

ББК67

И-90

Авторский коллектив:

В. Г. Графский, доктор *юридических* наук, профессор — гл. 14, 16 (§4–5), 17 (§6), 19 (§4–5), 20, 22 (§1–6, 8–10)

Н. М. Золотухина, доктор *юридических* наук, профессор — гл. 7, 9, 13, 16 (§1–3)

Л. С. Мамут, доктор *юридических* наук — гл. 5, 8, 11, 12 (§1–2, 5–8), 15 (%1–*117 (§1–5), 18, 19 (§1–4), 21 (§1–4), 22 (§7)

В. С. Нерсесянц, член-корреспондент РАН, доктор *юридических* наук, профессор — **Введение**, гл. 1–4, 10, 12 (§3–4), 15 (§5), 19 (§7), 21 (§5), **Заключение**

Л. Р. Сюкияйнен, доктор *юридических* наук, профессор — гл.6

И-90 **История политических и правовых учений.** Учебник для вузов. Под общей редакцией члена-корреспондента РАН **В. С. Нерсесянца.** М., 1996. — 736 с.

ISBN 5-86225-174-X

Учебник посвящен всемирной истории политической и правовой мысли. В нем освещаются основные политико-правовые теории древнего мира, средних веков, нового и новейшего времени. Дается общая характеристика современных политико-правовых концепций. Значительное место уделено истории политических и правовых учений России.

Для студентов, аспирантов и преподавателей юридических, политологических, философских и других гуманитарных вузов и факультетов.

1202000000-011

" **37 Е(03)-95**

ISBN 5-86225-174-X

© Авторский коллектив, 1995, 1996

© ИНФРА-М, 1995. 1996

Содержание

Введение	VIII
Глава 1. Предмет и метод истории политических и правовых учений	
§ 1. Предмет истории политических и правовых учений как самостоятельной юридической дисциплины	1
§ 2. Методологические проблемы истории политических и правовых учений	7
Глава 2. Политическая и правовая мысль в странах Древнего Востока	
§ 1. У истоков политико-правовой мысли	14
§ 2. Политическая и правовая мысль Древней Индии ...	21
§ 3. Политико-правовая мысль Древнего Китая	25
Глава 3. Политические и правовые учения в Древней Греции	
§ 1. Общая характеристика	34
§ 2. Политико-правовая мысль раннего периода (K—VI вв. до н. э.)	36
§ 3. Период расцвета древнегреческой политико-правовой мысли (V — первая половина IV в до н. э.)	43
§ 4. Политико-правовая мысль периода эллинизма (вторая половина IV—II в. до н. э.)	64
Глава 4. Политические и правовые учения в Древнем Риме	
§ 1. Общая характеристика	71
§ 2. Учение Цицерона о государстве и праве	76
§ 3. Политико-правовые воззрения римских стоиков ...	88
§ 4. Учение римских юристов о праве	91
§ 5. Политико-правовые взгляды Августина	102
Глава 5. Политические и правовые учения в Западной Европе в Средние века	
§ 1. Основные черты политико-правовой мысли западноевропейского средневекового общества	ПО
§ 2. Учение Фомы Аквинского о государстве и праве....	113
§ 3. Средневековые ереси	117
§ 4. Политико-правовое учение Марсилия Падуанского. .	120
§ 5. Средневековая юридическая мысль	122
Глава 6. Политическая и правовая мысль Арабского Востока	
§ 1. Формирование и развитие мусульманской правовой мысли.	126
§ 2. Проблемы государства и политики	132
§ 3. Политическое учение Ибн Халдуна	141

§ 4. Исторические судьбы мусульманской политико-правовой доктрины	145
Глава 7. Развитие русской политической и правовой мысли в XI—XГУвв.	
§ 1. Политико-правовые идеи в «Слове о Законе и Благодати»	155
§ 2. Политическая программа Владимира Мономаха	157
§ 3. Политико-правовые воззрения Даниила Заточника	158
Глава 8. Политические и правовые учения эпохи Возрождения и Реформации	
§ 1. Введение	• • 161
§ 2. Новая наука о политике. Н. Макиавелли	164
§ 3. Политические и правовые идеи Реформации	170
§ 4. Воден и его учение о государстве	179
§ 5. Политико-правовые идеи европейского социализма XVI—XVII вв.	183
Глава 9. Политико-правовые учения в России в XV—первой половине XVIIв.	
§ 1. Политическая полемика нестяжателей и иосифлян (стяжателей)	189
§ 2. Политическая концепция Филофея «Москва — третий Рим»	197
§ 3. Политико-правовые воззрения Федора Карпова	201
§ 4. Политические и правовые взгляды Зиновия Отенского	204
§ 5. Политическая программа И. С. Пересветова	209
§ 6. Политические взгляды Ивана Грозного	216
§ 7. Политические воззрения А. М. Курбского	219
§ 8. Политическое учение Ивана Тимофеева	224
Глава 10. Политические и правовые учения в Голландии в XVIIв.	
§ 1. Введение*	234
§ 2. Учение Гроция о государстве и праве	235
§ 3. Политическое и правовое учение Спинозы	244
Глава 11. Политические и правовые учения в Англии в XVне.	
§ 1. Основные направления английской политической и правовой мысли	254
§ 2. Политико-правовое учение Гоббса	262
§ 3. Учение Локка о государстве и праве	269
Глава 12. Политические и правовые учения европейского Просвещения	
§ 1. Введение»	277
§ 2. Политические и правовые взгляды Вольтера	278
§ 3. Политико-правовое учение Монтескье	281
§ 4. Политико-правовое учение Руссо	290

§ 5. Политико-правовые идеи якобинцев	300
§ 6. Политико-правовая идеология французского социализма	309
§ 7. Естественнно-правовые учения в Германии в XVII—XVIII вв.	316
§ 8. Политические и правовые учения в Италии в XVIII в.	321
Глава 13. Политические и правовые учения в России во второй половине ХУП—XVIII в.	
§ 1. Идеология просвещенного абсолютизма Симеон Полоцкий	325
§ 2. Политико-правовые воззрения Юрия Крижанича	328
§ 3. Политические взгляды А. Л. Ордина-Нащокина	334
§ 4. Политические идеи Ф. Прокоповича	336
§ 5. Политические взгляды В. Н. Татищева	340
§ 6. Политическая программа И. Т. Посошкова	345
§ 7. Политические взгляды М. М. Щербатова	350
§ 8. Учение о государстве и праве С. Е. Десницкого	358
§ 9. Политические воззрения Я. ТЛ Козельского	362
§ 10. Политико-правовое учение А. Н. Радищева	364
Глава 14. Политические и правовые учения в Соединенных Штатах Америки в XVIII—XIX вв.	
§ 1. Становление американской политико-правовой мысли.	369
§ 2. Политические взгляды Б. Франклина	379
§ 3. Политико-правовые идеи Т. Пейна	381
§ 4. Политические взгляды Т. Джефферсона	383
§ 5. Политико-правовые взгляды А. Гамильтона	385
§ 6. Политические идеи Дж. Адамса	387
§ 7. Политико-правовое учение Дж. Мэдисона	389
§ 8. Политические взгляды Дж. Маршалла	391
§ 9. Политические идеи Дж. Калхуна	393
§ 10. Политические взгляды В. Вильсона	395
§ 11. Учение Холмса о праве	396
Глава 15. Политические и правовые учения в Германии в конце ХУП — начале XIX в.	
§ 1. Введение	399
§ 2. Учение И. Канта о государстве и праве	399
§ 3. Политико-правовая теория И. Г. Фихте	408
§ 4. Историческая школа права	412
§ 5. Учение Гегеля о государстве и праве	415
Глава 16. Политическая и правовая мысль в России в первой половине XIX в.	
§ 1. Политико-правовые взгляды М. М. Сперанского	431
§ 2. Политические идеи Н. М. Карамзина	435
§ 3. Политические программы декабристов	442

	§ 4 Политические идеи П. Я. Чаадаева	453
	§ 5. Политико-правовые воззрения славянофилов и западников	456
Глава	17. Политические и правовые учения в Западной Европе о первой половине XIXв.	
	§ 1. Основные направления западноевропейской политико-юридической мысли	464
	§ 2. Английский либерализм	466
	§ 3. Французский либерализм	476
	§ 4. Немецкий либерализм	482
	§ 5. Политико-правовые воззрения идеологов социализма	489
	§ 6. Политические взгляды О. Конта	498
Глава	18. Политико-правовое учение марксизма	
	§ 1. <i>Социально-исторические корни</i> и теоретические источники марксистского понимания государства и права	504
	§ 2. Государство и право как надстроечные явления	509
	§ 3. Классовый характер государства и права	512
	§ 4. Социалистическая революция и диктатура пролетариата	515
	§ 5. Судьбы государства и права в коммунистической формации	516
Глава	19. Европейская политико-правовая мысль второй половины XIXв.	
	§ 1. Введение	522
	§ 2. Учение Р. Иеринга о праве и государстве	523
	§ 3. Социологическая теория государства Л. Гумплович	528
	§ 4. Неокантианское учение о праве. Р. Штаммлер	531
	§ 5. Учение Дж. Остина о праве	535
	§ 6. Политические идеи Г. Спенсера	539
	§ 7. Политико-правовое учение Ф. Ницше	544
Глава	20. Политические и правовые учения в России во второй половине XIX—первой половине XXв.	
	§ 1. <i>Реформаторы</i>	554
	§ 2. Радикалы	559
	§ 3. Либералы. В. Н. Чичерин	572
	§ 4. Консерваторы	582
	§ 5. Политико-правовые взгляды В. С. Соловьева	586
	§ 6. Политико-правовые идеи начала XX в.	591
	§ 7. Политико-правовые взгляды русских философов I половины XX в. (С. Н.Булгаков, Н. АБердяев, И. Айльи).	599
	§ 8. Правоведы русского зарубежья	613
Глава	21. Политико-правовая идеология большевизма	
	§ 1. Введение	620

§ 2. Политическое учение В. И. Ленина	622
§ 3. Политические идеи Н. И. Бухарина	630
§ 4. Политические взгляды И. В. Сталина	635
§ 5. Право понимание советского времени.....	641
Глава 22. Политические и правовые идеи XXв.	
§ 1. Аналитическая юриспруденция	657
§ 2. Позитивистский нормативизм Кельзена	661
§ 3. Прагматический позитивизм	667
§ 4. Политико-правовые идеи солидаризма и институционализма	668
§ 5. Социологическая юриспруденция	677
§ 6. Психологическая теория права Л. И. Петражицкого.	683
§ 7. Политико-правовая идеология национал-социализма	688
§ 8. Возрожденное естественное право	699
§ Р. <i>Интегративная</i> юриспруденция	704
§ 10. Теории элит, бюрократии и технократии	707
Заключение	718
Указатель имен	722

Введение

Всемирная история политических и правовых учений — одна из важных составных частей духовной культуры человечества. В ней сконцентрирован громадный политико-правовой опыт прошлых поколений, отражены основные направления, вехи и итоги предшествующих исследований проблем свободы, права, законодательства, политики, государства. Этот познавательный опыт, идеи и достижения прошлого оказывают заметное влияние на современные политические и правовые воззрения и ориентации, на теорию и практику наших дней.

В своих попытках понять настоящее и найти пути к лучшему будущему люди всегда обращались и будут обращаться к прошлому, к исторически апробированным положениям, принципам, ценностям. И это не дань прошлому, не слепая вера в традиции и авторитеты, а необходимый способ человеческой ориентации в историческом времени и пространстве, естественная потребность каждой современности найти себя, свое место и назначение между прошлым и будущим.

В этом отношении непреходящее значение имеет отраженный в учениях прошлого извилистый путь прогресса политической и правовой мысли и культуры человечества, процесс формирования и утверждения общечеловеческих политико-правовых ценностей.

История политической и правовой мысли позволяет понять, как в борьбе и столкновении различных воззрений и позиций одновременно шел процесс развития познания природы государства и права, углубления представлений о свободе, справедливости и праве, законе и законности, о надлежащем общественном и государственном устройстве, о правах и свободах человека, формах и принципах взаимоотношений личности и власти и т. д.

По мере того как остается позади все более значительный" пласт культурного прошлого и увеличивается совокупный объем приобретенного человечеством опыта и знаний, возрастают также роль и значимость истории для современности. Это познавательное, просветительское, ценностное, воспитательное, духовно дисциплинирующее и общекультурное значение истории в полной мере относится и к истории политических и правовых учений, которая сегодня актуальна как никогда ранее.

Задача данного учебного курса и состоит в освещении основных положений всемирной истории политических и правовых учений.

Глава 1. Предмет и метод истории политических и правовых учений

§ 1. Предмет истории политических и правовых учений как самостоятельной юридической дисциплины

Политика, государство, право, законодательство являются, как известно, объектами исследования различных гуманитарных наук (юриспруденции, философии, социологии, политологии, этики и т. д.)- Причем каждая наука (с учетом своеобразия ее предмета и метода), находящаяся в системе междисциплинарных связей и взаимовлияний, отличается своим специфическим подходом к этим общим объектам, имеет свой особый предмет. Свою специфику и свой предмет имеют и отдельные научные дисциплины в рамках юридической науки в целом.

В системе юридических наук и юридического образования история политических и правовых учений является самостоятельной научной и учебной дисциплиной одновременно исторического и теоретического профилей. Эта ее особенность обусловлена тем, что в рамках данной юридической дисциплины исследуется и освещается специфический предмет—история возникновения и развития теоретических знаний о государстве, праве, политике и законодательстве, история политических и правовых теорий.

Под соответствующими «учениями», следовательно, в данной дисциплине имеются в виду по существу различные формы теоретического выражения и фиксации исторически возникающего и развивающегося знания, те теоретические концепции, идеи, положения и конструкции, в которых находит свое концентрированное логико-понятийное выражение исторический процесс углубления познания политических и правовых явлений.

Поэтому вне предмета истории политических и правовых учений в принципе остаются различные фрагментарные, не развитые до уровня самостоятельной и оригинальной теории высказывания и суждения разных мыслителей, общественных и политических деятелей, писателей, поэтов и т. д. о политических и правовых явлениях, хотя, разумеется, подобные положения могут быть весьма глубокими и интересными.

В общей совокупности политико-правового знания прошлого и современности политические и правовые учения занимают особое место. Как теоретически оформленные комплексы зна-

2 Глава 1. Предмет и метод истории политических и правовых учений

ний они по своему гносеологическому уровню и характеру отличаются от иных форм отражения политической и правовой действительности — таких как разного рода представления, чувства, верования, настроения, мнения и т. д.

. Эти формы обыденного (дотеоретического и нетеоретического — *зо*) сознания и познания, хотя и не входят непосредственно в предмет истории политических и правовых учений, однако весьма важны для понимания реальной и конкретной ситуации формирования и функционирования соответствующих теорий. Большой интерес они представляют при исследовании идеологических позиций различных борющихся между собой классов, социальных групп и партий, мировоззренческих платформ, программ, требований, задач, целей и установок соответствующих социально-политических (массовых и групповых) движений и направлений в жизни государственно-организованного общества.

Соединение в рамках единой юридической дисциплины политических и правовых учений обусловлено в конечном счете той тесной внутренней взаимосвязью политических и правовых явлений и соответствующих понятий, которая особенно отчетливо видна со специфических предметно-методологических позиций юридической науки в целом, представляющей собой единый комплекс государственоведения и правоведения. Именно под углом зрения этого единого комплекса и следует понимать сочетание политических и правовых теорий прошлого в предмете нашей науки.

Этот взгляд с точки зрения юридической науки, юридический подход к истории политической и правовой мысли весьма существен для понимания смысла затронутого вопроса о предмете. Так, ясно, что, например, с позиций политологии (или политической науки), если таковая понимается и трактуется как самостоятельная, неюридическая (внеюридическая по своему дисциплинарному статусу) наука, история предшествующей политической мысли будет выглядеть (и изучаться) иначе, чем в нашей науке, а именно — главным образом и по существу в предметных очертаниях самой этой политологии, в плане присутствующих ей представлений о своем предмете и методе, своих научных возможностях, целях и задачах, направлениях и аспектах своей связи с политической мыслью прошлого. История такой политологически ориентированной мысли будет определенной политологической ретроспекцией, за рамками предмета которой останется история правовых учений — если и не вся целиком, то в своей основной части.

Это обусловлено уже тем, что юридическая наука и политология изучают различные аспекты политических явлений. Юридическая наука в целом (и это решающим образом сказывается на предмете истории политических и правовых учений как юридической дисциплины) исследует политические явления в их необходимой взаимосвязи и взаимодействии с правом, в правовой форме их выражения, их существования в рамках определенного правопорядка.

Объемы понятий «политическое» и «государственное» не совпадают. Представление об их соотношении различно в разные эпохи, у разных авторов и т. д. Так, древнегреческие авторы, начавшие теоретическую разработку явлений политики на основе опыта полиса, еще вообще не знали термина «государство», который вошел в научный оборот во времена Макиавелли. Для них в целом характерна тенденция трактовать политическое как феномен лишь эллинского устройства совместной жизни свободных граждан. Иначе говоря, в таком понимании политическое уже государственного: политическое здесь лишь особая, достигшая своей развитости форма государственности, присущая лишь эллинам и предполагающая свободу граждан. Об этом прямо говорит, например, Аристотель, согласно которому восточная деспотия (т. е. деспотическая форма правления) — это не доросшее до высот политики «варварское» правление с несправедливостью и рабством подданных. Аристотелевская характеристика человека как политического существа как раз и означает, что только в своей развитости (умственной и нравственной) люди, будучи свободными, могут организовать свою совместную жизнь на политических началах (т. е. как в эллинском полисе). Примечательно и то, что лишь лучшая (весьма редкая, смешанная) форма правления обозначается им как полития.

В отличие от этих древнегреческих представлений о полисе и политике в древнеримской мысли, когда она касается проблем, современным языком говоря, политических и государственных, наряду с несколько идеализованными конструкциями (например, республика как дело народа и правовое образование — в концепции Цицерона), существенно большее внимание, особенно в условиях империи, уделяется властным учреждениям, должностным лицам и их полномочиям, институциональным, властно-организационным и публично-правовым моментам политической жизни — словом, собственно государственным аспектам. Существенную роль в выделении из общеполитического комплекса собственно государственных аспектов и их юридико-

теоретическом оформлении сыграли римские юристы, особенно свой трактовкой проблем публичной власти и публичного права.

В новое время различие «политического» и «государственного» осознается и проводится четче и последовательней (как в содержательном, так и в понятийно-терминологическом отношении). Причем «политическое» трактуется — в противоположность древнегреческим авторам — как более широкое явление и понятие, чем «государственное».

Поучительно в этой связи сравнение позиций Аристотеля и Макиавелли как зачинателей различных концепций политической науки, соответственно античности и нового времени. Освобождение политики от морали и ставка на силу в концепции Макиавелли опирались на трактовку политики как прежде всего борьбы за власть и на понимание государства как суверенной организации власти, учреждение или овладение которой — главная цель всей политики и политической борьбы.

Идея суверенитета государства (у Макиавелли и последующих авторов) включала в себя представление о том, что государство — единственный правомерный и легальный (и, следовательно, в принципе действующий на началах и в формах общеобязательного права) носитель публично-политической власти. Взаимосвязь государственно-организованной общественной и политической жизни с правом (с правовой формой опосредования общественных и политических отношений) при таком подходе очевидна.

Также и для последующих мыслителей (вплоть до современности) в целом типично представление о более широком объеме «политического» по сравнению с «государственным».

Сказанное о предмете нашей дисциплины, разумеется, не означает, что в прошлых политических теориях ее интересуют лишь узкоспециальные вопросы учения о государстве. Напротив, можно сказать, что политические учения прошлого представлены в предмете данной дисциплины не как история государствоведения, а в виде соответствующих теоретических исследований проблем государства как особого политического явления и учреждения в широком контексте других политических явлений, отношений и институтов, во взаимосвязи и взаимодействии с ними, т. е. так, как проблематика теории государственности исследовалась представителями различных школ и направлений в реальной истории политических учений.

Также и правовая мысль прошлого освещается в данной дисциплине не в виде истории юриспруденции (со всеми ее отраслями, специальными приемами юридико-догматического анализа и т. д.), а по преимуществу в виде тех теоретических концепций права и законодательства, в которых освещается природа, понятие, сущность, ценность, функции и роль этих специфических явлений общественной жизни. Такая проблематика относится в основном к сфере общей теории права или философии права, однако подобные проблемы в истории правовой мысли нередко ставились и анализировались и на правовом материале отраслевого характера. Именно в своем общеправовом значении проблемы частного или отраслевого профиля (например, о преступлении и наказании, вине и формах ответственности, субъектах права, формах организации, роли и полномочиях суда, источниках судебных доказательств, формах и направлениях административной деятельности и т. д.) приобретают существенное значение для характеристики правового и политического состояния общества в целом и тем самым входят в предметную область истории политических и правовых учений.

История политических и правовых учений — дисциплина юридическая. Однако кроме юристов значительный вклад в историю политических и правовых учений внесли также представители иных гуманитарных наук, и прежде всего философы. Целый ряд известных представителей философской мысли (например, Пифагор, Гераклит, Демокрит, Протагор, Сократ, Платон, Аристотель, Эпикур, Конфуций, Августин, Фома Аквинский, Гоббс, Локк, Кант, Фихте, Гегель, Н. А. Бердяев и др.) являются одновременно выдающимися фигурами также и в истории политических и правовых учений.

Влияние философии на историю политических и правовых учений, разумеется, не сводится к тому, что многие классики из истории философии являются вместе с тем классиками и в истории учений о государстве и праве. Значительное влияние тех или иных философских идей, концепций, методологических принципов и приемов исследования испытали и те мыслители, которые по преимуществу занимались проблемами не философского, а политико-правового или социально-политического профиля (например, древнегреческие софисты, древнекитайские легисты, римские юристы, М. Падуанский, средневековые юристы, Н. Макиавелли, тираноборцы, Ж. Боден, Г. Гроций, Ш. Л. Монтескье, Ж.-Ж. Руссо, Т. Джефферсон, Т. Пейн,

С. К. Десницкий, Б. Констан, И. Бентам, Л. Штейн, Р. Иеринг, Б. Н. Чичерин, Л. И. Петражицкий, П. И. Новгородцев и др.).

В должной мере учитывая роль философии в развитии политической и правовой мысли, следует, однако, иметь в виду теоретическое своеобразие политической и правовой мысли, обусловленное в конечном счете спецификой политических и правовых явлений как особых форм реальной действительности и объектов научного исследования. Предметное своеобразие различных наук проявляется, в частности, в том, что соответствующие философские концепции государства и права (например, Платона, Канта, Гегеля и других философов) в рамках истории политических и правовых учений (в сравнении с историей философии) освещаются под своеобразным углом зрения, в контексте специфического понятийного аппарата этой науки, в плоскости особых ее познавательных средств, задач и целей, с преимущественным акцентом на собственно политический и правовой смысл рассматриваемых концепций, на уяснение специфической логики специфического объекта — политических и правовых явлений и отношений.

Особо следует отметить своеобразие предмета истории политических и правовых учений по сравнению с предметами других юридических дисциплин теоретического (теория государства и права) и исторического (всеобщая история государства и права, история государства и права России и т. д.) профилей.

В отличие от предметов юридических наук, изучающих историю государства и права, предметом истории политических и правовых учений являются не сами исторически возникающие и развивающиеся политико-правовые учреждения и институты, а соответствующие формы их теоретического познания. Вместе с тем очевидны взаимосвязь и взаимовлияние истории политико-правовых идей и учений, с одной стороны, и истории государственно-правовых форм, учреждений, институтов — с другой. Без знания истории государства и права так же невозможно уяснить конкретное содержание соответствующих политико-правовых теорий, как и без соответствующих теоретических положений и концепций невозможно научно осветить исторически развивающуюся политико-правовую реальность.

В соотношении с общетеоретическими юридическими науками история политических и правовых учений выступает по преимуществу как историческая дисциплина, по своему предмету ориентированная на изучение истории политико-правовых теорий, закономерностей исторического процесса возникнове-

§ 2. Методологические проблемы истории политических и правовых учений 7

ния и развития теоретических знаний о государстве, праве, политике, законодательстве.

В сложном процессе взаимосвязей в юридической науке исторических и теоретических дисциплин история политических и правовых учений играет существенную роль в качестве одной из важных *историко-теоретических предпосылок развития* современного политико-правового знания, совершенствования теоретических разработок проблем государства и права.

Соотношение истории политических и правовых учений с другими юридическими и философскими науками, равно как и взаимосвязи исторических и теоретических аспектов внутри самой этой дисциплины, отчетливо отражают то принципиальное обстоятельство, что предмет рассматриваемой дисциплины — это не просто совокупность политических и правовых учений прошлого, а именно их история. Выяснение смысла этой историчности значимо для характеристики как предмета данной дисциплины, так и ее методологии.

§ 2. Методологические проблемы истории политических и правовых учений

История политических и *правовых учений как самостоятельная* юридическая дисциплина вместе с другими юридическими дисциплинами относится к числу гуманитарных наук. И в ней, как и в других современных гуманитарных науках, используется — с учетом предметной специфики и особенностей целей и задач научного познания в области истории политических и правовых учений — богатый арсенал философских и специально-научных методов, и прежде всего методы формально-логического, диалектического, системного, сравнительно-исторического исследования.

Тот или иной метод (и совокупность используемых методов) — это, разумеется, не самоцель, не искомая истина, а лишь путь познания, способы и приемы исследования. Научная значимость и познавательная ценность применяемого метода определяется в конечном счете его эвристическим потенциалом, его способностью обогатить науку новым знанием об изучаемом объекте, выявить новые моменты в исследуемых явлениях и привести к более содержательному и более глубокому их пониманию.

Прогресс научного знания, внутренне связанный с развитием методов познания, — это по сути своей исторический процесс В

области политико-правовой мысли такой прогресс в теоретическом знании и вместе с тем в методах познания представлен в истории политических и правовых учений. Последняя как история теорий является в определенном смысле одновременно и своеобразной историей методов политико-правового познания. Дело обстоит так не только и не столько потому, что в тех или иных политико-правовых теориях прошлого применялись соответствующие методы исследования, которые тем самым тоже входят в предметную область истории политических и правовых учений. Это, конечно, важный аспект, который необходимо учитывать при изучении и освещении политико-правовых учений прошлого. Но для характеристики внутреннего единства и соотношения теоретического и методологического аспектов в истории политических и правовых учений гораздо важнее то принципиальное обстоятельство, что каждая предшествующая теория, в том числе и политико-правовая теория, обладает (в меру своей фундаментальности, научной значимости и т. д.) потенциалом и функцией метода для последующих теорий. Данное обстоятельство проявляется как в целом в моментах преемственности между последующими и предшествующими политико-правовыми учениями, так и особенно отчетливо в тех случаях, когда речь идет о тех или иных школах и направлениях политико-правовой мысли (например, о пифагорейцах, платониках, перипатетиках, томизме, кантианстве, гегельянстве и т. д), продолжающих и развивающих определенную предшествующую теорию.

В обобщенном виде применительно к нашей дисциплине можно выделить следующие основные функции метода: 1) метод как способ построения определенной политико-правовой теории (здесь речь идет прежде всего о принципах и внутренней логике формирования конкретно-определенной системы теоретического знания, структуре и компонентах данной системы, взаимосвязях этих компонентов и т. д.); 2) метод как способ интерпретации и оценки предшествующих политико-правовых учений (данный аспект отражает содержание и характер отношений и взаимосвязей между различными теориями в исторически развивающейся политико-правовой мысли) и 3) метод как способ и форма выражения определенного типа и принципа соотношения между данной политико-правовой теорией и освещаемой действительностью (здесь проявляется общемировоззренческое содержание метода в фундаментальных проблемах соотноше-

ния материального и духовного в политико-правовом познании, теории и практики и т. д.).

Такая классификация функций метода, разумеется, во многом условна, как, впрочем, и всякая иная классификация. Но она позволяет выявить и осветить ряд важных аспектов методологии (общемировоззренческих, теоретико-познавательных, оценочных и т. д.) отдельных учений прошлого и в целом истории формирования и развития политико-правовой мысли.

Своеобразие предмета истории политических и правовых учений накладывает свой отпечаток на применяемые в данной сфере общеполитические и конкретно-научные методы, по-своему трансформирует и конкретизирует соответствующие приемы и средства исследования, определяет их специфические цели и задачи с учетом особенностей изучаемых объектов и в целом предмета научного познания.

Обусловленная этим специфика приемов и средств исследования весьма отчетливо проявляется (и на уровне отдельных теорий прошлого, и в плане истории политических и правовых учений в целом) везде там, где дело касается таких существенных для данной научной дисциплины проблем, как своеобразие теоретического познания и трактовки политико-правовых явлений, особенности взаимосвязей различных политико-правовых теорий прошлого, отличительные черты механизмов преемственности и новизны, процессов взаимодействия исторического и теоретического начал в истории политических и правовых теорий и т. д.

Заметным выражением отмеченной предметной и методологической специфики истории политических и правовых учений является ведущая роль именно тех принципов, приемов и способов исследования, которые по своим возможностям в наибольшей мере соответствуют историко-теоретическому содержанию и профилю данной юридической дисциплины. Отсюда и определяющее значение способов и приемов исторического подхода к политико-правовым учениям прошлого, поскольку без принципа историзма нельзя вообще всерьез говорить и об истории этих учений.

В области истории политико-правовых учений принцип историзма играет существенную роль в процессе освещения генезиса и последующей жизни той или иной политико-правовой теории в исторической ретроспективе и перспективе, исследования места и значения политических и правовых теорий в совокупной системе знаний определенной эпохи, характери-

ки их соотношения с другими элементами в общей структуре политических и правовых знаний соответствующей эпохи, раскрытия связей между различными концепциями прошлого и современности, уяснения специфической логики в истории политических и правовых учений, взаимодействия политико-правовых идей с политической и правовой практикой прошлого и современности и т. д.

Исторический подход выступает при этом в качестве способа адекватного понимания, интерпретации и оценки политико-правового содержания освещаемых учений в контексте прошлого и современности. Очевидно, что концепции и конструкции того или иного мыслителя прошлого (как взятые в их исходном, «нетронутым» виде и непосредственном отношении к современной ему действительности, так и рассматриваемые в качестве переработанного элемента в политических и правовых учениях более позднего времени) в современных условиях играют вовсе не ту роль и имеют не то значение, которые были им характерны в той, прошлой их «современности». В новой социально-исторической и политико-правовой ситуации, в контексте другой действительности они нередко приобретают иное, новое значение.

Отвергая крайности архаизации или модернизации политико-правовых учений прошлого, исторический подход позволяет выявить в этих учениях как исторически проходящее, так и пребывающее, остающееся в истории. Так, например, давно отошла в прошлое та конкретная историческая реальность, в условиях которой возникли политические и правовые учения античных мыслителей (Демокрита, софистов, Цицерона, римских юристов и т. д.). Многие их суждения, оценки и т. д. непосредственно связаны с конкретно-историческими ситуациями эпохи их жизни и деятельности и вместе с породившими их условиями отошли в прошлое. Но некоторые их положения (и прежде всего—теоретико-концептуальные основы их взглядов и подходов к вопросам государства и права) пережили свое время, стали необходимым звеном в исторической цепи развития и углубления политико-правового знания и являются составным моментом современных теоретических воззрений и построений.

Подобно тому как связь политико-правовых идей и учений с последующей практикой не прямолинейна, не непосредственна, а опосредована сложной картиной реальных исторических со-

бытии, так и момент их преемственности опосредован всей совокупностью теоретических знаний, приобретенных и сформулированных в истории политической и правовой мысли.

Адекватная трактовка прошлой и современной роли и значения политико-правовых учений требует различения в структуре политико-правового знания, представленного в соответствующем учении, его конкретно-исторической и теоретической сторон. *Конкретно-исторический* аспект политике—правового содержания учения показывает, какие именно исторически определенные и конкретные взгляды на общество, государство, право, политику и т. п. развиты и обоснованы в данном учении, как эти взгляды соотносились с требованиями определенных социальных групп, слоев и классов, какие интересы и тенденции развития они выражали, какую позицию занимал автор учения в контексте своей эпохи и т. д. *Теоретический* аспект отражает философские, общеметодологические, познавательные-гносеологические моменты учения, показывает, как и каким образом обосновывались конкретные политико-правовые взгляды, в какие теоретические концепции они оформлялись, какие исходные принципы положены в их основу, какие формы, модели и конструкции мысли отражены в рассматриваемой доктрине и являются ведущими и определяющими для данного мыслителя или впервые вводятся им в теоретический оборот и т. п.

Внимание к обеим сторонам (конкретно-исторической и общетеоретической) структуры соответствующего политико-правового учения—необходимая база для правомерной и корректной его интерпретации и оценки, выявления логики дальнейшей исторической жизни учения, его взаимоотношений с другими учениями, процессов их интеграции и дифференциации, моментов борьбы, преемственности и новизны в их историческом развитии. Единство и взаимосвязь конкретно-исторической и теоретической сторон политико-правового учения не исключают, а, напротив, предполагают их относительную самостоятельность, благодаря чему теоретические категории, идеи, формулы и построения того или иного автора прошлого «высвобождаются» из своего конкретно-исторического контекста и входят в теоретико-методологический арсенал развивающегося человеческого познания. И в этом увеличении понятийного и категориального аппарата, обогащении теоретического словаря и методологического арсенала познания политико-правовых явлений ярко проявляется сложный процесс борьбы и взаимовлияния

идей, наращивания и углубления знания в истории политико-правовых учений, формирования и обогащения общечеловеческих достижений и ценностей, связи истории и современности.

В контексте такой прогрессирующей кумуляции знания и развития политико-правовой культуры в сфере мысли и практики шел процесс формирования в истории политических и правовых учений тех сквозных тем и проблем (так называемых вечных проблем), в разработку которых различные мыслители вносили свой вклад, содействуя тем самым их исторической преемственности и обогащению теоретического смысла соответствующих концепций. В числе таких проблем можно назвать соотношение морали и политики, личности и государства, реформы и революции, власти и насилия, справедливости, равенства и права, права и свободы, права и закона и т. д.

С учетом совмещения в истории политических и правовых учений теоретического и исторического направлений исследования освещение материала в данной дисциплине проводится на основе сочетания хронологического и проблемно-категориального способов и приемов изложения.

Хронологическое освещение при этом ориентировано на характеристику как «портретов» соответствующих мыслителей-классиков (например, Платона, Аристотеля, Фомы Аквинского, Канта и т. д.), выступивших с обоснованием новых концепций государства и права, так и наиболее значительных и влиятельных школ, течений и направлений политико-правовой мысли (например, брахманизма, буддизма, даосизма, древнекитайских легистов, софистов, римских юристов, тираноборцев, исторической школы права, юридического позитивизма и т. д.). Это позволяет исторически конкретнее и полнее раскрыть последовательность и своеобразие процесса формирования, развития и смены тех или иных концепций, учений и школ, специфику их политико-правовых воззрений, характер их связей с породившей их эпохой и т. д.

Вместе с тем такое хронологически последовательное рассмотрение материала сопровождается теоретическим, проблемно-категориальным освещением затрагиваемых политических и правовых учений, исследованием их концептуального содержания, выяснением присущих им моментов преемственности и новизны, их теоретико-познавательной значимости, их вклада в исторически развивающийся процесс политико-правового по-

знания, их места и роли в истории политических и правовых учений, аспектов их связи с современностью и т. д.

Сочетание хронологического и проблемно-теоретического подходов позволяет глубже и четче выявить и осветить общее и особенное в различных политико-правовых учениях, проследить роль традиций и «скачков» в истории идей, соотношение объективного и субъективного в истории политико-правовых учений, взаимодействие и взаимовлияние всеобщего (всемирной истории политических и правовых учений), особенного (истории политико-правовой мысли в соответствующих регионах и странах в тот или иной период времени) и единичного (концепции определенного мыслителя и т. д.).

Значительную роль при этом играют приемы и средства историко-сравнительного исследования. Сопоставительный анализ (в синхронном и диахронном плане) различных концепций, конкретизируя наши знания об их общих и специфических чертах, вместе с тем содействует выявлению более точных критериев классификации и типологизации политико-правовых учений и, следовательно, более верной оценке их содержания.

Причем если для уяснения логики и закономерностей развития всемирной истории политико-правовой мысли необходимо предварительно располагать достоверной синтетической картиной истории политико-правовых учений в целом, составными частями которой являются региональные истории и отдельные учения, то, в свою очередь, адекватная характеристика и оценка места и значимости этих составных частей возможна лишь в контексте целого, в рамках всемирной истории политических и правовых учений.

Глава 2. Политическая и правовая мысль в странах Древнего Востока

§ 1. У истоков политико-правовой мысли

Политические и правовые учения в строгом и специальном смысле этого понятия появились лишь в ходе довольно долгого существования раннеклассовых обществ и государств. В теоретико-познавательном плане генезис политических и правовых учений (теорий) проходил в русле постепенной рационализации первоначальных мифических представлений.

В своем возникновении политико-правовая мысль повсюду у древних народов на Востоке и на Западе — у древних египтян, индусов, китайцев, вавилонян, персов, евреев, греков, римлян и др. — восходит к мифологическим истокам и оперирует мифологическими представлениями о месте человека в мире. На ранней стадии своего развития воззрения, условно именуемые как политические и правовые, еще не успели отдифференцироваться в относительно самостоятельную форму общественного сознания и в особую область человеческого знания и представляли собой составной момент целостного мифологического мировоззрения.

Космос в отличие от хаоса, выражаясь греческой терминологией, упорядочен, согласно мифам, присутствием и усилиями богов. Земные же порядки (в том числе и порядок человеческих взаимоотношений) — часть (и следствие) общемирового, космического порядка.

Для мифов характерно тождество информативного (сообщение об имевших место событиях и знаменательных деяниях богов) и нормативного (безусловная необходимость для людей считаться с этими событиями и т. д.) моментов повествования о мифических фактах.

Земные порядки, согласно древним мифам, неразрывная часть общемировых, космических порядков, имеющих божественное происхождение. В русле такого понимания и освещается в мифе тема земной жизни людей, их общественного и государственного устройства, их взаимоотношений между собой и с богами, их прав и обязанностей — словом, всего того, что им позволено и что им запрещено.

Божественный первоисточник сложившихся социальных и политико-правовых порядков — основная идея и тема древних

мифов по интересующим нас здесь аспектам их содержания. В мифах древних народов по-разному решается и освещается вопрос о способе и характере связи божественного начала с земными отношениями. Различные мифические версии этой связи по-своему отражают своеобразие того строя и тех социально-политических порядков, мировоззренческое оправдание которых фиксируется в мифе: определенная мифическая версия освящает высшим авторитетом и санкционирует соответствующий (наличный) порядок, являясь одновременно основой его происхождения и легитимации, оправданием его существования и вечного, неизменного сохранения, принципом и нормой его функционирования.

Та или иная версия божественного происхождения земной власти и порядка является, таким образом, общеобязательной моделью соответствующего их устройства и одновременно господствующей идеологией, не имеющей конкуренции в лице иных представлений, взглядов, точек зрения и т. п.: сомнение в мифе есть начало его рационализации, но это, как правило, дело довольно позднее.

Различные версии мифа представляют интерес, прежде всего, как познавательное отражение в форме мифа различных вариантов упорядочения и регуляции соответствующих общественных отношений.

В мифах ряда народов говорится о первоначальном непосредственном правлении богов, которые затем научили людей искусству управления и передали власть земным правителям. Так, в своей «Истории» Геродот сообщает, что, согласно источникам, со времени первого египетского царя до времени геродотовского посещения Египта (V в. до н. э.) прошло 341 поколение верховных жрецов и царей и в течение всего этого времени (11 340 лет) в Египте правили только смертные люди. До этого же, по словам жрецов, «в Египте царствовали боги, которые жили совместно с людьми, и один из них всегда был самым могущественным». Сходные представления о богах как первоначальных правителях и законодателях имеются и в древнегреческой мифологии (мифы о правлении Кроноса, Зевса, Посейдона, Афины и т. д.).

Согласно древнеавилонским и древнеиндийским мифам боги, являясь источником власти правителя, вместе с тем и сами продолжают оставаться вершителями земных дел и людских судеб.

Известное своеобразие присуще религиозно-мифологическим представлениям древних евреев. По их версии, единый

истинный бог находится в особом договорном отношении со всем еврейским народом, является его главой и царем (верховным законодателем, правителем и судьей). Заслуживает внимания используемое здесь представление о договорном характере власти.

Законы еврейского народа, по священному учению евреев, получены Моисеем прямо от бога (законодательство Моисея). В обычных условиях отправление власти осуществляется людьми от имени бога, но в экстраординарных ситуациях он действует и непосредственно (через откровения, чудеса и т. п.).

Весьма оригинален древнекитайский миф о божественном происхождении и характере земной власти, согласно которому именно персона верховного правителя Поднебесной (т. е. императора Китая) является единственной точкой связи с высшими, небесными силами. Вся власть сконцентрирована, по этим воззрениям, в особе верховного правителя в качестве его личной потенции и внутренней силы, а все остальные должностные лица и государственный аппарат в целом — лишь помощники личностной власти правителя. Источники подтверждают, что некоторые правители из-за слабости их личной потенции и на самом деле отказывались от власти.

Приведенные мифические версии о божественном характере земных порядков лежат в основе более конкретных воззрений о власти, управлении, праве, справедливости, правосудии и т. д.

В соответствии с мифическими и религиозными воззрениями древних египтян правду, справедливость и правосудие олицетворяет богиня Маат (Ма-ат). Судьи носили изображение этой богини и считались ее жрецами. Божественный характер земной власти (фараона, жрецов и чиновников) и официально одобренных правил поведения, в том числе и основных источников тогдашнего права (обычаев, законов, судебных решений), означал, что все они соответствуют (или должны по своему смыслу соответствовать) ма-ат — естественно-божественному порядку справедливости. Понятие «ма-ат» здесь несет по существу ту же смысловую нагрузку, что и понятия «**рта**» (рита) в Ригведе (священных гимнах индоариев), «**дао**» — в древнекитайской мифологии, «**дикэ**» — у древних греков и т. д.; речь во всех этих случаях идет о «праве-справедливости», которая в последующих естественно-правовых концепциях правопонимания стала обозначаться как естественное (или естественно-божественное) право.

Восхваление божественной справедливости как основы земных социально-политических порядков, законов и правил чело-

веческих взаимоотношений содержится в целом ряде древнеегипетских источников, в частности в «Поучении Птахотепа» (XXVIII в. до н. э.), «Книге мертвых» (ок. XXV—XXIV в. до н. э.), «Поучении гераклеопольского царя своему сыну» (ок. XXII в. до н. э.) и др. В «Поучении Птахотепа» присутствует представление о естественном равенстве всех свободных («нет рожденного мудрым») и обосновывается необходимость соответствия поведения человека принципу ка — своеобразному критерию добродетельного и справедливого поведения. В «Поучении гераклеопольского царя» наряду с многочисленными восхвалениями богов и божественной власти фараона содержится призыв не делать ничего несправедливого и противозаконного, ибо только таким поведением можно добиться милости богов в загробной жизни.

В этом же «Поучении» правитель характеризуется как человек, «творящий правду» и стремящийся к справедливости. Обращаясь к своему сыну-наследнику, автор «Поучения» (царь Ахтой) советует ему: «Возвышай твоих вельмож, и да делают они твои законы».

Приведенные положения о справедливости и законах отражают воззрения (во многом идеализированные) господствующих кругов древнеегипетского общества, заинтересованных в изображении существовавших порядков как божественных и справедливых, вечных и неизменных. Действительность, разумеется, была весьма далека от подобных идеализированных представлений. Об этом свидетельствуют и выступления низов общества против знати. Об одном таком движении (ок. 1750 г. до н. э.), например, говорится в «Речении Ипусера». Описывая его, Ипусер, будучи сам вельможей, сетует на происшедшие «страшные перемены», содеянные «беззаконниками». Он с горестью упоминает, в частности, о том, что судебные палаты были разграблены и разрушены, а хранящиеся в них свитки законов выброшены на улицу и растоптаны.

По древнешумерскому мифу, воспринятому в дальнейшем (во II тысячелетии до н. э.) также и в Вавилоне, в качестве покровителя справедливости, защитника слабых и теснимых фигурирует бог Шамаш, жестоко карающий все злое, лживое, несправедливое и неправое. Всякого, кто нарушит «стею Шамаша» — путь правды, справедливости и права, ждет, по тогдашним правопредставлениям, неминуемая и суровая кара. Переступить «стею Шамаша» означало совершить преступление, нарушить право.

Шумерские и вавилонские правители и законодатели настойчиво подчеркивали божественный характер своей власти и своих законов, их соответствие неизменным божественным установлениям и справедливости.

Эти представления широко отражены в известном древне-вавилонском политико-правовом памятнике XVIII в. до н. э. — Законах Хаммурапи. Изображая свое законодательство как осуществление воли богов, Хаммурапи провозглашает: «По велению Шамаша, великого судии небес и земли, да сияет моя справедливость в стране, по слову Мардука, моего владыки, да не найдут мои предназначения никого, кто бы отменил их».

Справедливость, о которой говорится в Законах Хаммурапи, подразумевает деление людей на свободных и рабов, неравноправное положение самих свободных — членов различных сословий и т. д.

Мифические представления древних персов нашли позже свое развитие и выражение в зороастризме. Основателем этого религиозно-этического течения был Заратустра (Зороастр), чья жизнь и деятельность относятся примерно к VIII в. до н. э. В дальнейшем идеи зороастризма получили довольно широкое распространение в древнем мире (на Ближнем Востоке, в Передней Азии, Индии, Греции) и оказали заметное влияние на становление христианской доктрины.

Борьба в мире двух противоположных начал — добра и зла — является основным положением зороастризма. Начало добра олицетворяется царством светлого божества Ормузда, начало зла — царством темного божества Аримана. Добро и свет предполагают активную деятельность, борьбу человека против зла и тьмы. В такой борьбе и состоит положительный смысл и цель бытия. В конечном счете, говорил Заратустра, победа будет за добром, несмотря на временное торжество зла.

Государство, согласно зороастризму, должно быть земным воплощением небесного царства Ормузда. Монарх — служитель Ормузда, он должен защищать подданных от зла и, борясь против зла в государстве, насаждать добро. Персидская держава под началом подобного монарха, согласно зороастризму, будет постепенно ограничивать силу зла и расширять власть добра. Сословное деление общества, по зороастризму, основывается на свободном выборе каждым того или иного рода занятий. Во главе отдельных сословий должны стоять наиболее добродетельные люди. Заратустра призывал служителей Ормузда к взаимной любви, прощению и миру.

В Древней Персии мы не встречаем еще более или менее разработанного политико-правового учения. Здесь, по свидетельству Геродота, в спорах о различных видах правления в целом доминируют представления о преимуществах единоличной власти, что, по существу, означало оправдание сложившейся практики восточного деспотизма.

Процесс постепенной десакрализации и рационализации исходных мифических представлений об общественной жизни, политике, государстве и праве и возникновения зачатков теоретических воззрений в разных областях социально-политического знания у разных народов протекал с различной интенсивностью, принимал различные формы и имел несхожие последствия. Но в целом общая тенденция к рационалистической трактовке социально-политических явлений достаточно отчетливо проявляется в I тысячелетии до н. э. во всех культурных центрах тогдашнего мира.

Распространенное обозначение этой тенденции как движения человеческой мысли «от мифа к логосу» представляется неточным. Синкретичный метод мифа вовсе не исключает «логоса», поэтому представление об алогичности мифа ошибочно. Существо и специфика мифа не в ущербности его метода (в «алогичности» этого метода или в каких-то иных его дефектах) и не в произвольной выдуманности его предмета (поэтому миф — это не выдумка или фантазия, а предание), а в том, что знания мифотворца на много порядков ниже того уровня знаний, который необходим для адекватного понимания и изложения мифообразующих событий и фактов. Это несоответствие придает мифу в целом характер *недоразумения* (в буквальном смысле этого слова). Искажение фактов и их недопонятость в мифе носят невольный характер — подобно нынешним мифам о «летающих тарелках».

Мифические представления о земных порядках и в целом опыт мифического подхода к организации общественной жизни людей оказали громадное влияние на последующую политико-правовую мысль — как непосредственно в эпоху формирования религиозных, философских и зачаточно-научных концепций политики, государства и права, так и в последующие периоды развития политических и правовых учений. Помимо всего прочего, это обусловлено уже тем, что миф как исторически первая, достаточно продуктивная и весьма долго господствовавшая форма духовного освоения действительности (в том числе — и политико-правовой) заложил те исходные традиции в понима-

нии и трактовке всех основных сфер жизни людей, с которыми в дальнейшем не могли не считаться искусство, религия, философия, наука. Для всех этих новых духовных образований мифы были компендиумом всего накопленного опыта, основным источником представлений о прошлом и будущем, арсеналом устоявшихся и привычных средств, форм и способов познания и объяснения мира, авторитетным сводом правил поведения.

Значительную опосредующую и связующую роль между мифологическими представлениями и последующими рационалистически ориентированными политико-правовыми воззрениями и концепциями сыграла религия.

При всей своей специфике религия (как та или иная версия теизма) тематически и хронологически следует за мифом и является по отношению к первичным (аутентичным) мифам о богах последующим, вторичным образованием. Мифический теизм (теогония) предшествует религиозному теизму и теологии. Προистекающая отсюда преемственность между мифом и религией (преемственность, значимая также в области политико-правовых воззрений и прямо проявляющаяся, например, в виде учений о божественном характере власти и порядка, о божественном праве и т. п.) очевидна.

Главными персонами и вместе с тем основной темой и мифов, и религий являются боги. Но между богами мифа и богами религии есть существенная разница. И дело тут не только в политеизме мифа и монотеизме мировых религий. Не менее важно то, что боги мифа (при всей их непонятной и таинственной сверхчеловечности и т. д.) предстают как эмпирически реальные субъекты, а не в качестве сверхъестественных сущностей, каковыми они становятся в религиозной обработке. Момент эмпирического существования религиозного бога (т. е. мифологический остаток в религии) выступает в религии как *чудо* временного проявления божественной сущности в земном облике, как перевоплощение божественного духа в человеческую плоть и т. п. Отсюда и более тонкие, чем в мифе, спекулятивно-теоретические конструкции религиозной мысли, в том числе в области политико-правовых учений.

Теистический подход, воспринятый религией от мифа и основательно в ней переработанный, повсеместно стал заметным и влиятельным направлением политико-правовой мысли, чье воздействие в модифицированных формах продолжается и в наши дни (различные политико-правовые концепции религиозно-теологического характера, например — неотеизм, хрис-

тианские доктрины возрожденного естественного права и т. д.). Эта традиция, правда, питалась и продолжает питаться и из другого источника — тех политико-правовых учений древности, которые сформировались под непосредственным влиянием мифа и его теистических представлений.

§ 2. Политическая и правовая мысль Древней Индии

Под заметным влиянием мифологических и религиозных представлений сформировалась и развивалась политико-правовая мысль в Древней Индии. С этим связано и то доминирующее положение, которое на протяжении многих веков занимали жрецы (брахманы) в духовной и социально-политической жизни древнеиндийского общества. Зачатки идеологии брахманизма встречаются уже в ряде древнеиндийских памятников II тысячелетия до н. э., именуемых в целом Ведами (санскритское слово «веды» означает «ведение», «знание»). В Ведах говорится о делении общества на четыре варны (сословия), которые созданы богами из Пуруши (мирового тела и духа): «...брахманом стали его уста, руки — кшатрием, его бедра стали вайшьей, из ног возник шудра».

qer:

Мировой закон (рта), согласно такой мифологически-органической концепции, определяет конституцию (строение) общества, место, роль и положение (в том числе и правовое положение) различных варн (сословий), а следовательно, права и обязанности также и членов этих варн.

Члены всех раннеиндийских варн в принципе были свободны, поскольку рабы находились вне варн, однако сами варны и их члены были неравноправны: две первые варны (брахманов-жрецов и кшатриев-воинов) были господствующими, а две остальные (вайшии, включавшие крестьян, ремесленников, торговцев; шудры, состоявшие из свободных низов) — подчиненными.

Брахманизм получает свое дальнейшее развитие и конкретизацию в другом памятнике древнеиндийской мысли — в Упанишадах, возникновение которых относится к IX—VI вв. до н. э.

Все варны и их члены должны, согласно Ведам и Упанишадам, следовать божественно предустановленной для них **дхарме** (дхамме) — закону, долгу, обычаю, правилу поведения. Причем господствующее положение брахманов в обществе и государстве предопределяло также и руководящее значение брахманистских толкований социального и политико-правового смысла дхармы применительно к членам различных варн.

Идеологией брахманизма пронизаны многочисленные дхармасутры и дхармашастры — правовые сборники, которые составлялись различными брахманистскими школами.

Примерно ко II в. до н. э. относится письменное оформление на основе более древних источников известного политико-правового памятника — «Законов Ману».

В «Законах Ману» воспроизводятся и защищаются соответствующие положения Вед и Упанишад о делении общества на варны, их неравенстве и т. д. Особое значение придается обоснованию руководящего положения брахманов и исключительному характеру их прав в вопросах установления, толкования и защиты дхармы: «Само рождение брахмана — вечное воплощение дхармы... Ведь брахман, рождаясь для охранения сокровищницы дхармы, занимает высшее место на земле как владыка всех существ. Все, что существует в мире, это собственность брахмана; вследствие превосходства рождения именно брахман имеет право на все это».

Примечательно, что при всем своем высоком и даже божественном статусе царь, по «Законам Ману», должен чтить брахманов, следовать их советам и наставлениям, учиться у них знанию Вед и «изначальному искусству управления». Главное назначение царя (вместе с его слугами) — быть охранителем системы варн и всех, кто следует присущей им дхарме.

Существенная роль в «Законах Ману» отводится наказанию. Будучи сыном божественного владыки, наказание (данда) в своем земном облике буквально означает палку. Именно в этом своем значении наказание определяет смысл «искусства управления» — данданити, означающего «руководство (во владении) палкой». «Законы Ману» содержат настоящий панегирик наказанию как воплощенной дхарме и охранителю всех живых существ, богов и людей: «Наказание — царь, оно — мужчина, оно — вождь и оно — каратель. Если бы царь не налагал неустанно Наказание на заслуживающих его, более сильные изжарили бы слабых, как рыбу на вертеле — никто не имел бы собственности и произошло бы перемещение высших и низших. Весь мир подчиняется (только) посредством Наказания... Все варны испортились бы, все преграды были бы сокрушены, и произошло бы возмущение всего народа от колебания в (наложении) Наказания. Где идет черное, красноглазое Наказание, уничтожающее преступников, там подданные не возмущаются, если вождь хорошо наблюдает».

Неравенство прав и обязанностей членов различных варн включает и их неравенство перед лицом закона в вопросах преступления и наказания. Особыми привилегиями и в этом отношении пользовались брахманы.

Используя представления о переселении душ после смерти, «Заксшы Ману» наряду со многими земными наказаниями перечисляют и те загробные кары, которым подлежат нарушители дхармы.

С критикой ряда основных положений Вед, Упанишад и брахманистской идеологии в целом в VI а до н. э. выступил Сиддхартха, прозванный Буддой (Просветленным). Он отвергает мысль о боге как верховной личности и нравственном правителе мира, первоисточнике закона. Дела человеческие, согласно Будде, зависят от собственных усилий людей.

С позиций признания нравственно-духовного равенства всех людей Будда и его последователи подвергли критике как саму систему варн, так и принцип их неравенства.

«Брахман» для буддистов — это не член привилегированной варны, а всякий человек, который независимо от своей сословной принадлежности достиг совершенства путем личных усилий. Так, в известном буддийском каноне IV—III вв. до н. э. «Дхаммападе» («Стезе закона») подчеркивается: «Но я не называю человека брахманом только за его рождение или за его мать».

Традиционно-теологическому брахманистскому толкованию дхармы (дхаммы) буддизм противопоставил свой, во многом рационалистический подход к этому ключевому понятию тогдашней политико-правовой мысли и идеологии в целом. В интерпретации буддистов дхарма выступает как управляющая миром природная закономерность, естественный закон. Для разумного поведения необходимо познание и применение этого закона. «Дхаммы,— подчеркивается в «Дхаммападе»,— обусловлены разумом, их лучшая часть — разум, из разума они сотворены...» Трактовка дхаммы, как и все мировоззрение раннего буддизма, пронизана проповедью гуманизма, доброго отношения к другим людям, непротивления злу злом и насилием. «Ибо,— утверждает «Дхаммапада»,— никогда в этом мире ненависть не прекращается ненавистью, но отсутствием ненависти прекращается она. Вот извечная дхамма».

В «Дхаммападе» отчетливо проявляется в целом присущая буддизму (в противоположность брахманизму) тенденция к ограничению роли и масштабов наказания. Специально подчеркивается недопустимость применения наказания при отсут-

ствии вины. Восхваление дхаммы в буддийском учении означает вместе с тем восхваление законности, законного пути в жизни. Понимание и соблюдение этого требует соответствующих знаний, нравственных и умственных усилий: путь законности оказывается вместе с тем дорогой справедливости и мудрости. И мудрый «на незаконной стезе не возжелает себе успеха», подчеркивается в «Дхаммападе».

Буддийская установка на индивидуальный путь спасения и достижения нирваны (состояния высшей просветленности) объясняет и характерное для буддизма невнимание к реальным политико-правовым явлениям, которые в целом расценивались как часть общей цепи земных несчастий. Поэтому и учение буддистов о дхамме было рассчитано прежде всего на «внутреннее» использование, на первоначально узкий круг приверженцев Будды.

Но уже в начале своего зарождения многие идеи буддизма, по существу, имели актуальное социально-политическое значение и звучание. С ростом числа сторонников буддизма и укреплением их позиций это значение все более усиливалось. Постепенно идеи буддизма (в том числе и концепция дхаммы) стали оказывать влияние на государственную политику и законодательство. Во время правления Ашоки (268—232 гг. до н. э.), объединившего Индию, буддизм был признан государственной религией. Влияние буддизма постепенно распространилось и на многие другие страны юго-восточной Азии.

Представления о естественном характере законов, управляющих как мирозданием в целом, так и общественными отношениями, были наиболее последовательно развиты школой **локайаты** (чарвака), сторонники которой уже в VI в. до н. э. с атеистических позиций критиковали основные положения брахманизма.

Согласно воззрениям этой школы «все в мире совершается в силу внутренней природы (свабхава) самих вещей». По сохранившимся сведениям, представителю данной школы Брихаспати принадлежит следующее положение: «Все явления естественны. Ни в опыте, ни в истории не находим мы никакого проявления сверхъестественной силы. - Мораль естественна: она вызвана общественным соглашением и выгодностью, а не божественным указанием».

Подобные высказывания чарваков позволяют характеризовать их правопонимание, основанное на представлении о регулятивной роли «природы вещей» и естественности правил поведения, как один из ранних вариантов светской концепции естественного права.

Заметный отход от идеологии брахманизма в сторону светских рационалистических представлений о государстве и праве наблюдается в трактовке «*Артхашастра*» (IV—III вв. до н. э.), автором которого считается Каутилья (Чанакья), влиятельный советник и министр Чандрагупты I.

Относя к наукам философию, учение о трех Ведах, учение о хозяйстве и учение о государственном управлении, трактат подчеркивает, что философия при помощи логических доказательств исследует «в учении о трех Ведах — законное и незаконное, в учении о хозяйстве — пользу и вред, в учении о государственном управлении — верную и неверную политику».

В «*Артхашастре*», наряду с традиционным пиететом к дхарме и признанием того, что «закон основан на истине», явное предпочтение все же отдается практической пользе (артхе) и обусловленным ею политическим мероприятиям и административно-властным установлениям. Хотя в «*Артхашастре*» царю и рекомендуется отдаться любви, «не нарушая закона и пользы», однако именно полезность выступает в трактате в качестве определяющей основы и ведущего принципа политических действий, соответствующих задачам сильной, карающей власти и целям сохранения системы вары.

Выделение полезности в качестве самостоятельного начала, наряду и в общем соответствии с дхармой и морально-религиозно освященной законностью, означало заметный шаг в формировании светской доктрины политики и законодательства. Подобное высвобождение политики из морально-религиозных уз, содержащееся в «*Артхашастре*», дало определенные основания для встречающейся в литературе характеристики ее автора в качестве индийского Макиавелли.

§ 3. Политико-правовая мысль Древнего Китая

Основателем даосизма, одного из наиболее влиятельных течений древнекитайской философской и общественно-политической мысли, считается Лао-цзы (VI в. до н. э.). Его взгляды изложены в произведении «*Дао дэ цзин*» («Книга о дао и дэ»).

В отличие от традиционно-теологических толкований дао как проявления «небесной воли» Лао-цзы характеризует дао как независимый от небесного владыки естественный ход вещей, естественную закономерность. Дао определяет законы неба, природы и общества. Оно олицетворяет высшую добродетель и естественную справедливость, В отношении к дао все равны.

Все недостатки современной ему культуры, социально-политическое неравенство людей, бедственное положение народа и т. д. Лао-цзы приписывает отклонению от подлинного дао. Протестуя против существующего положения дел, он вместе с тем все свои надежды возлагал на самопроизвольное действие дао, которому приписывается способность восстанавливать справедливость. «Небесное дао, — утверждал он, — напоминает натягивание лука. Когда понижается его верхняя часть, поднимается нижняя. Оно отнимает лишнее и отдает отнятое тому, кто в нем нуждается. Небесное дао отнимает у богатых и отдает бедным то, что у них отнято. Человеческое же дао наоборот. Оно отнимает у бедных и отдает богатым то, что отнято».

В такой трактовке дао выступает как естественное право непосредственного действия.

Существенная роль в даосизме отводится принципу недеяния, воздержанию от активных действий. Недеяние выступает в этом учении прежде всего как осуждение антинародного активизма властителей и богатых, как призыв воздержаться от притеснений народа и оставить его в покое. «Если дворец роскошен, то поля покрыты сорняками и хлебохранилища совершенно пусты. — Все это называется разбоем и бахвальством. Оно является нарушением *дао*. Народ голодает оттого, что власти берут слишком много налогов.» Трудно управлять народом оттого, что власти слишком деятельны».

Все неестественное (культура, искусственно-человеческие установления в сфере управления, законодательства и т. д.), согласно даосизму, это отклонение от дао и ложный путь. Влияние естественного вообще (в том числе и естественного права) на общественную и политико-правовую жизнь в целом, по данной концепции, осуществляется на путях такого следования дао, которое скорее означает отказ от культуры и простое возвращение к естественности, нежели дальнейшее совершенствование общества, государства и законов на основе и с учетом каких-то позитивных требований дао.

Резко критиковал Лао-цзы всякого рода насилие, войны, армию. «Где побывали войска, — говорил он, — там растут терновник и колючки. После больших войн наступают голодные годы... Победу следует отмечать похоронной процессией».

Однако восхваляемое даосизмом недеяние означало вместе с тем и проповедь пассивности. Даосистской критике культуры и достижений цивилизации присущи черты консервативной утопии. Поворачиваясь спиной к прогрессу, Лао-цзы призывал к

патриархальной простоте минувших времен, к жизни в маленьких, разобщенных поселениях, к отказу от письменности, орудий труда и всего нового.

Эти аспекты даосизма существенно притупляли его критицизм по отношению к реально существовавшим социально-политическим порядкам.

Фундаментальную роль во всей истории этической и политической мысли Китая сыграло учение Конфуция (551—479 гг. до н. э.). Его взгляды изложены в книге «Лунь юй» («Беседы и высказывания»), составленной его учениками. На протяжении многих веков эта книга оказывала значительное влияние на мировоззрение и образ жизни китайцев. Ее заучивали наизусть дети, к ее авторитету апеллировали взрослые в делах семейных и политических.

Опираясь на традиционные воззрения, Конфуций развивал патриархально-патерналистскую концепцию государства. Государство трактуется им как большая семья. Власть императора («сына неба») уподобляется власти отца, а отношения правящих и подданных — семейным отношениям, где младшие зависят от старших. Изображаемая Конфуцием социально-политическая иерархия строится на принципе неравенства людей: «темные люди», «простолюдины», «низкие», «младшие» должны подчиняться «благородным мужам», «лучшим», «высшим», «старшим». Тем самым Конфуций выступал за аристократическую концепцию правления, поскольку простой народ полностью отстранялся от участия в управлении государством.

Правда, его политический идеал состоял в правлении аристократов добродетели и знания, а не родовой знати и богатых, так что предлагаемая им идеальная конструкция правления отличалась от тогдашних социально-политических реалий и благодаря этому обладала определенным критическим потенциалом. Но в целом для Конфуция и его последователей, несмотря на отдельные критические замечания и суждения, характерно скорее примиренческое и компромиссное, нежели критическое отношение к существовавшим порядкам. Вместе с тем присущее конфуцианству требование соблюдения в государственном управлении принципов добродетели выгодно отличает это учение как от типичной для политической истории Китая практики деспотического правления, так и от теоретических концепций, оправдывавших деспотическое насилие против подданных и отвергавших моральные сдержки в политике.

Будучи сторонником ненасильственных методов правления, Конфуций призывал правителей, чиновников и подданных строить свои взаимоотношения на началах добродетели. Этот призыв прежде всего обращен к правящим, поскольку соблюдение ими требований добродетели играет решающую роль и предопределяет господство норм нравственности в поведении подданных. Отвергая насилие, Конфуций говорил: «Зачем, управляя государством, убивать людей? Если вы будете стремиться к добру, то и народ будет добрым. Мораль благородного мужа (подобна) ветру; мораль низкого человека (подобна) траве. Трава наклоняется туда, куда дует ветер».

Основная добродетель подданных состоит, согласно Конфуцию, в преданности правителю, в послушании и почтительности ко всем «старшим». Политическая этика Конфуция в целом направлена на достижение внутреннего мира между верхами и низами общества и стабилизации правления. Помимо чисто моральных факторов он обращает внимание и на необходимость преодоления процессов поляризации богатства и бедности среди населения. «Когда богатства распределяются равномерно, — отмечал он, — то не будет бедности; когда в стране царит гармония, то народ не будет малочислен; когда царит мир (в отношениях между верхами и низами), не будет опасности свержения (правителя)». Отвергая бунты и борьбу за власть, Конфуций высоко оценивал блага гражданского мира.

Отрицательно относился Конфуций также и к внешним войнам, к завоевательным походам китайских царств друг против друга или против других народов («варваров»). Не отвергая в принципе сами гегемонистские претензии китайских правителей, Конфуций советовал им: «людей, живущих далеко и не подчиняющихся», необходимо «завоевать с помощью образованности и морали». «Если бы удалось их завоевать, — добавлял он, — среди них воцарился бы мир». Эти культуртрегерские и миротворческие мотивы в дальнейшем нередко использовались китайскими правителями в качестве морального прикрытия своих завоевательных акций и подчинения своей власти других народов.

Регулирование политических отношений посредством норм добродетели в учении Конфуция резко противопоставляется управлению на основе законов. «Если, — подчеркивал он, — руководить народом посредством законов и поддерживать порядок при помощи наказаний, народ будет стремиться уклоняться (от наказаний) и не будет испытывать стыда. Если же

руководить народом посредством добродетели и поддерживать порядок при помощи ритуала, народ будет знать стыд и он исправится».

В целом добродетель в трактовке Конфуция — это обширный комплекс этико-правовых норм и принципов, в который входят правила ритуала (ли), человеколюбия (жэнь), заботы о людях (шу), почтительного отношения к родителям (сяо), преданности правителю (чжун), долга (и) и т. д. Вся эта нормативная целостность, включающая в себя все основные формы социально-политического регулирования того времени, за исключением норм позитивного закона (фа), представляет собой единство моральных и правовых явлений.

Отрицательное отношение Конфуция к позитивным законам (фа) обусловлено их традиционно наказательным значением, их связью (на практике и в теоретических представлениях, в правосознании) с жестокими наказаниями.

Вместе с тем Конфуций не отвергал полностью значения законодательства, хотя, судя по всему, последнему он уделял лишь вспомогательную роль.

Существенную социально-политическую и регулятивную нагрузку в учении Конфуция несет принцип «исправления имен» (чжэ мин). Цель «исправления имен» — привести «имена» (т. е. обозначения социальных, политических и правовых статусов различных лиц и групп населения в иерархической системе общества и государства) в соответствие с реальностью, обозначить место и ранг каждого в социальной системе, дать каждому соответствующее ему имя, чтобы государь был государем, сановник — сановником, отец — отцом, сын — сыном, простолюдин — простолюдином, подданный — подданным.

Уже вскоре после своего возникновения конфуцианство стало влиятельным течением этической и политической мысли в Китае, а во II в. до н. э. было признано в Китае официальной идеологией и стало играть роль государственной религии.

Основатель моизма Мо-цзы (479—400 г. до н. э.) развивал идею естественного равенства всех людей и выступил с обоснованием договорной концепции возникновения государства, в основе которой лежит идея принадлежности народу верховной власти.

В этих целях он по-новому трактовал традиционное понятие «воля неба» и подчеркивал, что «небо придерживается всеобщей любви и приносит всем пользу». Всеобщность, присущая небу, которое играет в моизме роль образца и модели для человечес-

ких взаимоотношений, включает в себя признание равенства всех людей. «Небо не различает малых и больших, знатных и подлых; все люди — слуги неба, и нет никого, кому бы оно не выращивало буйволов и коз, не откармливало свиней, диких кабанов, не поило вином, не давало в изобилии зерно, чтобы (люди) почтительно служили небу. Разве это не есть выражение всеобщности, которой обладает небо? Разве небо не кормит всех?»

Следование небесному образцу Мо-цзы называл также «почитанием мудрости как основы управления». Важным моментом такого мудрого управления является умелое сочетание «наставления народа с наказаниями». Ссылаясь на примеры прошлого, Мо-цзы подчеркивал, что власть должна использовать не только насилие и наказание, но и нравственные формы воздействия на людей.

В поисках «единого образца справедливости» Мо-цзы выдвинул идею договорного происхождения государства и управления. В древности, говорил он, не было управления и наказания, «у каждого было свое понимание справедливости», между людьми царил вражда. «Беспорядок в Поднебесной был такой же, как среди диких зверей. Поняв, что причиной хаоса является отсутствие управления и старшинства, люди выбрали самого добродетельного и мудрого человека Поднебесной и сделали его сыном неба— Только сын неба может создавать единый образец справедливости в Поднебесной, поэтому в Поднебесной воцарился порядок».

Эта идея единой для всех справедливости и единой законодательной власти своим острием была направлена против произвола местных властей и сановников, против «больших людей — ванов, гунов», устанавливающих свои порядки, прибегающих к жестоким наказаниям и насилию, что, по смыслу договорной концепции Мо-цзы, противоречит всеобщему соглашению о верховной власти и ее прерогативе устанавливать единый и общеобязательный «образец справедливости».

Важное место в учении Мо-цзы занимает требование учета интересов простого народа в процессе управления государством. «Высказывания, — подчеркивает он, — должны применяться в управлении страной, исходить при этом из интересов простолюдинов Поднебесной». С этих позиций Мо-цзы адресовал конфуцианцам следующий упрек: «Их обширное учение не может быть правилом для мира. Они много размышляют, но не могут помочь простолюдинам». Мо-цзы энергично выступал за осво-

бождение низов общества от гнета, страданий и нищеты. В целом для его социального подхода к политико-правовым явлениям весьма характерно его пронизательное суждение о том, что «бедность — это корень беспорядков в управлении».

Основные идеи древнекитайского *легизма* изложены в трактате IV в до н. э. «Шан цзюнь шу» («Книга правителя области Шан»). Ряд глав трактата написан самим Гунсунь Яном (390—338 г. до н. э.), известным под именем Шан Ян. Этот видный теоретик легизма и один из основателей школы «законников» (фацзя) был правителем области Шан во времена циньского правителя Сяо-гуна (361—338 г. до н. э.).

Шан Ян выступил с обоснованием управления, опирающегося на законы (фа) и суровые наказания. Критикуя распространенные в его время и влиятельные конфуцианские представления и идеалы в сфере управления (приверженность старым обычаям и ритуалам, устоявшимся законам и традиционной этике и т. д.), Шан Ян замечает, что люди, придерживающиеся подобных взглядов, могут «лишь занимать должности и блюсти законы, однако они не способны обсуждать (вопросы), выходящие за рамки старых законов».

Представления легистов о жестоких законах как основном (если не единственном) средстве управления тесно связаны с их пониманием взаимоотношений между населением и государственной властью. Эти взаимоотношения носят антагонистический характер по принципу «кто кого»: «Когда народ сильнее своих властей, государство слабое; когда же власти сильнее своего народа, армия могущественна».

В целом вся концепция управления, предлагаемая Шан Яном, пронизана враждебностью к людям, крайне низкой оценкой их качеств и уверенностью, что посредством насильственных мер (или, что для него то же самое, — жестоких законов) их можно подчинить желательному «порядку». Причем под «порядком» имеется в виду полнейшее безволие подданных, позволяющее деспотической центральной власти мобильно и без помех манипулировать ими как угодно в делах внутренней и внешней политики.

Этому идеалу «законнического» государства совершенно чужды представления о каких-либо правах подданных по закону, об обязательности закона для всех (включая и тех, кто их издает), о соответствии меры наказания тяжести содеянного, об ответственности лишь за вину и т. д. По сути дела, закон выступает здесь лишь как голая приказная форма, которую можно запол-

нить любым произвольным содержанием (повелением) и снабдить любой санкцией. Причем законодатель, согласно Шан Яну, не только не связан законами (старыми или новыми, своими), но даже восхваляется за это: «Мудрый творит законы, а глупый ограничен ими».

Существенное значение в деле организации управления Шан Ян и его последователи наряду с превентивными наказаниями придавали внедрению в жизнь принципа коллективной ответственности. Причем этот принцип, согласно легистам, выходил за круг людей, охватываемых семейно-родовыми связями, и распространялся на объединение нескольких общин (дворов) — на так называемые пятидворки и десятидворки, охваченные круговой порукой. Внедренная таким путем система тотальной взаимослежки подданных друг за другом сыграла значительную роль в укреплении централизованной власти и стала существенным составным моментом последующей практики государственного управления и законодательства в Китае.

Легистские воззрения, кроме Шан Яна, разделяли и развивали многие видные представители влиятельной школы фацзя (Цзын Чань, Шэнь Бу-хай, Хань Фэй и др.). Взгляды этой школы, помимо «Шан цзюнь шу», изложены также в целом ряде других древнекитайских источников, в частности в главе «Ясные законы» сводного памятника «Гуань-цзы» (IV—III вв. до н. э.), в книге «Хань Фэй-цзы» — работе крупного теоретика легизма Хань Фэя (III в. до н. э.), в разделе «Рассматривать все по нынешнему времени» компендиума древнекитайской мысли «Люй-ши чунь цю» (III а до н. э.) и др.

Во всех этих произведениях с теми или иными вариантами отстаивается необходимость жестоких законов как средства управления.

В «Хань Фэй-цзы» предпринимается попытка легистской переинтерпретации ряда основополагающих понятий даосизма и конфуцианства (дао, ли, недеяние и т. д.).

Так, принцип недеяния правителя в толковании Хань Фэя предстает как таинственность, которой следует сокрыть от подданных механизм властвования. «Вообще идеал правления, — замечает он, — это когда подданные не могут постичь тайны управления». Отстаивая господство законов, Хань Фэй критиковал самовластных чиновников и называл их узурпаторами. Подобным узурпаторам, злоупотребляющим властью, он противопоставлял «умных и сведущих в законах людей», т. е. легистов.

В рамках легистской доктрины Хань Фэй выступал за дополнение законов искусством управления. Это, по существу, означало признание недостаточности одних лишь тяжелых наказаний в качестве средства управления. Отсюда и его частичная критика в адрес легистов Шан Яна и Шэнь Бу-хая: «Эти двое не совсем тщательно отработали законы и искусство управления».

Подобная критика крайних легистских представлений о насильии как единственном способе и критерии управления сочетается в учении Хань Фэя с попыткой наряду с наказательным законом учесть роль и иных регулятивных начал и принципов. Поэтому он, обращаясь к воззрениям даосистов и конфуцианцев, стремился к определенному сочетанию некоторых их идей с легистскими представлениями.

Ряд суждений о необходимости изменений законов в соответствии с изменившимися требованиями времени имеются в названной легистской работе «Рассматривать все по нынешнему времени». «Любой закон прежних правителей,— подчеркивал автор этого трактата,— был необходим в свое время. Время и закон развиваются не одинаково, и, пусть старые законы дошли до нас, все же копировать их нельзя. Поэтому следует выбирать из готовых законов прежних правителей (что нужно) и брать за образец то, чем они руководствовались при выработке законов».

Попытки исторического подхода к закону придавали легистской концепции в целом большую гибкость и содействовали ее приспособлению к нуждам политической практики и законодательного процесса. Одновременно, как мы видели, предпринимались попытки легистской переинтерпретации ряда идей даосизма и конфуцианства с целью использовать все идеологически влиятельные и регулятивно значимые концепции управления в интересах бюрократически-централизованной власти.

В результате всех этих усилий уже ко II в. до н. э. официальная государственная идеология в Древнем Китае совмещала в себе положения как легизма, так и конфуцианства, причем последнему нередко, по существу, отводилась роль привлекательного фасада и прикрытия. Подобный идейно-теоретический симбиоз различных концепций управления и правопонимания сыграл значительную роль во всем последующем развитии государства и права в Китае.

Глава 3. Политические и правовые учения в Древней Греции

§ 1. Общая характеристика

Государственность в Древней Греции возникает в начале I тысячелетия до н. э. в форме самостоятельных и независимых полисов — отдельных городов-государств, включавших наряду с городской территорией также и прилегающие сельские поселения.

Переход от первобытнообщинного строя к раннеклассовому обществу и политической форме организации общественной жизни сопровождался все более углублявшимся процессом социальной дифференциации населения и усилением борьбы между различными слоями общества — родовой знатью и обнищавшими общинниками, богатыми и бедными, свободными и рабами.

В этих условиях повсеместно в древнегреческих полисах разворачивается ожесточенная борьба за власть, которая находит свое концентрированное выражение в борьбе за учреждение одной из соответствующих форм правления — аристократии (власти старой или новой знати, привилегированных, «лучших»), олигархии (власти богатых и имущих) или демократии (власти народа, т. е. всех взрослых свободных уроженцев данного полиса).

В результате этой борьбы к VI—V вв. до н. э. в разных полисах более или менее прочно устанавливается и развивается соответствующая форма правления, в частности демократия в Афинах и Абдерах, олигархия в Фивах и Мегарах, близкая к аристократии (с пережитками царского и военно-лагерного правления) в Спарте и т. д. Нередко в тех или иных полисах (характерный пример — Сиракузы в V в. до н. э.) на более или менее длительное время устанавливалась тирания.

Эти процессы нашли свое отражение и теоретическое осмысление в политических и правовых учениях Древней Греции.

В истории возникновения и развития древнегреческой политико-правовой мысли более или менее отчетливо выделяются три периода. Ранний период (IX—VI вв. до н. э.) связан со временем возникновения древнегреческой государственности. В этот период наблюдается заметная рационализация политико-правовых представлений (в творчестве Гомера, Гесиода и осо-

бенно — знаменитых «семи мудрецов») и формируется философский подход к проблемам государства и права (Пифагор и пифагорейцы, Гераклит). Второй период (V — первая половина IV в. до н. э.) — это время расцвета древнегреческой философской и политико-правовой мысли, нашедшего свое выражение в учениях Демокрита, софистов, Сократа, Платона и Аристотеля. Третий период (вторая половина IV—II в. до н.э.) — период эллинизма, время начавшегося упадка древнегреческой государственности, подпадения греческих полисов под власть сперва Македонии, а затем и Рима. Воззрения этого периода представлены в учениях Эпикура, стоиков и Полибия.

Возникнув в условиях деления людей на свободных и рабов, античная политико-правовая мысль оформилась и развивалась как идеология свободных. Свобода — фундаментальная ценность, главная цель усилий и основной предмет забот древнегреческой политической теории и практики. Это, конечно, была не всеобщая, а ограниченная свобода: рабы были вне этой свободы. Не были они и субъектами той политики (полисной жизни), которая представляла собой форму жизни только свободных людей, полноправных членов полисного коллектива, граждан полиса.

Политика и связанные с нею практические и духовные занятия выступают здесь как дело свободы и сфера усилий свободных людей, а труд (и прежде всего — труд физический) — как удел рабов. Вся производственно-трудовая сфера, как и сфера семьи, находится, по тогдашним представлениям, в принципе вне сферы свободы и, следовательно, вне политики как отношений свободы. Отношения господина и раба, главы семьи и остальных ее членов как отношения господства и подчинения трактуются как неполитические отношения. С этим связано и традиционное противопоставление эллинской полисной (политической) формы жизни деспотическому правлению у «варваров».

В процессе развития древнегреческой политической и правовой мысли ранние, во многом мифологические представления (Гомер и Гесиод) постелено уступали место формирувавшемуся философскому подходу («мудрецы», Пифагор, Гераклит, Демокрит), рационалистическим интерпретациям (софисты), логико-понятийному анализу (Сократ, Платон) и, наконец, зачаточным формам эмпирико-научного (Аристотель) и историко-политического (Полибий) исследования государства и права.

В эпоху эллинизма, в условиях потери древнегреческими полисами своей независимости и переоценки прежних ценностей, безусловная ценность нравственного целого, полиса и коллективной полисной (политической) жизни ставится под сомнение с позиций индивидуалистической этики, духовной свободы отдельного человека, его моральной автономии (эпикуреизм, стоицизм). С этих позиций критикуется и в принципе отвергается прежнее деление людей на свободных и рабов. Свобода трактуется здесь не как социально-политическое, а как духовное явление, и на этой основе провозглашается великий принцип всеобщей свободы и равенства людей по законам природы и естественному праву.

§ 2. Политико-правовая мысль раннего периода (IX—VI вв. до н. э.)

Древние мифы уже отчасти в орфической поэзии, а затем все более отчетливо в поэмах Гомера и Гесиода теряют свой сакральный характер и начинают подвергаться этической и политико-правовой интерпретации. Согласно их трактовке, борьба богов за власть над миром и смена верховных богов (Уран — Крон — Зевс) сопровождалась сменой принципов их правления и властвования, что проявлялось не только во взаимоотношениях между самими богами, но и в их отношениях к людям, во всем порядке, формах и правилах земной общественной жизни.

В русле такой интерпретации сложилось влиятельное и воспринятое также многими последующими древнегреческими мыслителями представление о том, что утверждение начал справедливости, законности и полисной жизни связано с установлением власти богов-олимпийцев во главе с Зевсом.

Так, в поэмах Гомера (его жизнь и творчество относятся к VIII в. до н. э., а описываемые в «Илиаде» и «Одиссее» события — к XIII в до н. э.), на которых воспитывалась в дальнейшем вся Эллада, Зевс в нравственно-правовой плоскости выступает как верховный заступник всеобщей справедливости (дикэ), сурово карающий тех, кто творит насилие и неправый суд.

Употребляемые Гомером понятия «дикэ» (справедливость) и «темис» (обычай, обычное право) весьма существенны для характеристики правопонимания в ту героическую эпоху греческого строя (конец II — начало I тысячелетия до н. э.), которое принято называть «гомеровским обществом», «гомеровской Грецией».

Справедливость (дике) выступает у Гомера в качестве основы и принципа сложившегося обычая, обычного права (темис); обычное же право (темис) есть известная конкретизация вечной справедливости (дике), ее присутствие, проявление и соблюдение в отношениях между людьми, да и во взаимоотношениях самих богов.

Представляет интерес и то обстоятельство, что причитающаяся каждому (богу или человеку) по справедливости и обычаю *честь* передается Гомером с помощью слова *тиме*. У каждого (бога или героя) своя честь (тиме) и, следовательно, свое индивидуальное право-притязание.

Идеи права и справедливого общественного устройства приобретают еще большее значение в поэмах Гесиода (VII в. до н. э.) «Теогония» и «Труды и дни». Боги в его толковании выступают как олицетворение различных нравственно-правовых принципов и сил.

Так, по «Теогонии» Гесиода, от брака Зевса (олицетворения всего совершенного) и Фемиды (олицетворения вечного естественного порядка) рождаются две дочери-богини: Дике (справедливость) и Эвномия (благозаконие). Дике охраняет естественно-божественную справедливость и карает неправду. Эвномия же обозначает божественный характер начал законности в общественном устройстве, глубинную внутреннюю связь законности и полисного устройства.

В поэме «Труды и дни» Гесиод, отстаивая идеалы патриархального (догосударственного) строя, освещает смену пяти «веков» (эпох) в жизни людей: «золотого», «серебряного», «медного» веков, века «полубогов-героев» и, наконец, современного ему «железного века». Люди «золотого века» (при правлении Крона) жили счастливо, не зная ни трудов, ни забот. Непокорных богам людей «серебряного века» уничтожил Зевс. Воинственные люди «медного века» сами уничтожили себя во взаимных распрях. В злых войнах и кровавых битвах погиб и благородный род полубогов-героев «четвертого века» (эпоха Геракла и троянской войны).

В мрачных красках рисует Гесиод жизнь людей последнего, «железного века», сетуя на тяжкий труд людей этого поколения, на господство зла и насилия в человеческих отношениях, порчу нравов, отсутствие правды, подмену права силой и кулаком.

Характерные для поэмы Гомера и Гесиода попытки рационализации представлений об этическом, нравственно-правовом порядке в человеческих делах и отношениях получают дальней-

шее развитие в творчестве так называемых семи мудрецов Древней Греции (VII—VI вв. до н. э.). К ним обычно причислялись Фалес, Питтак, Периандр, Биант, Солон, Клеобул и Хилон.

Мудрецы настойчиво подчеркивали основополагающее значение господства справедливых законов в полисной жизни. Некоторые из них, будучи правителями или законодателями, приложили немало усилий для практической реализации своих политико-правовых идеалов. Соблюдение законов, согласно Бианту, Хилону, Питтаку, Солону и другим древнегреческим мудрецам, существенная отличительная черта благоустроенного полиса. Так, наилучшим государственным устройством Биант считал такое, где граждане боятся закона в той же мере, в какой боялись бы тирана.

«Повинуйся законам» — призыв спартамца Хилона, автора знаменитого положения «Познай самого себя», начертанного на храме Аполлона в Дельфах и сыгравшего заметную роль в истории древнегреческой мысли. Лучшим полисом Хилон считал тот, где граждане слушаются законов более, чем ораторов.

К числу «семи мудрецов» относился и Солон (ок. 638—559 г. до н. э.) — знаменитый афинский реформатор, государственный деятель и законодатель. В обстановке острой политической борьбы между афинским демосом и знатью, между богатыми и бедными, должниками и кредиторами Солон оказался той компромиссной фигурой, которой одинаково доверяли борющиеся стороны. Он был избран первым архонтом и наделен широкими полномочиями «посредника» между враждующими силами, «устроителя» полисного порядка и законодателя. Взяв государственные дела в свои руки, Солон издал новые законы (в 594 г. до н. э.) и довольно существенно реформировал социально-политический строй афинского полиса.

Солон произвел отмену частных и государственных долгов — так называемую сисахфию (стряхивание бремени). Упразднив кабалу за прошлые долги, он запретил и на будущее обеспечение ссуды личной кабалой. В соответствии с различием в имущественном положении афинского населения он разделил его на четыре класса: пентакосиомедимнов, всадников, зевгитов и фетов. Представителям первых трех классов был, по законодательству Солона, открыт доступ ко всем государственным должностям, феты могли участвовать лишь в народном собрании и судах. Вновь учрежденный Совет четырехсот (по 100 членов от каждой из четырех афинских фил) в заметной мере подорвал главенствующую роль ареопага, бывшего оплотом аристократии.

Введенная Солоном умеренная цензовая демократия была пронизана идеей компромисса знати и демоса, богатых и бедных. В своих элегиях Солон открыто признавал нежелание потворствовать чрезмерным притязаниям одной из сторон в ущерб другой. О своей «срединной» позиции между борющимися силами он говорил: «Я, точно волк, вертелся среди стаи псов». Имея в виду взаимовражду знати и демоса, Солон замечает: «А я меж ними, как на спорном поле столб, стал на меже».

Государство, по Солону, нуждается прежде всего в законном порядке: беззаконие и междуусобица — наибольшее зло, порядок и закон — самое большое добро для полиса. Представляет интерес характеристика Солоном закона (и власти закона) как сочетания права и силы, причем речь идет именно об официальной силе полиса, а не о фактической силе борющихся сторон или частных лиц.

С идеей необходимости преобразования общественных и политико-правовых порядков на философских основах в VI—V вв. до н. э. выступили **Пифагор** (580—500 г. до н. э.), пифагорейцы (Архит, Лизис, Филолай и др.), **Гераклит** (530—470 г. до н. э.). Критикуя демократию, они обосновывали аристократические идеалы правления «лучших» — умственной и нравственной элиты.

Пифагор, будучи уроженцем острова Самос, покинул его, когда к власти там пришел тиран Поликрат, и переселился в Великую Грецию (Южную Италию). Здесь сначала в Кротоне, а потом и во многих других полисах Южной Италии и остальной Греции под влиянием его учения стали возникать пифагорейские гетерии — аристократические по своему духу тайные философско-политические союзы. В конце VI в. до н. э. пифагорейские союзы в полисах Южной Италии были разгромлены сторонниками демократии. Некоторым италийским пифагорейцам удалось бежать в другие греческие полисы и продолжить свою деятельность.

Определяющую роль во всем мировоззрении пифагорейцев, носившем во многом мистический характер, играло их учение о числе. Число, по их представлениям, это начало и сущность мира. Исходя из этого, они пытались выявить цифровые (математические) характеристики, присущие нравственным и политико-правовым явлениям. При освещении проблем права и справедливости пифагорейцы первыми начали теоретическую разработку понятия «**равенство**», столь существенного для

понимания роли права как равной меры при регулировании общественных отношений.

Справедливость, согласно пифагорейцам, состоит в воздаянии равным за равное.

Согласно пифагорейцам, люди в своих многообразных взаимных отношениях должны придерживаться соответствующего вида справедливости. Причем смысл справедливости как равного воздаяния за равное варьируется в зависимости от характера тех конкретных отношений, в которых оказываются люди. С этим связаны вариации и самой «надлежащей меры», надлежащего способа обращения.

Идеалом пифагорейцев является полис, в котором господствуют справедливые законы. После божества, учил Пифагор, более всего следует уважать родителей и законы, повинаясь им по убеждению, а не внешне и притворно. Законопослушание пифагорейцы считали высокой добродетелью, а сами законы — большой ценностью. Причем они, критикуя склонность к законодательным нововведениям, расценивали как «хорошее дело» пребывание «в отцовских обычаях и законах, даже если бы они были немного хуже других».

Наихудшим злом пифагорейцы считали анархию (безвластие). Критикуя анархию, они отмечали, что человек по своей природе не может обойтись без руководства, начальства и надлежащего воспитания.

Пифагорейские представления о том, что человеческие отношения могут быть очищены от распри и анархии и приведены в надлежащий порядок и гармонию, в дальнейшем вдохновляли многих приверженцев идеального строя человеческой жизни.

Автором одной из таких идеальных моделей полиса был Фалей Халкедонский, который утверждал, что всякого рода внутренние беспорядки возникают из-за вопросов, касающихся собственности. Чтобы достигнуть совершенного устройства полисной жизни, необходимо, согласно Фалею, уравнивать земельную собственность всех граждан.

Проект идеального полисного устройства выдвинул (во второй половине V в. до н. э.) и неопифагореец Гипподам. По его проекту, население государства должно насчитывать 10 000 граждан, которые делятся на три класса — ремесленников, земледельцев и воинов. Все магистраты избираются народом, т. е. перечисленными тремя классами, вне которых остаются рабы, иностранцы и все те, кто не является «гражданином».

Территория государства тоже делится на три части — священную, общественную и частную. Доходы с первой части территории идут на нужды установленного в полисе религиозного культа, со второй части — на нужды воинов (защитников государства), третья же часть территории находится в частном владении земледельцев.

Этот жанр политико-правовой литературы — выдвижение проектов наилучшего строя — в дальнейшем получил широкое распространение как в период расцвета древнегреческой мысли (платоновские проекты идеального устройства государства), так и в период эллинизма (идеальные общественные устройства без рабства и частной собственности в проектах Эвгемера «Священная хроника» и Ямбула «Государство солнца», относящихся к III в. до н. э.).

Заметное место в истории античной мысли занимает учение Гераклита. Политико-правовые воззрения Гераклита тесно связаны с его общефилософскими положениями. Хотя мышление, согласно Гераклиту, присуще всем, однако большинство людей не понимают всеобщего логоса (всеуправляющего разума), которому необходимо следовать. Исходя из этого, Гераклит различает мудрых и неразумных, лучших и худших. Нравственно-политическая оценка людей является у него следствием меры интеллектуального постижения ими логоса.

Социально-политическое неравенство оправдывается им также как неизбежный, правомерный и справедливый результат всеобщей борьбы. «Война — отец всего и всего царь; одним она определила быть богами, другим — людьми; одних она сделала рабами, других — свободными».

Жизнь полиса и его законы должны, по Гераклиту, следовать логосу. «Ведь все человеческие законы питаются единым божественным, который простирает свою власть, насколько желает, всему довлеет и над всем одерживает верх». Божественный закон как источник человеческого закона — это то же самое, что обозначается в других случаях как логос, разум, природа. Имея в виду именно эту разумную природу закона полиса, Гераклит подчеркивал, что народ должен сражаться за закон, как за свои стены. Своеволие же следует гасить скорее, чем пожар.

Критикуя демократию, где правит толпа и нет места лучшим, Гераклит выступал за правление лучших «Один для меня, — говорил он, — десять тысяч, если он — наилучший». В другом его афоризме утверждается: «И воле одного повиновение —

закон». Мысль Гераклита состоит в том, что для формирования и принятия закона вовсе не обязательно всеобщее одобрение на народном собрании: главное в законе — его соответствие всеобщему логосу, понимание чего одному (лучшему) более доступно, чем многим.

Аристократический характер воззрений Пифагора и Гераклита существенно отличался от идеологии старой знати (аристократии крови).

Во времена пифагорейцев и Гераклита (VI — начало V в. до н. э.) господству старой родовой аристократии был нанесен смертельный удар выступившими повсеместно на арену активной политической жизни новыми социальными силами (влиятельными богачами, торговцами, ремесленниками, низами демоса). В этих условиях перед сторонниками аристократии возникла актуальная проблема переоценки ценностей, поиска новой формулы аристократии, концепции новой аристократии.

Принципиально общим для подходов Пифагора и Гераклита, оказавших заметное влияние на последующих мыслителей (Сократа, Платона и др.), является выбор ими интеллектуального (логико-философского, научно-математического — словом, духовного, а не природного) критерия для определения того, что есть «лучший», «благородный», «добронравный» и т. п. (все это — тогдашние синонимы «аристократа»). Этот концептуальный переход от предопределенной природой (по принципу рождения) аристократии крови к аристократии духа (знания и нравственных достоинств) был существен, поскольку благодаря такой модернизации понятия «аристократ» аристократия из естественно замкнутой касты как бы становилась открытым классом, доступ в который был поставлен в зависимость от личных достоинств и усилий каждого. Подобное обновление и расширение формулы аристократии явно расходилось со староаристократической идеологией.

В этой связи весьма показательна позиция такого типичного сторонника правления аристократов крови, как поэт Феогнид Мегарский (II половина VI в. — начало V в. до н. э.). Его элегии пронизаны восхвалением благородных по крови, старой знати. Их как «добрых» поэт противопоставлял всем остальным — ненавистным ему «худым». Благородство, по Феогниду, обусловлено (у людей и у животных) именно происхождением.

Государство, где от правления отстранены аристократы и к власти пришел демос, Феогнид сравнивал с неуправляемым

§ 3. Период расцвета древнегреческой политико-правовой мысли 43
(V — первая половина IV в. до н. э.)

кораблем. Он готов «испить черной крови» «худых», лишь бы вновь установилась столь желанная ему былая власть «благородных».

§ 3. Период расцвета древнегреческой политико-правовой мысли (V — первая половина IV в. до н. э.)

Развитию политико-правовой мысли в V в. в значительной мере содействовало углубление философского и социального анализа проблем общества, государства, политики и права.

У Демокрита (ок. 460—370 г. до н. э.) встречается одна из первых попыток рассмотреть возникновение и становление человека, человеческого рода и общества как часть естественного процесса мирового развития. В ходе этого процесса люди постепенно под влиянием нужды, подражая природе и животным и опираясь на свой опыт, приобрели все свои основные знания и умения, необходимые для общественной жизни.

Таким образом, человеческое общество появляется лишь после долгой эволюции как результат прогрессивного изменения исходного природного состояния. В этом смысле общество, полис, законодательство созданы искусственно, а не даны по природе. Однако само их происхождение представляет собой естественно-необходимый, а не случайный процесс

Правильно понятый характер связи искусственного с естественным является, согласно Демокриту, критерием справедливости в этике, политике, праве. В этом смысле он считает несправедливым все то, что противоречит природе.

В государстве, по Демокриту, представлены общее благо и справедливость. Интересы государства превыше всего, и заботы граждан должны быть направлены к его лучшему устройству и управлению. «Ибо хорошо управляемое государство, — подчеркивал он, — есть величайший оплот: в нем все заключается и, когда оно сохраняется, все цело, а погибает оно, с ним вместе и все гибнет».

Для сохранения государственного единства Демокрит требует единения граждан, их взаимного сочувствия, взаимопомощи, взаимозащиты и братства. Гражданская война расценивается им как бедствие для обеих враждующих сторон.

Этим положениям о единении граждан и социально-политическом мире в полисе созвучны восхваление им надлежащей меры в имущественных отношениях, критика излишеств и недостатков.

«Бедность в демократии, — говорил Демокрит, — настолько же предпочтительнее так называемого благополучия граждан при царях, насколько свобода лучше рабства».

Наряду с этим высказыванием в защиту демократии, в учении Демокрита имеется немало суждений в пользу аристократии духа. «Глупцам, — утверждал он, — лучшее повиноваться, чем повелевать. По самой природе управлять свойственно лучшему. Тяжело находиться в повиновении у худшего. Приличие требует подчинения закону, власти и умственному превосходству». Лучшие, по Демокриту, это не старая знать и не богачи, но все те, кто обладает высокими умственными и нравственными качествами.

Считая искусство управления государством наивысшим из всех искусств, Демокрит утверждал, что дурные граждане не достойны почетных должностей из-за своей небрежности, глупости и наглости. Он сетовал на то, что даже хорошие правители «при ныне существующем порядке управления», т. е. при демократии, испытывают несправедливости от управляемых из-за ответственности перед ними.

Законы, по Демокриту, призваны обеспечить благоустроенную жизнь людей в полисе, но чтобы действительно достигнуть этих результатов, необходимы соответствующие усилия и со стороны самих людей, их повиновение закону. Законы, собственно, нужны для обычных людей для того, чтобы обуздать присущие им зависть, раздоры, взаимное причинение вреда. С этой точки зрения мудрому человеку подобные законы не нужны. «Не следует мудрецу повиноваться законам, но (дблжно) жить свободно». Для мудрого человека и хорошей души отечество — весь мир: при всяком государственном строе он будет жить справедливо и сохранит «хорошее расположение духа» (эвтюмию), являющееся целью жизни. Достижение эвтюмии вообще требует, по Демокриту, воздерживаться от многоделанья в частной и общественной жизни.

Вовлечение политико-правовой темы в круг широкого обсуждения связано с именами софистов, выступивших в V в. до н. э. в условиях укрепления и расцвета античной демократии. Наименование «софист» происходит от слова «софос» (мудрый). Софисты были платными учителями мудрости, в том числе и в вопросах государства и права. Постепенно слова «софист», «софистика» и т. д. приобрели одиозное звучание в связи с присущим многим софистам стремлением обязательно выиграть спор, хотя бы с помощью словесных ухищрений и логических переделжек.

Но софисты — это не только ловкие и лукавые спорщики. Многие из них были выдающимися просветителями своей эпохи, глубокими и смелыми новаторами в области философии, логики, гносеологии, риторики, этики, политики и права.

Софисты не составляли какой-то единой школы и развивали различные философские, политические и правовые взгляды. Уже в древности различали два поколения софистов: старших (Протагор, Горгий, Продик, Гиппий, Антифонт и др.) и младших (Фрасимах, Калликл, Ликофрон и др.) софистов. Многие из старших софистов придерживались в целом демократических воззрений. Среди младших софистов наряду со сторонниками демократии встречаются приверженцы и иных форм правления (аристократии, тирании).

Славой многознающего софиста, великого спорщика и блестящего оратора пользовался Протагор (481—411 г. до н. э.).

Основное положение Протагора, разделявшееся многими софистами, звучит так: «Мера всех вещей — человек, существующих, что они существуют, а несуществующих, что они не существуют». Из этого положения Протагор делал выводы о правомерности и справедливости демократического строя.

В этой связи показательна его интерпретация мифа о появлении человека и возникновении человеческого сообщества. По версии Протагора, дары Прометея (умение обращаться с огнем, приобщение к знанию и т. д.) и Зевса («стыд и правда», умение жить сообща) достались всем людям. Тем самым Протагор в принципе признавал равенство всех людей — по их одинаковой причастности к мудрости, добродетелям и искусству государственной жизни.

Демократическая идея Протагора и вместе с тем максима его политико-правовой концепции состоят в том, что существование государства предполагает причастность всех его членов к человеческой добродетели, к которой он относит справедливость, рассудительность и благочестие.

Добродетели, необходимые в делах домашних и государственных, можно приобрести старанием и обучением. В этом — важный государственный смысл воспитания членов полиса в духе гражданских добродетелей.

Горгий (ок. 483—375 г. до н. э.) был наряду с Протагором одним из наиболее знаменитых софистов.

Высоко оценивая достижения человеческой культуры, Горгий относит к их числу и «писанные законы, этих стражей

справедливости». Писанный закон — искусное человеческое изобретение, т. е. нечто искусственное. От «писаного закона» Горгий отличал неписаную «справедливость», которая характеризуется им как «сущность дел», «божественный и всеобщий закон». Это не означает, однако, наличия между ними резкого расхождения и противоположности. Будучи приверженцем писаных законов, Горгий вместе с тем саму справедливость ставит по ценности выше их.

Высоко оценивал Горгий благо мира, который, по его выражению, является «другом всего прекрасного и хорошего». В своей «Олимпийской речи», произнесенной в Олимпии примерно в 408 г. до н. э., когда шла внутригреческая Пелопоннесская война, Горгий призвал всех эллинов к единению и миру. Советуя грекам прекратить свою внутреннюю вражду, он убеждал их сражаться не между собой, а совместно против «варваров».

Гиппий из Элиды (460—400 гг. до н. э.) первым среди софистов в духе естественно-правового учения резко противопоставил природу (фюсис) и полисный закон (номос). Природа (природа вещей) предстает в трактовке Гиппия в качестве того истинного, естественного права, которое противостоит ошибочному, искусственному, полисному закону. Обращаясь к своим собеседникам-эллинам, гражданам различных полисов, Гиппий говорит: «Люди, собравшиеся здесь! Я считаю, что вы все тут родственники, свойственники и сограждане — по природе, а не по закону: ведь подобное родственно подобному по природе, закон же, властвуя над людьми, принуждает ко многому, что противно природе».

Естественно-правовые представления развивал (около 400 г. до н. э.) и софист Антифонт. Обосновывая положение о равенстве всех людей по природе, он ссылается на то, что у всех людей — эллинов и варваров, благородных и простых — одни и те же естественные потребности. Неравенство же людей проистекает из человеческих законов, а не из природы. «По природе, — говорит Антифонт, — мы все во всех отношениях равны, притом (одинаково) и варвары, и эллины. Здесь уместно обратить внимание на то, что у всех людей нужды от природы одинаковы».

Различая «законы полиса» и «законы природы» (естественное право), Антифонт отдает явное предпочтение вторым. Он отмечал, что «многие (предписания, признаваемые) справедливыми по закону, враждебны природе (человека)». Даже полезные установления закона — суть оковы для человеческой природы, веления же природы приносят человеку свободу.

§ 3. Период расцвета древнегреческой политико-правовой мысли 47
(V — первая половина IV в. до н. э.)

Воспитание людей в духе требований природы Антифонт расценивал в качестве необходимого условия достижения единства граждан в вопросе о государственных порядках и законах. Фрасимах из Халкедона был одним из самых ярких и знаменитых софистов младшего поколения.

Политика, по Фрасимаху, область проявления человеческих сил и интересов, сфера человеческого, а не божественного действия.

Реальный критерий практической политики и принцип властвования Фрасимах видел в выгоде сильнейшего. Ему принадлежат также слова: «Справедливость, утверждаю я, это то, что пригодно сильнейшему».

В каждом государстве, пояснял Фрасимах свою мысль, власть устанавливает законы в свою пользу: демократия — демократические законы, тирания — тиранические и т. д. Установив подобные законы, власти объявляют их справедливыми. Обладание властью дает большие преимущества. Несправедливость в политических отношениях оказывается целесообразнее и выгоднее справедливости.

Высмеивая наивный, с его точки зрения, подход Сократа к практической политике с нравственными мерками, Фрасимах говорил: «Справедливость и справедливое — в сущности это чужое благо, это нечто, устраивающее сильнейшего, правителя, а для подневольного исполнителя это чистый вред, тогда как несправедливость — наоборот: она правит, честно говоря, простотами, а потому и справедливыми людьми».

Позиция Фрасимаха, как это видно из приведенных положений, по существу своему направлена не на оправдание какой-то одной определенной формы власти (например, правления рабовладельческой знати) или критику другой (скажем, демократии): ведь во всех формах государства, по его представлениям, дело обстоит одинаково и понятие «сильнейшие» одинаково характеризует правителей всех форм.

Фрасимах, таким образом, отметил роль насилия в деятельности государства, авторитарный характер политики и закона и, кроме того, высказал ту мысль, что и в области нравственности господствуют представления тех, в чьих руках находятся сила и государственная власть.

Нравственные основы политики отвергал и софист Пол Агригентский, ученик Горгия. Его интересовали прежде всего опыт практической политики, эмпирическая реальность государственной жизни. Поскольку в отношениях между людьми все

равно нет справедливости, то лучше, говорил Пол, самому творить несправедливость, реализуя свои желания и цели, чем претерпевать несправедливость от других. Лучше быть тираном, чем его жертвой. И с этих позиций он в принципе оправдывал произвол тирана — «свободу делать в городе, что сочтешь нужным, — убивать, отправлять в изгнание — одним словом, поступать, как тебе вздумается».

Сторонником аристократического правления был, согласно сообщению Платона, молодой афинский аристократ и софист Калликл. Он резко противопоставил естественное право полисным законам и общепринятым обычаям. «По-моему, — говорил он, — законы как раз и устанавливают слабосильные, а их большинство. Ради себя и собственной выгоды устанавливают они законы, расточая и похвалы, и порицания».

По природе же, утверждал Калликл, справедливо то, что лучший выше худшего и сильный выше слабого. Повсюду (среди животных, людей, государств и народов) природный признак справедливости, по его мнению, таков: сильный повелевает слабым и стоит выше слабого. С позиций такого закона природы и естественного права силы Калликл критиковал демократические законы и обычаи и лежащий в их основе принцип равноправия граждан.

Софист Ликофрон характеризовал государственное общение как результат договора людей между собой о взаимном союзе. Также и закон в его трактовке оказывается простым договором, «просто гарантией личных прав». «Личные права» человека Ликофрон считал тем естественным правом, для гарантирования которого, по его договорной теории, и было заключено людьми соглашение о создании государственной общности. В основе этой концепции лежит представление о естественном равенстве людей (и равенстве их «личных прав»). Отрицая неравенство людей по природе, Ликофрон расценивал благородство происхождения как «пустой звук».

Другой софист младшего поколения **Алкидам Элейский** (I половина IV в. до н. э.), ученик Горгия, развивал мысль о равенстве всех людей, включая и рабов. Ему приписываются следующие знаменательные слова: «Божество создало всех свободными, а природа никого не сотворила рабом».

Принципиальным критиком софистов был **Сократ** (469—399 гг. до и. э.) — одна из интереснейших и популярнейших фигур в духовной истории человечества. Уже при жизни он был признан дельфийской пифией мудрейшим из всех людей. Споря

§ 3. Период расцвета древнегреческой политико-правовой мысли 49
(V — первая половина IV в. до н. э.)

с софистами, Сократ вместе с тем воспринял ряд их идей и по своему развил начатое ими просветительское дело.

Отвергая нравственный и гносеологический релятивизм и субъективизм софистов, их апелляции к освобожденной от этических начал силе, Сократ занимался поисками рационального, логически-понятийного обоснования объективного характера этических оценок, нравственной природы государства и права. Обсуждение морально-политической проблематики Сократ поднял на уровень понятий и дефиниций. Тем самым закладывались начала собственно теоретического исследования в названной области.

Как и софисты, Сократ различал естественное право и закон полиса, но в отличие от них он считал, что и естественное право, и полисный закон восходят к разумному началу. Своим понятийным подходом Сократ стремился отразить и сформулировать именно эту разумную природу нравственных, политических и правовых явлений. На этом пути он пришел к выводу о тождестве разумного, справедливого и законного.

Сократ был принципиальным сторонником законности. Положение Сократа о совпадении законного и справедливого и восхваление законности имели в виду скорее разумное, желательное состояние дел, нежели реально существовавшее. Правильные представления о законном и справедливом, добродетелях и благе можно составить лишь на основе знаний, а подлинное знание предмета есть понятие о нем, мысль. Различные взгляды на нравственность, право и политику, а также государственно-правовую практику (и не только демократическую, но также олигархическую, тираническую, аристократическую) Сократ критикует как ошибочные отступления от истинных (т. е. своих теоретико-понятийных) представлений.

Теоретическая позиция Сократа не тождественна тем или иным практически существовавшим в его времена политическим порядкам. Это, однако, не означает, что у Сократа не было определенных социально-политических симпатий или антипатий. Так, в качестве благоустроенных государств, управляемых хорошими законами, Сократ расценивал аристократические Спарту и Крит, умеренно-олигархические в то время Фивы и Мегары. Отрицательно Сократ относился к «крайней» демократии в родном полисе, при господстве которой Афины потерпели поражение от Спарты и потеряли свои ведущие позиции во всей Элладе. Если, говорил Сократ, невозможно исполнять «установления предков», то по крайней мере следует подражать «тем,

которые в настоящее время считаются первыми», т. е. Спарте. Основные отступления сложившихся в Афинах общественно-политических порядков от разумных начал Сократ видел в тяге своих сограждан к стяжательству и в некомпетентности демократического правления.

Править должны знающие. Это требование, резюмирующее идеальные представления Сократа о разумно-справедливых началах государства и права, относится ко всем политическим формам: «Цари и правители не те, которые носят скипетры, не те, которые избраны известными вельможами, и не те, которые достигли власти посредством жребия или насилием, обманом, но те, которые умеют править».

Подобный политический идеал правления знающих критически расходился с принципами как демократии, так и родовой аристократии, олигархии и тирании. Особо резко критиковал Сократ тиранию.

В плане практической политики сократовский идеал означал правление знающих, т. е. обоснование принципа компетентного правления, а в плане теоретическом — попытку выявить и сформулировать нравственно-разумную основу и сущность государства.

Последовательно придерживаясь своих представлений о справедливости, законности и разумном правлении, Сократ неоднократно сталкивался с властями (и при демократии, и при правлении тридцати тиранов), которые, естественно, стремились пресечь его влиятельную оппозицию и довольно популярную критику. Но ему все же пришлось испытать свою чашу яда.

В 399 г. до н. э. видные деятели вернувшейся к власти демократии выдвинули против семидесятилетнего Сократа обвинение в безбожии, нарушении отечественных законов и разращении молодежи. Осужденный на смерть, Сократ остался верен своим принципам — не нарушать законов, не отвечать несправедливостью на несправедливость — и отказался от подготовленного его друзьями побега из тюрьмы.

Учение Сократа, его жизнь и смерть не только произвели большое впечатление на его современников и учеников, но и оказали заметное влияние на всю последующую историю философской и политической мысли.

Влияние Сократа сказывается в таких высших достижениях греческой политико-правовой мысли, как политическая философия Платона и политическая наука Аристотеля.

§ 3. Период расцвета древнегреческой политико-правовой мысли 51
(V — первая половина IV в. до н. э.)

Платон (427—347 гг. до н. э.) — один из величайших мыслителей не только античности, но и во всей истории философии, политических и правовых учений.

Платон происходил из очень знатного афинского рода. В молодости (407—399 гг. до н. э.) был слушателем и учеником Сократа, оказавшего на него огромное влияние. После смерти Сократа Платон вместе с другими учениками казненного философа покинул Афины. Он побывал в Мегарах, а затем много путешествовал, посетив Египет, Южную Италию и Сицилию. Вернувшись в Афины, Платон в 387 г. до н. э. приобрел рошу в зеленой окраине города, носившей имя героя Академа, и основал здесь знаменитую Академию, которой руководил до конца жизни. Академия просуществовала почти целое тысячелетие (до 529 г. н. э.).

Воззрение Платона заметно изменялись на протяжении его долгого творческого пути. Так, в его ранних диалогах, называемых «сократическими» («Апология Сократа», «Протагор», «Критон» и др.), в целом доминируют взгляды, метод и подход Сократа — рационализм; поиски общих понятий, обнимающих собой многообразие эмпирических явлений; углубленный интерес к моральной проблематике и т. п. Собственно платоновское учение об идеях появляется в более поздних диалогах («Государство», «Политик», «Софист», «Парменид» и др.). Заметным влиянием пифагорейской цифровой мистики и религиозно-мифологических верований отмечен последний труд Платона — «Законы».

Смысл платоновского учения об идеях состоит в том, что «истинное бытие — это некие умопостигаемые и бестелесные идеи», а данные ощущению эмпирические тела, вещи и явления — не истинны, поскольку вообще относятся не к бытию, а к чему-то подвижному, становлению.

Мир явлений для Платона не абсолютно отделен и изолирован от мира идей, поскольку первый при всей своей мнимости и несамостоятельности все же представляет собой некую искаженную копию и слабую тень второго. Мир идей — вечно неизменный божественный проект изменчивого человеческого мира.

Истинное познание — это познание бытия, т. е. мира идей. Оно доступно лишь «редким людям» — философам. Толпе же, считал Платон, не присуще быть философом.

Идеальное государство трактуется Платоном (в диалоге «Государство») как реализация идей и максимально возможное

воплощение мира идей в земной общественно-политической жизни — в полисе.

В «Государстве» Платон, конструируя идеальное справедливое государство, исходит из того соответствия, которое, по его представлениям, существует между космосом в целом, государством и отдельной человеческой душой. По самой идее справедливости, подчеркивает Платон, справедливый человек несколько не отличается от справедливого государства, но, напротив, схож с ним. Трём началам (или частям) человеческой души — разумному, яростному и вожделеющему — аналогичны в государстве три схожих начала — совещательное, защитное и деловое, а этим последним соответствуют три сословия — правителей, воинов и производителей (ремесленников и земледельцев).

Справедливость состоит в том, чтобы каждое начало занималось своим делом и не вмешивалось в чужие дела. Кроме того, справедливость требует, по Платону, соответствующей иерархической соподчиненности этих начал во имя целого: способности рассуждать (т. е. философам, которые персонифицируют эту способность) подобает господствовать; яростному началу (т. е. воинам) — быть вооруженной защитой, подчиняясь первому началу; оба этих начала управляют началом вожделеющим (ремесленниками, земледельцами и другими производителями), которое «по своей природе жаждет богатства».

Определяя полис как совместное поселение, обусловленное общими потребностями, Платон подробно обосновывает положение о том, что наилучшее удовлетворение этих потребностей требует разделения труда между гражданами государства.

Для обоснования вводимой иерархии сословий большое значение Платон придавал распространению среди населения идеального государства «благородного вымысла» о том, что хотя все они — братья, но бог, вылепивший людей, в тех из них, кто способен править, примешал при рождении золота, в их помощников — серебра, а в земледельцев и ремесленников — железа и меди. Лишь в тех случаях, когда от золота родится серебряное потомство, а от серебра — золотое и т. д., допустимы переходы членов одного сословия в другое. Придуманной Платоном миф кончается предостережением, что государство погибнет, когда охранять его будет железный или медный страж.

Чтобы стражи постоянно были на высоте своих задач, их быт и вся жизнь организуются на началах солидарности, общности, равенства и коллективизма. «Прежде всего, — подчеркивал

Платон, — никто не должен обладать никакой частной собственностью, если в том нет крайней необходимости. Затем ни у кого не должно быть такого жилища или кладовой, куда не имел бы доступа всякий желающий». Необходимые припасы стражи получают от третьего сословия. Живут и питаются стражи сообща, как во время походов. Им запрещается не только пользоваться, но даже прикасаться к золоту или серебру.

Решающее значение для идеального государственного устройства имеет, по Платону, введение для стражей общности жен и детей. Женщины в идеальном государстве уравниваются в правах и возможностях с мужчинами. Семьи в обычном смысле для двух первых сословий не существует. Детей воспитывает государство.

Вопросы регламентации брака, быта, собственности, труда, да и всей жизни людей третьего сословия Платон оставляет на рассмотрение властей идеального государства. Хотя члены этого сословия отстранены от управления государством, однако в принципе они являются свободными, а не рабами.

Платон — против крайностей богатства и бедности, за умеренность, средний достаток. Весьма проникательно он подмечает политическое значение имущественного расслоения общества. Главное социально-экономическое отличие проектируемого идеального государства от всех прочих государств Платон видит в том, что в нем преодолен раскол на богатых и бедных, тогда как каждое обычное государство «представляет собою множество государств... Как бы там ни было, в них заключены два враждебных между собой государства: одно — бедняков, другое — богачей; и в каждом из них опять-таки множество государств, так что ты промахнешься, подходя к ним как к чему-то единому».

Идеальное государство Платона — справедливое правление лучших. Платон разделяет естественно-правовое положение Сократа, сформировавшееся в споре с софистами, о том, что законное и справедливое одно и то же, поскольку в их основе лежит божественное (у Платона, кроме того, идеальное) начало.

Правление философов и действие справедливых законов для Платона в «Государстве» — два взаимосвязанных аспекта единого идеального проекта.

Идеальное государство как правление лучших и благородных — аристократическое государственное устройство. Этот лучший тип государственного устройства, по Платону, можно назвать двойкой: если среди правителей выделится кто-нибудь

один, то правление будет царской властью, если несколько правителей, тогда это будет аристократия.

Платон в «Государстве» верит в возможность практического осуществления своего проекта, хотя и признает трудности этого дела. Но если даже идеальное государство будет создано на земле, оно все равно не будет вечным и в силу неизбежной порчи человеческой природы сменится другими формами правления. Понимая изменения и смену различных общественно-государственных форм как круговращение внутри определенного цикла, Платон говорит о соответствии пяти видов государственного устройства (аристократия, тимократия, олигархия, демократия и тирания) пяти видам душевного склада людей.

Идеальному (аристократическому) государственному устройству Платон противопоставляет четыре других, характеризуя их в порядке прогрессирующей порчи государственности. Освещая весь этот цикл деградации, Платон создает цельную динамическую картину политической жизни и смены ее форм.

Вырождение идеальной аристократии приводит к появлению частной собственности на землю и дома, делению людей на свободных и рабов. Вместо разумного начала в государстве господствует яростный дух. Это — тимократия, под которой Платон имеет в виду критско-спартанский тип государственного устройства. Такое государство будет вечно воевать. Между тем война, по Платону, «главный источник частных и общественных бед». Особенно ненавистны ему войны между эллинами.

Порча поглощенного войной и раздорами тимократического государства приводит — в результате скопления значительного богатства у частных лиц — к олигархии. Этот строй основан на имущественном цензе; у власти стоят богатые, бедняки не участвуют в правлении. В неимущих зреет ненависть против алчных и никчемных богачей, приводящая к перевороту в государстве и установлению демократии.

В целом демократию Платон расценивал как строй приятный и разнообразный, но не имеющий должного управления. Равенство при демократии уравнивает равных и неравных.

То, что в порочном государственном строе считают благом и к чему ненасытно стремятся (в тимократии — военные успехи, в олигархии — богатство, в демократии — свобода), именно это и губит данный строй. Другими словами, каждая форма государства гибнет из-за внутренних противоречий, присущих ее собственному принципу, и злоупотреблений последним.

§ 3. Период расцвета древнегреческой политико-правовой мысли 55
(V — первая половина IV в. до н. э.)

Так, согласно Платону, демократия опьяняется свободой в неразбавленном виде, и из нее вырастает ее продолжение и противоположность — тирания. Чрезмерная свобода обращается в чрезмерное рабство. Тиранин добивается власти как «ставленник народа». Тирания — наихудший вид государственного устройства, где царят беззаконие, произвол и насилие.

Ряд существенных политико-правовых проблем освещен Платоном в диалоге «Политик». Политика — это, согласно Платону, царское искусство, требующее знания и умения управлять людьми. При таких данных у правителей, считал Платон, будет уже неважно, правят ли они по законам или без них. Во всех иных государствах, во главе которых нет истинных правителей, правление должно осуществляться через законы, представляющие собой «подражания истине вещей, начертанные по мере сил сведущими людьми».

Кроме образцового государства, правитель которого руководствуется истинным знанием, Платон выделяет здесь еще три вида правления (монархия, власть немногих и власть большинства), каждый из которых в зависимости от наличия или отсутствия законности делится надвое: законная монархия — это царская власть, противозаконная — тирания; законная власть немногих — аристократия, незаконная — олигархия; далее, демократия с законами и без законов. Итого, вместе с истинным правлением, всего семь форм государства.

Таким образом, принцип законности получает свое признание в платоновской схеме, хотя роль его не ведущая, а скорее вспомогательная.

Воспроизводя свои обычные нападки против олигархии, демократии и тирании, Платон отмечает, что если все остальные виды государства основаны на законности, то демократия среди них оказывается наихудшим видом, если же все прочие беззаконны, то демократический вид оказывается наилучшим.

В «Законах» Платон рисует «второй по достоинству» государственный строй.

Основное отличие второго государства от первого, изображенного в «Государстве», состоит в следующем. 5040 граждан второго государства по жребию получают земельный участок и дом, которыми пользуются на правах владения, а не частной собственности. Надел считается общей собственностью государства. Он переходит по наследству лишь к одному из детей.

В зависимости от величины имущества граждане делятся на четыре класса. Предусматривается закон о пределах бедности

и богатства. Никто из частных лиц не имеет права владеть золотом или серебром. Ростовщичество запрещено. Исключается всякая роскошь.

В число граждан (5040) не входят рабы и иностранцы, которые занимаются земледелием, ремеслами и торговлей.

Одной из предпосылок платоновской конструкции второго по достоинству государства является допущение, что «граждане будут снабжены достаточным по мере сил количеством рабов».

Выступая за потребительское равенство, Платон подчеркивал, что «часть, предназначенная для господ, ничем не должна быть обильнее остальных двух частей, предназначенных для рабов, а равным образом и для чужеземцев. Надо произвести разделение так, чтобы все части были вполне равны и в отношении качества».

Быт второго государства, как и первого, пронизан стремлением повсюду насаждать единомыслие и коллективистские начала. Хотя индивидуальная семья признается, однако все дело воспитания регламентировано законами и находится в руках многочисленных должностных лиц. Женщины равноправны с мужчинами, хотя и не входят в число высших правителей.

Политическими правами обладают только граждане. Граждане равноправны, но сам принцип равенства трактуется Платоном аристократически — в виде требования «геометрического», а не простого «арифметического» равенства. «Ибо для неравных, — отмечает Платон, — равное стало бы неравным, если бы не соблюдалась надлежащая мера».

Во главе платоновского государства стоят 37 правителей, избираемых путем многоступенчатых выборов. Возраст правителей колеблется от 50 до 70 лет. Стоять у власти можно не более 20 лет. Полномочия правителей обширны, но они, прежде всего, «стражи законов».

Значительной властью обладает выборный Совет из 360 членов (по 90 человек от каждого класса). Мельком упоминается о наличии народного собрания, причем к посещению его обязываются (под страхом наказания) лишь граждане первого и второго классов. Для граждан третьего и четвертого классов посещение народного собрания не обязательно. Предусматривается также избрание множества гражданских и военных должностных лиц.

Все кандидаты на должности проходят докимасию — своеобразную проверку правомерности их претензий.

§ 3. Период расцвета древнегреческой политико-правовой мысли 57
(V — первая половина IV в. до н. э.)

Кроме перечисленных высших органов государства, Платон предлагает создать еще один, по существу надгосударственный орган — особое «ночное собрание» из 10 самых мудрых и престарелых стражей, которым вручается судьба государства.

Платон в «Законах» различает два вида государственного устройства: один — где над всем стоят правители, другой — где и правителям предписаны законы. Речь при этом идет о справедливых законах — «определениях разума», установленных ради общего блага всего государства в целом, а не какой-то ограниченной группы, захватившей власть. «Мы признаем, — пишет Платон, — что там, где законы установлены в интересах нескольких человек, речь идет не о государственном устройстве, а только о внутренних распрях, и то, что считается там справедливостью, носит вотще это имя».

Платон рекомендует законодателю придерживаться умеренности, ограничив, с одной стороны, власть правящих, с другой — свободу управляемых. Учету подлежат также география местности, климат, почва и т. п. «И невозможно, — подчеркивал Платон, — устанавливать законы вразрез с местными условиями». Большое значение он придает разработке теории закона: «Ведь из всех наук более всего совершенствует человека, ими занимающегося, наука о законах».

В проекте второго по достоинству государства основная ставка делается на детальные и суровые законы, которые скрупулезно и жестко регламентируют публичную и частную жизнь людей, определяя распорядок дня и ночи.

Во имя незыблемости законов Платон объявляет войну всякого рода новшествам, идущим от поэтов, произвольных изменений в детских играх, сношений с другими государствами.

На страже законов стоит правосудие. Всякое государство, замечает Платон, перестает быть государством, если суды в нем не устроены надлежащим образом. Правосудие, однако, не является в его понимании какой-то самостоятельной властью и обособившейся государственной функцией. Каждый правитель в определенных случаях выступает как судья. К общему отправлению правосудия должны быть, по его мнению, причастны и все граждане государства. Платон выступает за активность суда, считая безгласного судью плохим отправителем правосудия. Предусматривается защита по делам.

Существенное значение Платон придавал идеологической обработке населения проектируемого государства путем внуше-

ния ему представлений о божественности и незыблемости учреждаемых порядков и законов, суровых загробных карах за их нарушение и т.д. Комплекс философско-мифологических воззрений, которые должны быть внушены населению, предстает, по существу, в виде общеобязательной государственной религии, нацеленной на достижение единомыслия граждан и упрочение социально-политического строя и законопорядка проектируемого государства.

Дальнейшее развитие и углубление античной политико-правовой мысли после Платона связано с именем его ученика и критика Аристотеля (384—322 гг. до н. э.), которому принадлежат крылатые слова: «Платон мне друг, но больший друг — истина». Аристотель — один из самых универсальных мыслителей в истории.

Аристотель родился в небольшом эллинском городе Стагире, в связи с чем его в литературе нередко именуют Стагиритом. Семнадцатилетним юношей он прибыл в Афины (в 367 г. до н. э.), где учился, а затем и преподавал в платоновской Академии вплоть до смерти ее основателя. Покинув Афины (в 347 г. до н. э.), Аристотель в течение ряда лет жил в других греческих государствах, а в 342—340 гг. до н. э. по приглашению македонского царя Филиппа II занимался воспитанием его сына Александра.

С 335 г. до н. э. Аристотель снова в Афинах. Здесь он основал свою философскую школу — Ликей (лицей) и руководил ею почти до конца жизни.

Аристотель был плодовитым автором, но многие из его произведений утеряны. Политико-правовая тематика подробно освещается в таких сохранившихся его работах, как «Политика», «Афинская полития» и «Этика».

Аристотель предпринял попытку всесторонней разработки науки о политике. Политика как наука у него тесно связана с этикой. Научное понимание политики предполагает, по Аристотелю, развитые представления о нравственности (добродетелях), знании этики (нравов).

Объектами политической науки являются прекрасное и справедливое, но те же объекты в качестве добродетелей изучаются и в этике. Этика предстает как начало политики, введение к ней.

Аристотель различает два вида справедливости: уравнивающую и распределяющую. Критерием уравнивающей справедливости является «арифметическое равенство», сферой применения этого принципа — область гражданско-правовых сделок, возмещения ущерба, наказания и т. д. Распределяющая спра-

§ 3. Период расцвета древнегреческой политико-правовой мысли 59
(V — первая половина IV в. до н. э.)

ведливость исходит из принципа «геометрического равенства» и означает деление общих благ по достоинству, пропорционально вкладу и взносу того или иного члена общения. Здесь возможно как равное, так и неравное наделение соответствующими благами (властью, почестью, деньгами).

Основным итогом этических исследований, существенным для политики, является положение о том, что политическая справедливость возможна лишь между свободными и равными людьми, принадлежащими к одному сообществу, и имеет целью их самоудовлетворенность (автаркию).

Социальная и политико-правовая проблематика освещается Аристотелем в принципе с позиций идеального понимания полиса — города-государства как политического общения свободных и равных людей.

Государство — продукт естественного развития. В этом отношении оно подобно таким естественно возникшим первичным общинам, как семья и селение. Но государство — высшая форма общения, обнимающая собою все остальные общины. В политическом общении все другие формы общения достигают своей цели (благой жизни) и завершения. Человек по природе своей существо политическое, и в государстве (политическом общении) завершается генезис этой политической природы человека. Однако не все люди, не все народности достигли такого уровня развития.

С эллиоцентристских позиций Аристотель считал, что «варвары» — люди с неразвитой человеческой природой, и они не доросли до политической формы жизни. «Варвар и раб, по природе своей, понятия тождественные».

Отношения господина и раба являются, по Аристотелю, элементом семьи, а не государства. Политическая же власть исходит из отношений свободы и равенства, принципиально отличаясь этим от отцовской власти над детьми и от господской власти над рабами.

Для Аристотеля, как и для Платона, государство представляет собой некое целое и единство составляющих его элементов, но он критикует платоновскую попытку «сделать государство чрезмерно единым». Государство состоит из множества элементов, и чрезмерное стремление к их единству, например предлагаемая Платоном общность имущества, жен и детей, приводит к уничтожению государства. С позиций защиты частной собственности, семьи и прав индивида Аристотель обстоятельно критиковал оба проекта платоновского государства.

Частная собственность, по Аристотелю, коренится в природе человека, в его естественной любви к себе.

Государство, замечает Аристотель, понятие сложное. По своей форме оно представляет собой известного рода организацию и объединяет определенную совокупность граждан. С этого угла зрения речь идет уже не о таких первичных элементах государства, как индивид, семья и т. д., а о гражданине. Определение государства как окомры зависит от того, кого же считать гражданином, т. е. от понятия гражданина. Гражданин, по Аристотелю, это тот, кто может участвовать в законосоветательной и судебной власти данного государства. Государство же есть достаточная для самодовлеющего существования совокупность граждан.

Каждой форме государства соответствует свое определение понятия гражданина, свои основания наделения того или иного круга лиц совокупностью гражданских прав. Вместе с изменениями понятия гражданина и, следовательно, формы государства изменяется и само государство.

Форму государства Аристотель характеризовал также как политическую систему, которая олицетворяется верховной властью в государстве. В этом плане государственная форма определяется числом властвующих (один, немногие, большинство). Кроме того, им различаются правильные и неправильные формы государства: в правильных формах правители имеют в виду общую пользу, при неправильных — только свое личное благо. Тремя правильными формами государства являются монархическое правление (царская власть), аристократия и полиция, а соответствующими ошибочными отклонениями от них — тирания, олигархия и демократия.

Каждая форма имеет, в свою очередь, несколько видов, поскольку возможны различные комбинации формообразующих элементов.

Самую правильную форму государства Аристотель называет политией. В политике правит большинство в интересах общей пользы. Все остальные формы представляют собой то или иное отклонение от политики. С другой стороны, сама полиция, по Аристотелю, является как бы смешением олигархии и демократии. Этот элемент политики (объединение интересов зажиточных и неимущих, богатства и свободы) имеется в большей части государств, т. е. вообще характерен для государства как политического общения.

§ 3. Период расцвета древнегреческой политико-правовой мысли 61
(V — первая половина IV в. до н. э.)

Из неправильных форм государства тирания — наихудшая.

Резко критикуя крайнюю демократию, где верховная власть принадлежит демосу, а не закону, Аристотель с одобрением характеризует умеренную цензовую демократию, основанную на примирении богатых и бедных и господстве закона. Отсюда — высокая оценка им реформ Солона.

Полития как лучшая форма государства соединяет в себе лучшие стороны олигархии и демократии, но свободна от их недостатков и крайностей. Полития — «средняя» форма государства, и «средний» элемент в ней доминирует во всем: в нравах — умеренность, в имуществе — средний достаток, во властвовании — средний слой. «Государство, состоящее из «средних» людей, будет иметь и наилучший государственный строй».

Основную причину возмущений и переворотов в государстве Аристотель видит в отсутствии подлежащего равенства. Перевороты оказываются следствием нарушения относительного характера равенства и искажения принципа политической справедливости, требующего в одних случаях руководствоваться количественным равенством, в других — равенством по достоинству. Так, демократия основывается на том принципе, что относительное равенство влечет за собой и абсолютное равенство, а олигархия исходит из принципа, будто относительное неравенство обуславливает и неравенство абсолютное. Подобная ошибочность в исходных принципах государственных форм и ведет в дальнейшем к междуусобицам и мятежам.

В ходе обоснования своего идеального проекта наилучшего государства Аристотель отмечает, что это — логическое построение и здесь «нельзя искать той же точности, какую мы вправе предъявлять к наблюдениям над фактами, доступными исследованию путем опыта».

Население лучшего государства должно быть достаточным и легко обозримым. Территория лучшего государства должна быть одинаково хорошо ориентирована по отношению к морю и материку. Территория, кроме того, должна быть достаточной для удовлетворения умеренных потребностей.

Аристотель говорит о большом числе рабов в лучшем государстве. Гражданских прав лишены ремесленники, «толпа матросов», торговцы

Земля делится на две части: одна часть находится в общем пользовании всего государства, другая — в частном владении граждан (продукты этой части на дружественных началах предоставляются в общее пользование других граждан).

Законодатель лучшего государства должен стремиться к тому, чтобы доставить гражданам досуг и мир, поскольку «конечной целью войны служит мир, работы — досуг».

В связи с освещением темы войны Аристотель подробно останавливается на проблеме рабства. Военное дело, подчеркивает он, нужно не для порабощения других народов, а прежде всего для того, чтобы самим не попасть в рабство. Хотя путем войны повсеместно приобретаются рабы, однако рабство поκειται не на праве войны, а в природе вещей. Исходя из этого тезиса, он, явно противореча фактам, пишет: «Неизбежно приходится согласиться, что одни люди — повсюду рабы, другие — нигде таковыми не бывают». Война и вообще насилие, таким образом, не создавая нового правового основания для рабства, есть, по Аристотелю, лишь средство приобретения тех, кто уже является рабом, «охота» на рабов по природе.

Высоко оценивая благо мира, Аристотель подчеркивал, что «самый принцип войн можно считать противным идее права». Этот тезис в дальнейшем получил широкое распространение у критиков войны и сторонников «вечного мира», в частности у Канта и Фихте.

В своем правопонимании Аристотель разделяет положение Сократа и Платона о совпадении справедливого и законного. Право олицетворяет собой политическую справедливость и служит нормой политических отношений между людьми. «Понятие справедливости, — отмечает Аристотель, — связано с представлением о государстве, так как право, служащее критерием справедливости, является регулирующей нормой политического общения».

В целом право как политическое явление Аристотель называет «политическим правом». Это, в частности, означает невозможность неполитического права, отсутствие права вообще в неполитических (деспотических) формах правления.

Политическое право делится им на естественное и условное (волеустановленное). «Что касается политического права, — пишет он, — то оно частью естественное, частью условное. Естественное право — то, которое везде имеет одинаковое значение и не зависит от признания или непризнания его. Условное право то, которое первоначально могло быть без существенного различия таким или иным, но раз оно определено, (это безразличие прекращается)».

Таким образом, в учении Аристотеля и естественное, и условное (волеустановленное) право хотя и различаются между

§ 3. Период расцвета древнегреческой политико-правовой мысли 63
(V — первая половина IV в. до н. э.)

собой, но оба относятся к сфере политических явлений и носят политический характер. У софистов, например, различие между естественным правом (правом по природе) и правом условным (полисными законами, установленными по соглашению, произволу и т. д.) означало различие, а зачастую и прямое противопоставление естественного (природного) и политического (условного). Свообразие позиции Аристотеля обусловлено тем принципиальным обстоятельством, что под «природой» он и в вопросе о праве имеет в виду именно политическую природу человека: ведь человек, согласно Аристотелю, есть по своей природе существо политическое.

Вообще при рассмотрении тех или иных естественно-правовых концепций важно установить, что, собственно говоря, имеется в виду под понятиями «природа», «естественное» и т. д. в соответствующих учениях. Данный момент имеет существенное значение для характеристики также и других аспектов правовопонимания.

Под условным (волеустановленным) правом в концепции Аристотеля подразумевается все то, что в последующем словопотреблении стало обозначаться как позитивное (положительное) право. К условному праву он относит установления закона и всеобщих соглашений. Причем он говорит о писаном и неписаном законе. Под неписаным законом, тоже относящимся к условному (позитивному) праву, имеются в виду правовые обычаи (обычное право).

Существенным составным моментом политического качества закона является его соответствие политической справедливости и праву. «Всякий закон, — отмечал Аристотель, — в основе предполагает своего рода право». Следовательно, это право должно найти свое выражение, воплощение и соблюдение в законе. Отступление закона от права означало бы, согласно концепции Аристотеля, отход от политических форм к деспотическому насилию, вырождение закона в средство деспотизма. «Не может быть делом закона, — подчеркивал он, — властвование не только по праву, но и вопреки праву: стремление же к насильственному подчинению, конечно, противоречит идее права».

Политическое правление — это, по Аристотелю, правление закона, а не людей: правители, даже лучшие, подвержены чувствам и аффектам, закон же — «уравновешенный разум».

§ 4. Политико-правовая мысль периода эллинизма (вторая половина IV—II в. до н. э.)

Кризис древнегреческой государственности отчетливо проявился в учениях о государстве и праве эллинистического периода. В последней трети IV в. до н. э. греческие полисы теряют свою независимость и подпадают сначала под власть Македонии, а затем Рима. Походы Александра Македонского (в 336—323 гг. до н. э.) положили начало эллинизации Востока и формированию эллинистических монархий. В середине II в. до н. э. сама Македония превращается в провинцию Рима.

Политико-правовая мысль этого периода нашла свое выражение в учениях Эпикура, стоиков и Полибия.

По своим философским воззрениям Эпикур (341—270 гг. до н. э.) был продолжателем атомистического учения Демокрита.

Природа, согласно учению Эпикура, развивается по своим собственным законам, без вмешательства богов.

Этика — связующее звено между его физическими и политико-правовыми представлениями. Основные ценности эпикуровской этики (удовольствие, свобода, «атараксия» — безмятежное спокойствие духа), как и она вся в целом, носят индивидуалистический характер. Свобода человека — это, согласно Эпикуру, его ответственность за разумный выбор своего образа жизни. Сфера человеческой свободы — это сфера его ответственности за себя; она — вне необходимости, поскольку «необходимость не подлежит ответственности», и непостоянного случая.

Для учения Эпикура характерны мотивы аполитичности, проповедь неучастия в активной общественной и политической жизни. «Надо, — считал он, — высвободиться из уз обыденных дел и общественной деятельности».

Главная цель государственной власти и основание политического общения состоят, по Эпикуру, в обеспечении взаимной безопасности людей, преодолении их взаимного страха, непричинении ими друг другу вреда. Настоящая безопасность достигается лишь благодаря тихой жизни и удалению от толпы. В рамках же широкого политического общения «безопасность от людей достигается до некоторой степени благодаря некоторой силе, удаляющей (беспокоящих людей), и благосостоянию».

С таким пониманием смысла и назначения политического общения связана и эпикуровская трактовка государства и закона как результата договора людей между собой об их общей пользе — взаимной безопасности. «Справедливость, происхо-

дящая от природы, — отмечал Эпикур, — есть договор о полезном — с целью не вредить друг другу и не терпеть вреда.

Для каждого места и времени есть своя справедливость — свое «естественное представление о справедливости», но общим для всех этих изменчивых «справедливостей» является то, что все они суть соглашения об общей пользе участников договора. Действия людей, деятельность государственных властей и сами законы должны соответствовать естественным (в данном месте, в данное время и при данных обстоятельствах) представлениям о справедливости — тому смыслу справедливости, который подразумевается договором людей об общей пользе.

Такая концепция изменяющейся справедливости — в ее соотношении с законом — содержит в себе идею естественного права с изменчивым (в зависимости от места, времени и обстоятельств) содержанием, каковым является общая польза взаимного общения.

Законы трактуются Эпикуром в качестве средства ограждения и защиты «мудрых» (т. е. людей этически совершенных) от «толпы», публичной гарантии этической свободы и автономии индивида. «Законы, — писал Эпикур, — изданы ради мудрых — не для того, чтобы они не делали зла, а для того, чтобы им не делали зла».

Как убежденный индивидуалист Эпикур был противником крайней демократии. Он резко противопоставлял «мудрого» человека — «толпе». «Я, — отмечал он, — никогда не стремился нравиться толпе, что им нравилось, тому я не научился, а что знал я, то было далеко от их чувств».

В политическом плане эпикуровской этике более всего соответствует такая форма умеренной демократии, при которой господство законов сочетается с максимально возможной мерой свободы и автономии индивидов.

Основателем стоицизма был Зенон (336—264 г. до н. э.). В истории стоицизма различают три периода: древнюю, среднюю и новую (римскую) Стою. Главными деятелями древней Стой (III—II вв. до н. э.) являются, кроме Зенона, Клеанф и Хрисипп. Ведущими представителями средней Стой (II—I вв. до н. э.) были Панетий и Посидоний, а новой (римской) Стой (I—II вв. н. э.) — Сенека, Эпиктет и император Марк Аврелий.

Мироздание в целом, согласно стоицизму, управляется судьбой. Судьба как управляющее и господствующее начало есть одновременно «разум мироздания, или закон всего сущего в мироздании, управляемом провидением, или разум, сообразно с

которым ставшее стало, становящееся становится и предстоящее станет». Судьба в учении стоиков выступает в качестве такого «естественного закона» («общего закона»), который имеет в то же время божественный характер и смысл. Согласно Зенону, «естественный закон божествен и обладает силой, повелевающей (делать) правильное и запрещающей противоположное».

В основе гражданского общежития лежит, по мысли стоиков, естественное тяготение людей друг к другу, их природная связь между собой. Государство, следовательно, выступает у стоиков как естественное объединение, а не как искусственное, условное, договорное образование.

Отталкиваясь от универсального характера естественного закона (и, следовательно, справедливости по природе), Зенон и Хрисипп в своих сочинениях о государстве, а вслед за ними и их греческие и римские последователи, обосновывали космополитические представления о том, что все люди (и по своей природе, и по закону мироздания в целом) — граждане единого мирового государства (космополиса) и что человек — гражданин вселенной.

Своим акцентом на всеобщей значимости, универсальной ценности и безусловной силе естественного закона и мирового государства стоики неизбежно обесценивали смысл и роль отдельной и особой полисной формы государственности, полисных законов, порядков и установлений. Показательно в этой связи их выступление (в духе Платона и киника Диогена) против семьи и индивидуального брака, за общность жен. Критическим нападкам стоиков подвергались, кроме семьи, и такие институты общественной жизни и политической культуры, как суды, храмы, школы, торговля, деньги и т. п.

По смыслу естественно-правовых представлений стоиков рабство не имеет оправдания, поскольку оно противоречит общему закону и мировому согражданству людей. Правда, говоря о несостоятельности рабства, стоики имели в виду скорее духовные и этические, а не социально-политические аспекты этого явления.

Действительно свободными являются, по учению стоиков, лишь мудрецы и цари. Отсюда и одобрение стоиками царской власти. Так, Хрисипп отмечал: «Царская власть не ограничена, она может быть устойчивой только среди мудрецов». Судя по сохранившимся сведениям, Зенон обосновывал идею смешанного правления: «Лучший государственный строй — это сочетание демократии, царской власти и аристократии».

Имея в виду государственные законы и установления, соответствующие общему естественному закону, стоики выступали за их неуклонное соблюдение.

Хотя в учении стоиков имелось немало положений, чреватых значительным оппозиционным потенциалом, однако их критицизм носил по преимуществу этическое звучание.

Идеи древнегреческих стоиков получили свое дальнейшее развитие в римском стоицизме.

Учение стоиков оказало заметное влияние и на взгляды Полибия (210—123 гг. до н. э.) — видного греческого историка и политического деятеля эллинистического периода.

Воззрения Полибия отражены в его знаменитом труде «История в сорока книгах». В центре исследования Полибия — путь Рима к господству над всем Средиземноморьем.

В своей попытке целостного охвата исторических явлений он опирается на то рационализированное стоиками представление о «судьбе», согласно которому она оказывается всеобщим мировым законом и разумом.

В контексте «всеобщей истории» Полибия «судьба» предстает как историческая судьба, как синоним внутренних закономерностей единого исторического процесса.

При всем том Полибий не свободен от традиционных циклических представлений о развитии социально-политических явлений, что отчетливо проявляется при характеристике им смены государственных форм как их кругооборота в рамках определенного замкнутого цикла событий. В этом отношении взгляды Полибия находятся под заметным влиянием идей Платона и Аристотеля.

В целом для Полибия характерен государственный взгляд на происходящие события, согласно которому то или иное устройство государства играет определяющую роль во всех человеческих отношениях.

Историю возникновения государственности и последующей смены государственных форм Полибий (со ссылкой на Платона и некоторых других своих предшественников) изображает как естественный процесс, совершающийся по «закону природы». Всего имеется, согласно Полибию, шесть основных форм государства, которые в порядке их естественного возникновения и смены занимают следующее место в рамках полного их цикла: царство (царская власть), тирания, аристократия, олигархия, демократия, охлократия.

Истоки человеческого общежития он видит в том, что присущая всем живым существам — как животным, так и людям — слабость естественно «побуждает их собираться в однородную толпу». И здесь, согласно непререкаемому порядку самой природы, владыкою и вождем толпы становится тот, кто превосходит всех прочих своей телесной силой и душевной отвагой.

С течением времени первоначальный вождь-самодержец незаметно и естественно превращается, по схеме Полибия, в царя в той мере, в какой «царство рассудка сменяет собою господство отваги и силы».

Постепенно царская власть стала наследственной. Цари изменили прежний образ жизни с ее простотой и заботой о подданных, стали сверх меры предаваться излишествам. Вследствие вызванных этим зависти, ненависти, недовольства и ярости подданных «царство превратилось в тиранию». Это состояние (и форму) государства Полибий характеризует как начало упадка власти. Тирания — время козней против властелинов. Причем козни эти исходят от людей благородных и отважных, не желающих переносить произвол тирана. При поддержке народа такие благородные люди свергают тирана и учреждают аристократию.

На первых порах аристократические правители руководствуются во всех своих делах заботой об «общем благе», но постепенно аристократия вырождается в олигархию. Здесь царят злоупотребления властью, корыстолюбие, незаконное стяжательство, пьянство и обжорство.

Успешное выступление народа против олигархов приводит к установлению демократии. При жизни первого поколения учредителей демократической формы правления в государстве высоко ценятся равенство и свобода. Но постепенно толпа, привыкшая кормиться за счет чужих подачек, выбирает себе в вожди отважного честолюбца (демагога), а сама устраняется от государственных дел. Демократия вырождается в охлократию. В этом случае «государство украсит себя благороднейшим именем свободного народного правления, а на деле станет наихудшим из государств, охлократией».

С точки зрения кругооборота государственных форм охлократия является не только худшей, но и последней ступенью в смене форм. При охлократии «водворяется господство силы, а собирающаяся вокруг вождя толпа совершает убийства, изгнания, переделы земли, пока не одичает совершенно и снова не

обретет себе властителя и самодержца». Круг смены государственных форм, таким образом, замыкается: конечный путь естественного развития форм государства соединяется с исходным.

Полибий отмечает неустойчивость, присущую каждой отдельной простой форме, поскольку она воплощает в себе лишь какое-то одно начало, которому неизбежно по самой природе суждено вырождение в свою противоположность. Так, царству сопутствует тирания, а демократии — необузданное господство силы. Исходя из этого Полибий заключает, что «несомненно совершеннейшей формой надлежит признать такую, в которой соединяются особенности всех форм, поименованных выше», т. е. царской власти, аристократии и демократии.

Главное преимущество такой смешанной формы правления Полибий, испытавший в этом вопросе большое влияние соответствующих идей Аристотеля, видит в обеспечении надлежащей устойчивости государства, предотвращающей переход к извращенным формам правления.

Первым, кто уяснил это и организовал смешанное правление, был, по мнению Полибия, лакедемонский законодатель Ликург.

Касаясь современного ему положения дел, Полибий отмечает, что наилучшим устройством отличается римское государство. В этой связи он анализирует полномочия «трех властей» в римском государстве — власти консулов, сената и народа, выражающих соответственно царское, аристократическое и демократическое начала.

Важным обстоятельством, обеспечивающим прочность римского государства, является, по Полибию, то, что «богобоязнь у римлян составляет основу государства». Конечно, замечает Полибий, если бы государство состояло из мудрецов, в этом не было бы нужды, но, имея дело с толпой, следует поддерживать в ней религиозность.

Полибий разделяя естественно-правовые представления стоиков. Обычай и законы характеризуются Полибием в качестве двух основных начал, присущих каждому государству. Он восхваляет «добрые обычаи и законы», которые «вносят благонравие и умеренность в частную жизнь людей, в государстве же водворяют краткость и справедливость». Полибий подчеркивал взаимосвязь и соответствие между добрыми обычаями и законами, хорошими нравами людей и правильным устройством их государственной жизни.

Представления Полибия о «смешанной» форме правления широко использовались в различных проектах «наилучшего» государственного устройства, а в дальнейшем оказали влияние на разработку теории разделения властей.

« « *

Мыслители Древней Греции внесли существенный вклад в развитие политико-правовых воззрений, в теоретическую разработку проблем государства и права. Этим обусловлено их заметное влияние на последующих авторов и их выдающееся место в истории политических и правовых учений.

Глава 4. Политические и правовые учения в Древнем Риме

§ 1. Общая характеристика

История древнеримской политической и правовой мысли охватывает целое тысячелетие и в своей эволюции отражает существенные изменения в социально-экономической и политико-правовой жизни Древнего Рима за долгое время. Саму историю Древнего Рима принято делить на три периода: царский (754—510 гг. до н. э.), республиканский (509—28 гг. до н. э.), императорский (27 г. до н. э. — 476 г. н. э.). При чем единая Римская империя в 395 г. н. э. была окончательно разделена на Западную (столица — Рим) и Восточную (столица — Константинополь) империи, и последняя (Восточная Римская, Византийская империя) просуществовала до 1453 г.

Политико-правовые институты и воззрения в Древнем Риме развивались на протяжении долгой истории в условиях острой борьбы между различными слоями населения — патрициями и плебеями, нобилитетом (из патрициев и богатых плебеев) и неимущими, оптиматами (приверженцами верхов общества) и популярями (сторонниками свободных низов), свободными и рабами.

Существенную роль в истории Древнего Рима сыграла борьба плебеев за уравнивание своего положения с патрициями, т. е. с собственно «римским народом», члены которого монополизировали в своих руках политические и гражданские права. Эта борьба привела к реформам Сервия Туллия, шестого римского царя. В результате данной реформы плебеи были включены в состав «римского народа», который был разделен на пять разрядов по имущественному признаку. Реформа обеспечила перевес богатых в управлении государством. Плебеи получили право на участие в народном собрании и на долю от общественной собственности (в том числе и земельной). Но они не были полностью уравнены в правах с патрициями и еще долгое время продолжали борьбу против привилегий патрициев.

Когда в 494 г. до н. э. плебеи, недовольные своим положением, покинули Рим, тогдашний консул патриций *Менений Агриппа* убедил их вернуться в город с помощью сравнения римской гражданской общины с единым организмом, в котором различные составные части (патриции и плебеи) осуществляют хотя и

разные, но необходимые для всего организма функции. Здесь, кстати говоря, мы имеем дело с одной из ранних (для европейской мысли) формулировок органической концепции общества и государства.

В это же время учреждается должность плебейского (народного) трибуна с широкими полномочиями, позволявшими нейтрализовать антиплебейские акции других магистратур. В дальнейшем (367 г. до н. э.) был принят закон, согласно которому один из двух ежегодно избиравшихся народным собранием консулов (высших магистратов римской республики) должен был быть плебеем.

Видными идеологами плебеев были братья Тиберий и Гай Гракхи, которые, будучи избраны народными трибунами (соответственно в 133 и 123 гг. до н. э.), решительно выступили за ограничение крупного землевладения, конфискацию излишков земли и их раздачу безземельным гражданам. В интересах городского плебса и люмпен-пролетариев Гаем Гракхом были предложены и такие мероприятия, как снижение цен на хлеб, строительство дорог и т. д.

Попытка реализовать эти меры встретила ожесточенное сопротивление верхов римского общества и привела к вооруженной борьбе, в ходе которой погибли и сами Гракхи (Тиберий в 133 г. до н. э., Гай в 122 г. до н. э.).

В политическом плане движение братьев Гракхов было направлено на ослабление и подрыв сената и консервативно настроенного сенаторского сословия и решающее усиление роли народа (и прежде всего городского и сельского плебса, а также сословия всадников) в делах государства. По проведенному Гаем Гракхом судебному закону суды, находившиеся ранее в ведении сенаторского сословия, были переданы в руки всадников. После принятия этого закона Гай Гракх воскликнул: «Я одним ударом уничтожил сенат». Хотя это и было преувеличением, однако не вызывает сомнений большая роль названного закона в укреплении антисенатских сил и усилении демократического движения против аристократической верхушки тогдашней римской республики. Определенное влияние на борьбу Гракхов за демократизацию римских социально-политических порядков оказали идеалы и институты древнегреческой демократии.

В общетеоретическом плане древнеримская политико-правовая мысль находилась под заметным воздействием соответствующих древнегреческих концепций. Примечательно, что, когда в

середине V в. до н. э. плебеи потребовали составления писаного законодательства, в Грецию были направлены римские посланцы для ознакомления с греческим законодательством и особенно с законами Солона. Результаты этого ознакомления были использованы при составлении важного источника древнеримского права — знаменитых Законов XII таблиц (первые десять таблиц были приняты в 451 г. до н. э., две последние — составлены и приняты в 450—449 гг. до н. э.).

Значительное влияние на древнеримских авторов оказали взгляды Сократа, Платона, Аристотеля, эпикурейцев, стоиков, Полибия и многих других греческих мыслителей.

Так, общефилософские воззрения Демокрита и Эпикура, представления Демокрита о прогрессивном развитии людей от первоначального естественного состояния до создания упорядоченной политической жизни, государства и права, мысль Эпикура о договорном характере государства и права были восприняты и развиты Титом Лукрецием Каром (99—55 гг. до н. э.) в его известной поэме «О природе вещей».

В своих теоретических построениях римские авторы использовали естественно-правовые идеи греческих мыслителей, их учения о политике и политической справедливости, о формах государства, о «смешанной» форме правления и т. д.

Однако следует иметь в виду, что римские авторы не ограничивались лишь простым заимствованием положений своих предшественников, а развивали их дальше с учетом специфических социально-политических условий и задач римской действительности. Например, характерная для древнегреческой мысли идея взаимосвязи политики и права получила свое дальнейшее развитие и новое выражение в трактовке Цицероном государства как публично-правовой общности. Представление греческих стоиков о свободном индивиде было использовано римскими авторами (Цицероном и юристами) при создании, по существу, новой концепции — понятия юридического лица (правовой личности, персоны).

Значительным достижением древнеримской мысли было создание самостоятельной науки — юриспруденции. Римские юристы тщательно разработали обширный комплекс политико-правовой проблематики в области общей теории государства и права, а также отдельных юридических дисциплин (гражданского права, государственного и административного права, уголовного права, международного права).

Римские авторы в своих построениях теоретически отразили ту новую, отличную от древнегреческой, социально-историческую и политико-правовую реальность, в обстановке которой они жили и действовали (достаточно высокое развитие отношений частной собственности и права, кризис полисного устройства государства и старой полисной идеологии, превращение Рима в мировую державу, переход от республики к империи, от традиционных форм правления к новым формам единоличной власти — к принципату и доминату, кризис рабского труда и становление колоната и т. д.).

В пределах Римской империи в начале нашей эры появляется христианство, которое выступило с проповедью идей всеобщего равенства и свободы людей.

Ранние христиане обрушивались с нападками и проклятиями на всех богатых и властвующих, клеймили порядки Римской империи, отвергали частную собственность, деление людей на свободных и рабов, богатых и бедных, отдавали свое имущество в распоряжение своих сект и общин (церквей).

В «Откровении Иоанна Богослова» («Апокалипсисе»), написанном в 68—69 гг., предсказывается гибель Риму, «великой блуднице»; «яростным вином блудодеяния своего она напоила все народы, и цари земные любодествовали с нею, и купцы земные разбогатели от великой роскоши ее». Защита бедных и критика богатых отчетливо звучит в «Евангелии от Луки»: «Блаженны алчущие ныне, ибо насытитесь... Напротив, горе вам, богатые! Ибо вы уже получили свое утешение». Резкие выпады против богатых содержатся и в «Соборном послании апостола Иакова».

В раннехристианских общинах, как об этом сообщается в «Деяниях святых апостолов», никто не имел своего имущества, «но все у них было общее», а средства для жизни члены общины делили между всеми «смотря по нужде каждого».

В своем новом подходе к вопросам собственности, труда и распределения ранние христиане проповедовали принципы всеобщей обязанности трудиться и вознаграждения каждого по его труду. Эти новые требования звучат в таких положениях, как: «Каждый получает свою награду по своему труду»; «Если кто не хочет трудиться, тот и не ешь».

Для правопонимания ранних христиан, апеллировавших к божественному «закону свободы», характерно использование в духе требований новой религии целого ряда прежних естественно-правовых идей и представлений. Существенное значение при этом придавалось принципу равенства всех людей и соблюде-

нию такого равенства в различных сферах человеческих взаимоотношений. Весьма энергично ранние христиане проповедовали (в общем контексте устремлений, идей и ценностей своей новой религии) основной принцип естественного права и естественно-правовой справедливости — воздаяние равным за равное. Этому посвящен ряд максим раннехристианской правовой идеологии: «Каким судом судите, таким будете судимы»; «Какою мерою мерите, такую отмерено будет вам».

Появление и утверждение христианства как мировой религии свободы и равенства людей стало важным фактором обновления мира и оказало существенное влияние на все последующее историческое развитие. Но реальная практика и земные дела новой религии оказывались во многом иными, чем это представлялось энтузиастам раннего христианства.

Уже во II в. жизнь в христианских общинах заметно изменяется. Усиливается власть руководителей общин, налаживается постоянная связь между ними, формируется церковная бюрократия (духовенство). Одновременно с этим идет процесс формирования официального вероучения, канонизации христианской литературы. Церковь начинает делать акцент на божественном характере всякой власти, проповедуя покорность властям и осуждая сопротивление насилию.

Уже апостол **Павел** подчеркивал в своем «Послании к римлянам»: «Всякая душа да будет покорна высшим властям; ибо нет власти ие от Бога, существующие же власти от Бога установлены. Посему противящийся власти противится Божию установлению; а противящиеся сами навлекут на себя осуждение». Павел отмечал, что «начальник есть Божий слуга», поэтому «надобно повиноваться не только из страха наказания, но и по совести».

Процесс становления церковной иерархии, епископата и единой церкви, канонизации христианства сопровождался острой борьбой против разного рода сект и ересей, отклонявшихся от «истинного» вероучения. Приверженцы этих сект и ересей во II в. (в частности, «монтанисты» в Малой Азии, «агонистики» в Северной Африке) выступали за скорейшую реализацию идеалов раннего христианства, за уничтожение рабства, частной собственности и неравенства людей.

В борьбе против ересей формировавшаяся и укреплявшая свои позиции христианская церковь нередко находила себе союзницу в лице официальной власти. Правда, во II—III вв. сама церковь была на полулегальном положении и христиане неред-

ко подвергались гонениям. Но уже в 311 г. христианство было официально признано одной из равноправных религий в Римской империи, а в 324 г. оно стало государственной религией. Видным выразителем официальной христианской доктрины и политической идеологии христианства в это время был Аврелий Августин.

§ 2. Учение Цицерона о государстве и праве

Марк Туллий Цицерон (106—43 гг. до н. э.)— знаменитый римский оратор, юрист, государственный деятель и мыслитель. В его обширном творчестве значительное внимание уделено проблемам государства и права. Специально эти вопросы освещены в его работах «О государстве» и «О законах». Целый ряд политико-правовых проблем рассматривается и в других его произведениях (например, в работе «Об обязанностях»), а также в его многочисленных политических и судебных речах.

Теоретические воззрения Цицерона в области государства и права находятся под заметным влиянием древнегреческой мысли, и прежде всего учений Платона, Аристотеля, Полибия и стоиков. Вместе с тем это «иноземное» влияние Цицерон как патриот Рима и практический политик стремился соединить и согласовать с собственно римскими традициями в области государственно-правовой практики и политико-правовой мысли, с самобытной историей римского государства и права, с реальной обстановкой и актуальными задачами современной ему социальной и политической действительности. В целом творческое использование идей предшественников в политико-правовом учении Цицерона сочетается с развитием им ряда оригинальных и новых положений в области теории государства и права.

Государство (*respublica*) Цицерон определяет как дело, достоинство народа (*res populi*). При этом он подчеркивает, что «народ не любое соединение людей, собранных вместе каким бы то ни было образом, а соединение многих людей, связанных между собою согласием в вопросах права и общностью интересов». Тем самым государство в трактовке Цицерона предстает не только как выражение общего интереса всех его свободных членов, что было характерно и для древнегреческих концепций, но одновременно также и как согласованное правовое общение этих членов, как определенное правовое образование, «общий правопорядок». Таким образом, Цицерон стоит у истоков той юридикации понятия государства, которая в последующем имела много приверженцев, вплоть до современных сторонников идеи «правового государства».

Основную причину происхождения государства Цицерон видел не столько в слабости людей и их страхе (точка зрения Полибия), сколько в их врожденной потребности жить вместе. Разделяя в этом вопросе позицию Аристотеля, Цицерон отвергал широко распространенные в его время представления о договорном характере возникновения государства.

Влияние Аристотеля заметно и в трактовке Цицероном роли семьи как первоначальной ячейки общества, из которой постепенно и естественным путем возникает государство. Он отмечал изначальную связь государства и собственности и разделял положение стоика Панетия о том, что причиной образования государства является охрана собственности. Нарушение неприкосновенности частной и государственной собственности Цицерон характеризует как осквернение и нарушение справедливости и права.

Возникновение государства (также и права) не по мнению и произволу людей, а согласно всеобщим требованиям природы, в том числе и согласно велениям человеческой природы, в трактовке Цицерона означает, что по своей природе и сущности они (государство и право) носят божественный характер и основаны на всеобщем разуме и справедливости. Изучение всей природы, отмечал Цицерон, приводит к пониманию того, что «всем этим миром правит разум». Данное положение, сформулированное еще древнегреческим философом Анаксагором, используется Цицероном для обоснования своего понимания «природы» как обусловленного и пронизанного божественной волей всеобщего источника разумных и справедливых установлений и действий людей. Именно благодаря тому, что люди самой природой наделены «семенами» разума и справедливости и, следовательно, им доступно постижение божественных начал, стало возможным само возникновение упорядоченного человеческого общения, добродетелей, государства и права.

Разум — высшая и лучшая часть души, «царский империй», обуздывающий все низменные чувства и страсти в человеке (альчность, жажда власти и славы и т. д.), «мятеж души». Поэтому, писал Цицерон, «при господстве мудрости нет места ни для страстей, ни для гнева, ни для необдуманных поступков».

В русле традиций древнегреческой мысли Цицерон уделял большое внимание анализу различных форм государственного устройства, возникновению одних форм из других, «круговороту» этих форм, поискам «наилучшей» формы и т. д.

Критерии различения форм государственного устройства Цицерон усматривал в «характере и воле» тех, кто правит государством. В зависимости от числа правящих он различал три простые формы правления: царскую власть, власть оптиматов (аристократию) и народную власть (демократию). «И вот, когда верховная власть находится в руках у одного человека, мы называем этого одного царем, а такое государственное устройство — царской властью. Когда она находится в руках у выборных, то говорят, что эта гражданская община управляется волей оптиматов. Народной же (ведь ее так и называют) является такая община, в которой все находится в руках народа».

Все эти простые формы (или виды) государства не совершенны и не наилучшие, но они, по Цицерону, все же терпимы и могут быть вполне прочны, если только сохраняются те основы и связи (в том числе — и правовые), которые впервые накрепко объединили людей в силу их общего участия в создании государства. Каждая из этих форм имеет свои достоинства и недостатки. В случае, если бы предстоял выбор среди них, предпочтение отдается царской власти, а на последнее место ставится демократия. «Благоволением своим,— пишет Цицерон, — нас привлекают к себе цари, мудростью — оптиматы, свободой — народы». Перечисленные достоинства разных форм правления, по мысли Цицерона, могут и должны быть в их совокупности, взаимосвязи и единстве представлены в смешанной (а потому и наилучшей) форме государства. В простых же формах государства эти достоинства представлены односторонне, что и обуславливает недостатки простых форм, ведущие к борьбе между различными слоями населения за власть, к смене форм власти, к их вырождению в «неправильные» формы.

Так, при царской власти, пояснял Цицерон, все прочие люди отстранены от участия в принятии решений и законов; народ не пользуется свободой и отстранен от власти и при господстве оптиматов. При демократии же, «когда все вершится по воле народа, то, как бы справедлив и умерен он ни был, все-таки саморавенство это не справедливо, раз при нем нет ступеней в общественном положении».

Основной порок простых форм государства состоит, согласно Цицерону, в том, что все они неизбежно, в силу присущей им односторонности и неустойчивости, находятся на «обрывистом и скользком пути», ведущем к несчастью. Царская власть, чреватая произволом единовластного правителя, легко въфождается в тиранию, а власть оптиматов из власти наилучших (по

мудрости и доблести) превращается в господство клики богатых и знатных. Хотя такая власть и продолжает ошибочно именоваться правлением оптиматов, но на деле, замечает Цицерон, «нет более уродливой формы правления, чем та, при которой богатейшие люди считаются наилучшими». Соответственно и полновластие народа, по оценке Цицерона, приводит к пагубным последствиям, к «безумию и произволу толпы», к ее тиранической власти.

Эти уродливые виды властвования (тирания единоличного владыки или толпы, господство клики) уже не являются, согласно Цицерону, формами государства, поскольку в таких случаях вовсе отсутствует само государство, понимаемое как общее дело и достояние народа, отсутствуют общие интересы и общеобязательное для всех право.

Предотвратить подобное вырождение государственности, по мнению Цицерона, можно лишь в условиях наилучшего (т. е. смешанного) вида государственного устройства, образуемого путем равномерного смешения положительных свойств трех простых форм правления. «Ибо, — подчеркивал он, — желательно, чтобы в государстве было нечто выдающееся и царственное, чтобы одна часть власти была уделена и вручена авторитету первенствующих людей, а некоторые дела были предоставлены суждению и воле народа». В качестве важнейших достоинств такого государственного строя Цицерон отмечал прочность государства и правовое равенство его граждан.

Как путь к смешанной форме правления Цицерон (вслед за Полибием) трактовал эволюцию римской государственности от первоначальной царской власти к сенатской республике. При этом аналогию царской власти он видел в полномочиях магистратов (и, прежде всего, консулов), власти оптиматов — в полномочиях сената, народной власти — в полномочиях народных собраний и народных трибунов. В этой связи Цицерон восхищался дальновидностью и мудростью «предков», создавших такую разумную форму государства, и призывал твердо придерживаться их политических заветов. Подчеркивая опасность крена в сторону того или иного начала смешанной государственности и выступая за их взаимное равновесие, он подчеркивал необходимость «равномерного распределения прав, обязанностей и полномочий — с тем, чтобы достаточно власти было у магистратов, достаточно влияния у совета первенствующих людей и достаточно свободы у народа».

Достоинства государственного устройства Рима — это, по оценке Цицерона, плод многовекового опыта всего римского народа, а не создание отдельного одаренного лица, от которого обязательно что-то ускользает. В отличие от Рима в других государствах формы правления создавали на основе своих законов и установлений отдельные лица (например, Минос — на Крите; Ликург — в Спарте; Тесей, Драконт, Солон, Клисфен, Деметрий Фалерский — в Афинах и т. д.).

Значительное преимущество Рима, полагал Цицерон, обусловлено географическим расположением города на суше, легко соединяющейся (благодаря Тибру) с морем, но не у самого моря. Это, по мысли Цицерона, гарантирует от внезапного нападения врагов, чему обычно подвержены приморские города-государства. Кроме того, отмеченный географический фактор благоприятен и в нравственно-этическом плане. «Приморским городам, — писал Цицерон, — свойственны, так сказать, порча и изменение нравов; ибо они приходят в соприкосновение с чужим языком и чужими порядками, и в них не только ввозятся чужеземные товары, но и вносятся чуждые нравы, так что в их отечественных установлениях ничто не может оставаться неизменным в течение долгого времени». Политическим следствием близости города-государства к морю являются нестабильность его строя, частые смены власти. Так, причину бедствий и переворотов, происшедших в Греции, Цицерон усматривает в географических недостатках, связанных с приморским расположением эллинских полисов.

Свою концепцию наилучшей (смешанной) формы государства, в отличие от платоновских проектов идеального государства, Цицерон считал реально осуществимой, подразумевая при этом практику римской республиканской государственности в лучшую пору ее существования («при предках»). Платоновское же государство — это, скорее, не реальность, а лишь желание, оно «не такое, какое могло бы существовать, а такое, в каком было бы возможно усмотреть разумные основы гражданственности».

Правда, Цицерон отдавал себе отчет в том, что реальность восхваляемого им римского смешанного государственного строя — скорее в прошлом, чем в настоящем. Отсюда и его многочисленные апелляции к этому прошлому. Во времена Цицерона римская республика переживала тяжелый кризис и доживала свои последние дни. Политический строй Рима двигался к установлению единоличной власти, к принципату и монархии. Концепция же Цицерона о смешанном правлении и

вообще его суждения о государстве как деле народа явно расходились с современными ему социально-политическими реалиями и действительными тенденциями развития римской государственности. Как теоретик и практический политик, находившийся в гуще тогдашней борьбы за власть, Цицерон не мог не видеть тенденцию к перегруппировке сил и власти, к отливу реальных полномочий от прежних республиканских институтов и их концентрации в руках отдельных лиц, и прежде всего тех, кто опирался на армию. Об этом красноречиво говорили примеры возвышения Суллы, Помпея, Цезаря, Антония, Октавиана и др.

В своем творчестве и в своей практической политической деятельности (в качестве квестора, сенатора, эдила, претора и консула) Цицерон последовательно выступал за строй сенатской республики, против полновластия отдельных лиц, в том числе и против режима личной военной диктатуры.

Смысл «срединного» характера политической позиции Цицерона состоял в том, отстаивая республиканские традиции и систему республиканских учреждений, выступал под лозунгом «всеобщего согласия» всех социальных слоев римских граждан в рамках «общего правопорядка». Эта «срединная» позиция отчетливо проявилась и в политическом лавировании Цицерона между «оптиматами» и «популярами» — приверженцами, условно говоря, двух линий политической ориентации соответственно на верхи и низы общества. Сознывая различие целей оптиматов и популяров, Цицерон вместе с тем развивал представление о том, что подлинные интересы тех и других вполне могут быть соединены и учтены в рамках «общего согласия». Себя Цицерон, после избрания его на народном собрании консулом, аттестовал (не без демагогии) как истинного защитника народа, как консула-популяра.

С этой позиции «истинного популяра» и борца за «всеобщее согласие» и благо государства он атаковал своих политических противников, в частности таких лжепопуляров, по его оценке, как Рулл, Катилина, Клодий. За его ведущую роль по подавлению «заговора Катилины» Цицерон получил от народного собрания благодарность и почетный титул «отец отечества». Это было в 63 г. до н. э., а в 58 г. до н. э. при трибунате Клодия Цицерон был вышужден покинуть Рим, куда он снова возвратился лишь через 17 месяцев, когда Клодий потерял свое влияние. В конце 50-х гг. Цицерон выступал против всевластия триумвиров (Помпея, Цезаря и Красса) и возможной военной диктатуры. В 40-х гг.

установление режима личной власти Цезаря он расценил как «ночь республики», «утрату свободы в государстве» и тиранию. Убийство Цезаря (44 г. до н. э.) он встретил с радостью. Хотя Цицерон и не был в числе заговорщиков, однако последние считали его своим человеком и после убийства Цезаря в сенате выкрикивали «Цицерон!» в знак восстановления свободы.

Конец жизни и деятельности Цицерона (44—43 г. до н. э.) прошел в борьбе против новой опасности военной диктатуры и новых триумвиров (Антония, Октавиана и Лепида). В этой борьбе Цицерон, выступавший против диктатуры от имени «всей Италии» и всех сторонников республики, играл, по словам Аппиана, роль «единовластного демагога». После победы триумвиров имя Цицерона было включено в проскрипционные списки лиц, подлежащих смерти без суда. 7 декабря 43 г. до н. э. Цицерон был обезглавлен сторонниками триумвиров,

С учетом специфики практической политики и ее особой логики следует все же признать, что в своей деятельности Цицерон в целом оставался верен основным идеям и принципам той теоритической концепции государства, которую он развивал в своем политическом учении. Ключевая роль и там и тут отводилась представлениям об «общем благе», «согласовании интересов», «общем правопорядке» и т. д.

При этом, разумеется, имелись в виду интересы свободных условий и граждан римской республики, но вовсе не рабов.

Рабство, по Цицерону, «справедливо потому, что таким людям рабское состояние полезно и это делается им на пользу, когда делается разумно; то есть, когда у бесчестных людей отнимут возможность совершать беззакония, то угнетенные окажутся в лучшем положении, между тем как они, не будучи угнетены, были в худшем». Рабство обусловлено самой природой, которая дарует лучшим людям владычество над слабыми для их же пользы. Такова логика рассуждений Цицерона, которые он стремится подкрепить соображениями о соотношении различных частей души: господин так же правит рабом, как лучшая часть души (разум, мудрость) правит слабыми и порочными частями души (страстями, гневом и т. п.). К рабам, считал Цицерон, следует относиться, как к наемникам: требовать от них соответствующей работы и предоставлять им то, что полагается.

Хотя характеристика раба как «наемника» выгодно отличается от распространенных в то время представлений о рабе как «говорящем орудии», однако в целом суждения Цицерона по

этой проблеме заметно расходятся с его общими положениями о том, что по природе «все мы подобны и равны друг другу», что между людьми никакого различия нет, что человек — «гражданин всего мира, как бы единого града» и т. д.

Много внимания в творчестве Цицерона уделено восхвалению добродетелей истинного государственного деятеля и идеального гражданина. В этой связи он критиковал представления эпикурейцев и ряда стоиков о том, что мудрому человеку не следует принимать на себя бразды правления и вообще активно участвовать в общественной и политической жизни. Считая управление государством сочетанием науки и искусства, требующим не только знаний и добродетелей, но и умения практически их применять в интересах общего блага, Цицерон отмечал, что «сама природа» влечет лучших людей к тому, чтобы «сделать жизнь людей более безопасной и более богатой». Он советовал изучать науки о государстве и праве как «такие науки, которые могут сделать нас полезными государству», усматривая в этом служении государству «самую славную задачу мудрости и величайшее проявление доблести и ее обязанность».

Мудрый государственный деятель, согласно Цицерону, должен видеть и предугадывать пути и повороты в делах государства, чтобы воспрепятствовать неблагоприятному ходу событий (смене форм правления в пагубную сторону, отклонению от общего блага и справедливости) и всячески содействовать прочности и долговечности государства как «общего правопорядка».

Лицо, ведающее делами государства, должно быть мудрым, справедливым, воздержанным и красноречивым. Оно должно, кроме того, быть сведущим в учениях о государстве и «владеть основами права, без знания которых никто не может быть справедливым».

В том крайнем случае, когда под вопрос поставлено само благополучие государства как общего дела народа, с согласия последнего истинный государственный деятель, по Цицерону, должен «как диктатор установить в государстве порядок». Здесь политик выступает не в своих корыстных целях, а в общих интересах как спаситель республики. Следуя Платону, Цицерон полагал, что истинным правителям в награду за их дела «назначено определенное место на небе, чтобы они жили там вечно, испытывая блаженство».

Обязанности идеального гражданина, согласно Цицерону, обусловлены необходимостью следования таким добродетелям, как познание истины, справедливость, величие духа и благо-

пристойность. Гражданин не только не должен сам вредить другим, нарушать чужую собственность или совершать иные несправедливости, но, кроме того, обязан оказывать помощь потерпевшим несправедливости и трудиться для общего блага. Всемерно восхваляя политическую активность граждан, Цицерон подчеркивал, что «при защите свободы граждан нет частных лиц». Он отмечал также долг гражданина защищать отечество в качестве воина.

Апелляции к природе, к ее разуму и законам характерны и для правовой теории Цицерона. В основе права лежит присущая природе справедливость. Причем справедливость эта понимается Цицероном как вечное, неизменное и неотъемлемое свойство и природы в целом, и человеческой природы. Следовательно, под «природой» как источником справедливости и права (права по природе, естественного права) в его учении имеются в виду весь космос, весь окружающий человека физический и социальный мир, формы человеческого общения и общежития, а также само человеческое бытие, охватывающее его тело и душу, внешнюю и внутреннюю жизнь. Всей этой «природе» (в силу ее божественного начала) присущи разум и законообразность, определенный порядок. Именно данное духовное свойство природы (ее разумно-духовный аспект), а вовсе не ее предметный и телесно-материальный состав, занимающий подчиненное и второстепенное место (как тело по отношению к душе, чувственные части души по отношению к разумной ее части) и является, по Цицерону, подлинным источником и носителем естественного права.

Цицерон дает следующее развернутое определение естественного права: «Истинный закон — это разумное положение, соответствующее природе, распространяющееся на всех людей, постоянное, вечное, которое призывает к исполнению долга, приказывая; запрещая, от преступления отпугивает; оно, однако, ничего, когда это не нужно, не приказывает честным людям и не запрещает им и не воздействует на бесчестных, приказывая им что-либо или запрещая. Предлагать полную или частичную отмену такого закона — кощунство; сколько-нибудь ограничивать его действие не дозволено; отменить его полностью невозможно, и мы ни постановлением сената, ни постановлением народа освободиться от этого закона не можем».

Этот «истинный закон» — один и тот же везде и всегда, и «на все народы в любое время будет распространяться один вечный

и неизменный закон, причем будет один общий как бы наставник и повелитель всех людей — бог, создатель, судья, автор закона». Всякого, кто, презрев человеческую природу, своевольно не покоряется данному закону, Цицерон характеризует как беглеца от самого себя, который неминуемо понесет величайшую (божью) кару, если даже ему удастся избежать обычного людского наказания.

В своем учении о естественном праве Цицерон находился под большим влиянием соответствующих идей Платона, Аристотеля и ряда стоиков. Это влияние заметно и там, где он видит существо и смысл справедливости (и, следовательно, основной принцип естественного права) в том, что «она воздает каждому свое и сохраняет равенство между ними».

Справедливость, согласно Цицерону, требует не вредить другим и не нарушать чужую собственность. «Первое требование справедливости,—отмечал он,— состоит в том, чтобы никто никому не вредил, если только не будет спровоцирован на это несправедливостью, а затем, чтобы все пользовались общей собственностью как общей, а частной — как своей». С этих позиций он отвергал такие акции римских популяров, как кассация долгов, ущемление крупных землевладельцев и раздача своим приверженцам и плебсу денег и имущества, отнятых у законных владельцев.

Естественное право (высший, истинный закон), согласно Цицерону, возникло «раньше, чем какой бы то ни было писанный закон, вернее, раньше, чем какое-либо государство вообще было основано». Само государство (как «общий правопорядок») с его установлениями и законами является по своей сущности воплощением того, что по-природе есть справедливость и право.

Отсюда вытекает требование, чтобы человеческие установления (политические учреждения, писанные законы и т. д.) соответствовали справедливости и праву, ибо последние не зависят от мнения и усмотрения людей.

Право устанавливается природой, а не человеческими решениями и постановлениями. «Если бы права устанавливались повелениями народов, решениями первенствующих людей, приговорами судей, — писал Цицерон, — то существовало бы право разбойничать, право прелюбодействовать, право предъявлять подложные завещания, если бы права эти могли получать одобрение голосованием или решением толпы». Закон, устанавливаемый людьми, не может нарушить порядок в природе и

создавать право из бесправия или благо из зла, честное из позорного.

Соответствие или несоответствие человеческих законов природе (и естественному праву) выступает как критерий и мерило их справедливости или несправедливости. В качестве примера законов, противоречащих справедливости и праву, Цицерон указывал, в частности, на законы тридцати тиранов, правивших в Афинах в 404—403 гг. до н. э., а также на римский закон 82 г. до н. э., согласно которому одобрялись все действия Суллы как консула и проконсула и ему предоставлялись неограниченные полномочия, включая право жизни и смерти по отношению к римским гражданам. Подобные несправедливые законы, как и многие другие «пагубные постановления народов», по словам Цицерона, «заслуживают названия закона не больше, чем решения, с общего согласия принятые разбойниками».

Законы, принимаемые в том или ином государстве, должны, кроме того, соответствовать установленному в нем строю, традициям и обычаям предков. Важное значение Цицерон (под влиянием Платона) придавал введению (преамбуле) к закону, поскольку «закону свойственно также и стремление кое в чем убеждать, а не ко всему принуждать силой и угрозами». Цель такой преамбулы — укрепить божественный авторитет закона и использовать страх божьей кары в интересах исполнения людьми своего долга и предотвращения правонарушений.

Свои общие представления о справедливых законах Цицерон конкретизировал в предлагаемых им проектах законов о религии и о магистратах. Имея в виду универсальный характер этих законов, он писал: «Ведь мы издаем законы не для одного только римского народа, но и для всех народов, честных и стойких духом».

Ряд важных положений о правовой регламентации государственной деятельности высказан Цицероном в проекте закона о магистратах. Так, он отмечал, что империй (полномочия должностных лиц) должен быть законным. Следует, считал он, установить «не только для магистратов меру их власти, но и для граждан меру их повиновения. Ведь тот, кто разумно повелевает, рано или поздно должен будет подчиняться, а тот, кто покорно подчиняется, достоин того, чтобы рано или поздно начать повелевать». В общем виде им формулируется и следующий правовой принцип: «Под действие закона должны подпадать все».

В учении Цицерона о праве наряду с отличием естественного права от писаного содержится деление самого писаного права на частное и публичное право. Так называемое право народов трактуется им как частью положительное право разных народов и частью как естественное право международного общения (т. е. как международное естественное право). Он формулирует существенный принцип международного права о необходимости соблюдения обязательств, налагаемых международными договорами. Проводя различие между справедливыми и несправедливыми войнами, он считал несправедливой и нечестивой всякую войну, которая «не была возвещена и объявлена». Война характеризуется им как вынужденный акт, допустимый лишь в случае безуспешности мирных переговоров. В качестве причины справедливой войны им указывается необходимость защиты государства, в качестве цели — установление мира. Цицерон выступал за гуманное обращение с пленными и побежденными.

Отдавая должное этим исторически прогрессивным идеям Цицерона в области международного права, следует вместе с тем отметить его в целом одобрительное отношение к завоевательным войнам римской державы и ее претензиям на мировую гегемонию.

Творческое наследие Цицерона, в том числе и его учение о государстве и праве, оказало большое влияние на всю последующую человеческую культуру. Его труды находились в центре внимания римских (стоики, юристы, историки) и христианских (Лактанций, Августин и др.) авторов. Пристальный интерес к его идеям проявляли мыслители эпохи Возрождения, а затем и французские просветители, видевшие в Цицероне своего великого предтечу и гуманиста. Большим авторитетом имя и идеи Цицерона как великого республиканца, борца за свободу и справедливость пользовались у деятелей Французской революции (О. Мирабо, М. Робеспьера и др.).

В истории политической и правовой мысли наибольшее внимание многочисленных авторов привлекали, в частности, положения Цицерона о формах государства, о смешанном правлении, о государстве как деле народа и правовом сообществе, о естественном праве, о гражданине как субъекте права и государства (Ф. Аквинский, Г. Гроций, Ш. Л. Монтескье и др.). Суждения Цицерона по этому кругу проблем находятся в поле внимания многочисленных современных интерпретаторов.

§ 3. Политико-правовые воззрения римских стоиков

Основными представителями римского стоицизма были Луций Аний Сенека (3—65 гг.), Эпиктет (ок. 50—ок.140 г.) и Марк Аврелий Антонин (121—180 гг.). Их общетеоретические представления находились под значительным влиянием философских, этических и политико-правовых концепций древнегреческих стоиков (Зенона, Хрисиппа, Панетия, Посидония и др.). Творчество римских стоиков развивалось в условиях усилившегося кризиса ценностей прежней полисной идеологии, укрепления власти принцепсов и режима цезаризма, превращения Римской империи в мировую державу. В этой обстановке римские стоики в еще большей мере, чем древнегреческие, склоняются к проповеди фатализма и политической пассивности, космополитизма и индивидуалистической этики нравственного самоусовершенствования.

Сенека был сенатором, воспитателем императора Нерона и ведущим государственным деятелем, чьи политические интриги привели в конечном счете к вынужденному самоубийству по приказу его жестокого и мстительного ученика.

Более последовательно, нежели другие стоики, Сенека отстаивал идею духовной свободы всех людей независимо от их общественного положения. Объектом (и сферой) рабства может быть, согласно его представлениям, лишь телесная и чувственная, но не духовная и разумная часть человека. «Тот, кто думает, что рабство распространяется на всю личность, — писал он, — заблуждается: ее лучшая часть свободна от рабства. Только тело подчинено и принадлежит господину, дух же сам себе господин».

Раб, согласно Сенеке, человек, равный по натуре другим людям, и ему присущи те же душевные качества, что и всем остальным. Купля-продажа касается лишь тела раба, но не его свободного духа, неподвластного торговым сделкам. Не отвергая само рабство как социально-политический институт, Сенека вместе с тем считал его в этическом плане несостоятельным, отстаивал человеческое достоинство раба и призывал к гуманному обращению с ним как с духовно равным субъектом.

Все люди равны и в том смысле, что они — «сотоварищи по рабству», поскольку одинаково находятся во власти судьбы. «А покажите мне, — говорил он, — кто не рабствует в том или другом смысле! Этот вот — раб похоти, тот — корыстной

жадности, а тот — честолюбия- Нет рабства более позорного, чем рабство добровольное».

В духе воззрений древнегреческих стоиков Сенека считал судьбу (или, что для него то же самое, — бога, божественный дух, провидение, природу, мировое целое) причиной всех причин. Идя «своим невозвратным путем», «закон судьбы совершает свое право». Люди не в силах изменить мировых отношений, частью которых являются их собственные отношения, но могут лишь мужественно и стойко переносить развертывающиеся предначертания судьбы, отдаться воле законов природы.

Исходя из стоической идеи единства божественного и человеческого мира, Сенека считал, что люди — «родные друг другу», «члены единого тела»: ведь природа сотворила всех людей из одной и той же материи и для одних и тех же целей. Высшее благо — в разуме, который есть божественный дух, погруженный в тело человека. И разумность делает человека богоподобным. Помимо разума природа одарила человека еще и общительностью, лежащей в основе единства человеческого рода. Благодаря разуму и общительности люди в борьбе за существование достигли господства над животными, овладели природными стихиями и живут тесными сообществами.

В естественно-правовой концепции Сенеки неминуемый и божественный по своему характеру «закон судьбы» играет роль того права природы, которому подчинены все человеческие установления, в том числе — государство и законы. Причем само естественное право здесь выступает и как природный факт (порядок мироустройства и причинная цепь событий), и одновременно как необходимый императив разума. Разум как факт и норма естественного порядка воплощен и в человеческом сообществе как части мирового целого. Соответствие человеческих отношений божественному началу базируется на разуме: человеческий разум — часть божественного духа.

Вселенная, согласно Сенеке, естественное государство со своим естественным правом, признание которых — дело необходимое и разумное. Членами этого государства по закону природы являются все люди, признают они это или нет. Что же касается отдельных государственных образований, то они случайны и значимы не для всего человеческого рода, а лишь для ограниченного числа людей. «Мы, — писал Сенека, — должны представить в воображении своем два государства: одно — которое включает в себя богов и людей; в нем взор наш не ограничен тем или иным уголком земли, границы нашего госу-
4—770

дарства мы измеряем движением солнца; другое — это то, к которому нас приписала случайность. Это второе может быть афинским или карфагенским или связано еще с каким-либо городом; оно касается не всех людей, а только одной определенной группы их. Есть люди, которые в одно и то же время служат и большому, и малому государству, есть такие, которые служат только большому, и такие, которые служат только малому».

Этически наиболее ценным и безусловным, согласно концепции Сенеки, является «большое государство». Разумность и, следовательно, понимание «закона судьбы» (естественного права, божественного духа) как раз и состоят в том, чтобы, противодействуя случаю (в том числе — и случайной принадлежности к тому или иному «малому государству»), признать необходимость мировых законов и руководствоваться ими. Эта этическая максима в равной мере значима как для отдельных людей, так и для их сообществ (государств).

Сходные идеи развивали и другие римские стоики: Эпиктет — раб, затем отпущенный на волю, и император (в 161—180 гг.) Марк Аврелий Антонин.

У Эпиктета призывы к личному нравственному совершенствованию и надлежащему исполнению той роли, которая ниспослана каждому судьбой, дополняется резкой критикой богатства и осуждением рабства. Акцент при этом делается на безнравственности рабства. «Чего не желаешь себе, не желай и другим, — поучал Эпиктет, — тебе не нравится быть рабом — не обращай и других в рабство. Раз ты не можешь обойтись без услуг рабов, ты, прежде всего, сам раб, — как не уживаются друг с другом добродетель и порок, так и свобода и рабство».

Марк Аврелий Антонин развивал «представление о государстве с равным для всех законом, управляемом согласно равенству и равноправию всех, и царстве, превыше всего чтущем свободу подданных». В сочинении «К самому себе» он отмечал, что в силу общего всем людям духовного начала все мы — разумные существа. «Если так, — рассуждал император-стоик, — то и разум, повелевающий, что делать и чего не делать, тоже будет общим; если так, то и закон общий; если так, то мы граждане. Следовательно, мы причастны какому-нибудь гражданскому устройству, а мир подобен Граду. Ибо кто мог бы указать на какое-нибудь другое общее устройство, которому был бы причастен весь род человеческий? Отсюда-то, из этого Града, и духовное начало в нас, и разумное, и закон».

Дух целого, полагал Марк Аврелий, требует общения, но не хаотического, а соответствующего стройному порядку мира. Отсюда вытекает и повсеместное в мире «подчинение и соподчинение», а среди людей («наиболее совершенных существ») — «единомыслие», достижению чего и служит стоическая философия.

Некоторые идеи греческих и римских стоиков (в частности, отстаиваемый ими индивидуализм, а также естественно-правовые положения) оказали влияние на взгляды римских юристов.

§ 4. Учение римских юристов о праве

В Древнем Риме занятие правом первоначально было делом понтификов, одной из коллегий жрецов. Ежегодно один из понтификов сообщал частным лицам позицию коллегии по правовым вопросам. Около 300 г. до н. э. юриспруденция освобождается от понтификов. Начало светской юриспруденции, согласно преданию, связано с именем Гнея Флавия. Будучи вольноотпущенником и писцом видного государственного деятеля Аппия Клавдия Цека, он похитил и опубликовал составленный последним сборник юридических формул, употреблявшихся по закону в процессе (*legis actiones*). Эта публикация получила название *jus civile Flavianum* (цивильное право Флавия).

В 253 г. до н. э. первый верховный понтифик из плебеев Тиберий Корунканий начал в присутствии учеников разбирать юридические вопросы и открыто высказывать свое мнение, положив тем самым начало публичному обучению юриспруденции.

В начале II в. до н. э. Секст Элий Пет, видный государственный деятель, дополнил сборник Флавия новыми исковыми формулами (*jus Aelianum*). Он опубликовал и другую книгу, в которой соединил Законы XII таблиц с комментариями юристов и исковыми формулами.

В середине II в. до н. э. значительный вклад в развитие юриспруденции, особенно гражданского права, внесли М. Манилий, П. Муций Сцевола и М. Юний Брут. Первый комментарий к преторскому эдикту написал Сервий Сульпиций Руф (консул 51 г. до н. э.). Его ученик А. Офилий был автором многих книг по гражданскому праву и впервые составил подробный комментарий к преторскому эдикту. О частном и публичном праве писал ученик Офилия К. Элий Туберон.

Деятельность юристов по разрешению правовых вопросов включала: 1) *respondere* — ответы на юридические вопросы частных лиц, 2) *cauere* — сообщение нужных формул и помощь при заключении сделок, 3) *agere* — сообщение формул для ведения дела в суде. Причем юристы оформляли свое мнение по делу в виде письменного обращения к судьям или в виде протокола, который содержал запись устной консультации и составлялся при свидетелях. Опираясь на источники действовавшего права (обычное право, Законы XII таблиц, законодательство народных собраний, эдикты магистратов, сенатусконсульты и конституции императоров), юристы при разборе тех или иных дел интерпретировали существовавшие правовые нормы в духе их соответствия требованиям справедливости (*aequitas*) и в случае коллизий зачастую изменяли старую норму с учетом новых представлений о справедливости и справедливом праве (*aequum ius*).

Подобная правообразующая (и нередко правообразующая) интерпретация юристов мотивировалась поисками такой формулировки предписания, которую дал бы в изменившихся условиях сам справедливый законодатель. Принятие правовой практикой новой интерпретации (прежде всего в силу ее аргументированности и авторитета ее автора) означало признание ее содержания в качестве новой нормы права, а именно нормы *jus civile* (цивильного права), которое охватывало, кроме того, также обычное право, законодательство народных собраний, преторское право. Правообразующая деятельность юристов обеспечивала взаимосвязь различных источников римского права и содействовала сочетанию стабильности и гибкости в дальнейшем его развитии и обновлении.

Своего расцвета римская юриспруденция достигает в последний период республики и особенно в первые два с половиной века империи. Уже первые императоры стремились заручиться поддержкой влиятельной юриспруденции и по возможности подчинить ее своим интересам. В этих целях выдающиеся юристы уже со времени правления Августа получили специальное право давать ответы от имени императора (*jus respondendi*). Такие ответы пользовались большим авторитетом и постепенно (по мере укрепления власти принцепса, который вначале не был законодателем) стали обязательными для судей, а в III в. на отдельные положения юристов-классиков ссылались как на текст самого закона.

Со второй половины III в. намечается упадок римской юриспруденции, в значительной мере связанный с тем, что приобретение императорами законодательной власти прекратило правотворческую деятельность юристов. Со времени Диоклетиана императоры, получив неограниченную законодательную власть, перестали давать юристам *jus respondendi*. Правда, положения юристов классического периода сохраняли свой авторитет и в новых условиях.

Из большого числа известных юристов классического периода наиболее выдающимися были Гай (II в.), Папиниан (II—III вв.), Павел (II—III вв.), Ульпиан (II—III вв.) и Модестин (II—III вв.). Специальным законом Валентиниана III (426 г.) о цитировании юристов положениям этих пяти юристов была придана законная сила. При разноречиях между их мнениями спор решался большинством, а если и это было невозможно, то предпочтение отдавалось мнению Папиниана. Упомянутый закон признавал значение положений и других юристов, которые цитировались в трудах названных пяти юристов. К таким цитируемым юристам прежде всего относились Сабин, Сцевола, Юлиан и Марцелл.

Сочинения римских юристов стали важной частью кодификации Юстиниана (*Corpus juris civilis*), которая включала: 1) Институции, т. е. освещение основ римского права для начального обучения (для этой части были использованы «Институции» Гая, а также работы Ульпиана, Флорентина и Марциана); 2) Дигесты (или Пандекты), т. е. собрание отрывков из сочинений 38 римских юристов (от I в. до н. э. — по IV в. н. э.), причем извлечения из работ пяти знаменитых юристов составляют более 70% всего текста Дигест; 3) Кодекс Юстиниана (собрание императорских конституций). Руководил всей этой большой кодификационной работой, в том числе и составлением Дигест, выдающийся юрист VI в. Трибониан. Следует иметь в виду, что прежде всего именно собрание текстов римских юристов обеспечило кодификации Юстиниана выдающееся место в истории права.

Деятельность римских юристов была по преимуществу направлена на удовлетворение нужд правовой практики и приспособление действующих норм права к изменяющимся потребностям правового общения. Вместе с тем в своих комментариях и ответах по конкретным делам, а также в сочинениях учебного профиля (институции и т. д.) они разрабатывали и целый ряд общетеоретических положений. Правда, к формулированию

общеправовых принципов и определений римские юристы подходили весьма осторожно, отдавая предпочтение детальной и филигранной разработке конкретных правовых вопросов и лишь на этой основе делая те или иные обобщения. Отсюда известное изречение «всякое определение опасно», восходящее к положению юриста I—II вв. Яволена: «В гражданском праве всякое определение чревато опасностью, ибо мало случаев, когда оно не может быть опрокинуто».

Такая осторожность в формулировке общих положений (правил, *regulae*) диктовалась также и тем, что подобные обобщения юристов (правила) приобретали значение общих правоположений (правовых норм, правил и принципов). Иначе говоря, непосредственное правовое значение теоретических формулировок было велико, и это требовало большой предусмотрительности от юристов. Характерна в данной связи позиция Павла: «Правило — краткое выражение того, что есть; не из правила выводится право, а из существующего права — правило».

На ранней стадии развития древнеримской правовой мысли право, согласно господствовавшим религиозным представлениям, выступало как нечто богоданное (теономное) и обозначалось термином *fas*. В отличие от *fas* светское, человеческое право в дальнейшем получило наименование *jus*, под которым стали понимать право вообще, охватывающее как право естественное (*jus naturale*), так и все то, что в последующей истории правовых учений (но не в самой римской юриспруденции) начали называть позитивным (или положительным) правом, — обычное право, закон (*lex*), эдикты магистратов, решения сената (сенатусконсульты), право юристов, установления принципсов, конституции императоров и т. д.

Признание реальности естественного права, включаемого в право вообще, и в то же время отсутствие в римском правовом понимании специального понятия позитивного права (в качестве отрицания естественного права, его своеобразного противопонятия и т. п.) означало, что в трактовке римских юристов естественное право, как и всякое иное признаваемое ими право, относится к действующему праву, является его специфической составной частью (компонентом и свойством права вообще), а не только теоретико-правовой конструкцией и категорией, не только «чистым» понятием, внешним для норм и принципов фактически действующего права.

Это обстоятельство отчетливо проявляется в различных классификациях и определениях права, даваемых римскими юрис-

тами. Так, Ульпиан в своем, ставшем классическим, делении всего права на публичное (право, которое «относится к положению Римского государства») и частное (право, которое «относится к пользе отдельных лиц») отмечал, что, в свою очередь, «частное право делится на три части, ибо оно составлено из естественных предписаний, из (предписаний) народов, или (предписаний) гражданских». Названные «части» — это не изолированные и автономные разделы права, а скорее взаимодействующие и взаимовлияющие компоненты и свойства, теоретически выделяемые в структуре реально действующего права в целом.

Взаимопроникновение различных составных моментов («частей») права, невозможность их «чистого» выделения из права в целом и резкого обособления подчеркивал и сам Ульпиан. «Гражданское право, — отмечал он, — не отделяется всецело от естественного права или права народов. Итак, если мы добавляем что-либо к общему праву или сокращаем из него, то мы создаем наше собственное право, то есть гражданское. Таким образом, наше право является или писанным или неписанным, как у греков; из законов одни написаны, другие не написаны».

Требования и свойства естественного права пронизывают не только гражданское право, но и право народов (*ius gentium*), которое означало право, общее у всех народов, а также отчасти и право международного общения «Право народов, — писал Ульпиан, — это то, которым пользуются народы человечества; можно легко понять его отличие от естественного права: последнее является общим для всех живых существ, а первое — только для людей в их отношениях между собой».

Тем самым право народов у Ульпиана предстает как часть естественного права, причем различие между ними проводится не по существу, не по их свойствам и качествам, а по кругу субъектов, подпадающих под их действие (все живые существа или только люди). Естественному праву, по Ульпиану, «природа научила всех живых существ, ибо это право присуще (не только) человеческому роду, но является общим всем животным, которые рождаются на земле, на море, а также птицам. Сюда относится сочетание мужчины и женщины, которое мы называем браком; сюда же рождение детей, сюда же воспитание; мы видим, что и животные, даже дикие, обладают опытом в этом праве». Отсюда, в частности, ясно, что и в человеческом обществе такие институты, как брак, воспитание детей и т.д., согласно Ульпиану, тоже находятся в сфере действия присущего людям естественного права, что, разумеется, не исключает наличия

также и соответствующих, отвечающих требованиям естественного права и конкретизирующих их норм гражданского права о семье, браке, воспитании и т. д.

Так обстоит дело и согласно взглядам юриста Гая. «Все народы, управляемые законами и обычаями, — писал он, — пользуются частью своим собственным, частью правом, общим всем людям». Причем это общее право, называемое им правом народов, в своей основе и по существу является естественным правом — «правом, которое естественный разум установил между всеми людьми».

Идею взаимосвязи и единства различных составных моментов и свойств, присущих праву вообще, теоретически точнее и четче, чем Ульпиан и Гай, выразил юрист Павел. В его трактовке вместо разных «частей» права (которые неизбежно ассоциируются с представлением об их внешнем, механическом обособлении друг от друга) речь идет о различных взаимосвязанных смысловых аспектах и характеристиках единого в целом права (и общего понятия права вообще). «Слово «право», — пояснял он, — употребляется в нескольких смыслах: во-первых, «право» означает то, что всегда является справедливым и добрым, каково естественное право. В другом смысле «право» — это то, что полезно всем или многим в каком-либо государстве, каково гражданское право. Не менее правильно в нашем государстве «правом» называется *jus honorarium* (преторское право)».

Важно иметь в виду, что все эти различные «смыслы» одновременно присутствуют в общем понятии «право» (*jus*).

Включение римскими юристами естественного права в совокупный объем понятия права вообще со всеми вытекающими отсюда последствиями соответствовало их исходным представлениям о праве как справедливом явлении.

«Изучающему право, — подчеркивает Ульпиан, — надо прежде всего узнать, откуда происходит слово *jus* (право); оно получило свое название от *justitia* (правда, справедливость), ибо, как превосходно определяет Цельс, право есть *ars* (искусство, практически реализуемое знание и умение) *boni* (добра) и *aequi* (равенства и справедливости)».

Понятие *aequi* (и *aequitas*) играет существенную роль в правопонимании римских юристов и используется ими, в частности, для противопоставления *aequum jus* (равного и справедливого права) *jus iniquum* (праву, не отвечающему требованиям равной справедливости).

Aequitas, будучи конкретизацией и выражением естественного-правовой справедливости, служила масштабом для коррек-

тировки и оценки действовавшего права, руководящим ориентиром в правотворчестве (юристов, преторов, сената, да и других субъектов правотворчества), максимум при толковании и применении права. *Aequitas*, этимологически означая равное и равномерное, в своем приложении к правовым явлениям в римской юриспруденции приобрела значение справедливости в специальном смысле (в смысле конкретизации понятия справедливости — *justitia*) именно потому, что понятие справедливости (*justitia*) как общий принцип права вообще и естественного права в особенности включает в себя — согласно воззрениям Платона, Аристотеля, Цицерона, стоиков, а под их влиянием также и римских юристов — момент равенства, соразмерности, эквивалентности (от *aequi*) в человеческих взаимоотношениях.

«*Justitia* (правда, справедливость), — отмечал Ульпиан, — есть постоянная и непрерывная воля воздавать каждому свое право». Из такого общего понимания правовой справедливости Ульпиан выводил следующие, более детальные «предписания права»: «жить честно, не чинить вреда другому, каждому предоставлять то, что ему принадлежит». В соответствии с этим и юриспруденцию он определял как «познание божественных и человеческих дел, знание справедливого и несправедливого».

Сформулированное здесь требование «воздавать каждому свое право» является основным принципом естественного права в толковании не только римских юристов, но и многочисленных предшествующих и последующих представителей естественно-правовой доктрины. Нормы *jus aequum* (в их противопоставлении к *jus iniquum*) как раз и представляют собой реализацию требований *justitia* (правды и справедливости), конкретно-определенное преломление и выражение принципа естественного права (и в то же время — права вообще) применительно к изменчивым обстоятельствам, потребностям и интересам реальной жизни данного народа в соответствующее время.

В целом для правопонимания древнеримских юристов характерно постоянное стремление подчеркнуть не только аксиологические (ценностные) черты права, но и присущие понятию права качества необходимости и долженствования. Причем оба эти аспекта тесно связаны в определенное единство справедливого права.

Показательно в этом отношении, в частности, следующее положение Павла: «Говорится, что претор высказывает право, даже если он решает несправедливо: это (слово) относится не к тому, что претор сделал, но к тому, что ему надлежало сделать».

Здесь, следовательно, справедливость (и соблюдение ее требований) выступает в качестве необходимой конституирующей черты и свойства права, адекватного своему названию и понятию. Без соответствия справедливости право (в данном случае — преторское право) дисквалифицируется в качестве *aequum jus* и предстает уже как *jus iniustum*: данное соответствие выступает, таким образом, как необходимый момент самого понятия права вообще.

Эти требования, согласно воззрениям древнеримских юристов, распространяются на все источники права, в том числе и на закон (*lex*). Отсюда и характерное для многих определений закона, даваемых римскими юристами, подчеркивание ценностно-содержательного, идеально-должного, необходимо-разумного и общезначимого свойства закона (а не просто его формально-процедурная дефиниция в качестве принудительного акта определенного органа).

Так, Папиниан дает следующее определение закона: «Закон есть предписание, решение мудрых мужей, обуздание преступлений, совершаемых намеренно или по неведению, общий обет государства». На более абстрактном языке последующего времени можно сказать, что в приведенном определении закона затрагиваются, в частности, такие его черты, как его общеимперативность, разумность, социальность (антикриминальность), общегосударственный характер (и в смысле наделенности закона государственной защитой, и в смысле обязанности соблюдения закона и его святости для самого государства).

Аналогичные характеристики закона содержатся и у Марциана, солидаризирующегося со следующим определением греческого оратора Демосфена: «Закон есть то, чему все люди должны повиноваться в силу разных оснований, но главным образом потому, что всякий закон есть мысль (изобретение) и дар бога, решение мудрых людей и обуздание преступлений, совершаемых как по воле, так и помимо воли, общее соглашение общины, по которому следует жить находящимся в ней».

Присущий понятию закона момент долженствования (закон как критерий для различения должного и недолжного, запретного) римские юристы освещали и развивали под заметным влиянием стоиков, в правопонимании которых понятие «долг» («должное», «долженствование» и т. п.) играет существенную роль. Кроме того, определенная идеальность концепции закона (закон как должное и разумное), присущая соответствующим определениям римских юристов, тоже отражает воздействие на

них представлений стоиков, называвших по сути своей идеальное естественное право законом (общемировым, божественным, разумным, естественным и т. п.)- Также и во многих суждениях римских юристов понятием «закон» охватываются как характеристики определенного источника права (народного или императорского закона), так и его необходимые (идеально-правовые, ценностно-содержательные, качественные) черты.

Марциан, например, с большой похвалой приводит следующее определение закона, данное стоиком Хрисиппом: «Закон есть царь всех божественных и человеческих дел; нужно, чтобы он стоял во главе как добрых, так и злых, вождем и руководителем живых существ, которые по природе принадлежат к общине, мерилom справедливого и несправедливого; (закон) приказывает делать то, что должно быть совершено, и воспрещает совершать то, что не должно быть совершаемо».

Отмеченные идеально-правовые качества права и закона подразумеваются и там, где римские юристы заняты юридикотехническим анализом закона и иных источников права. Так, например, когда юрист Модестин пишет, что «действие (сила) права: повелевать, запрещать, наказывать»¹, то при этом предполагается, что подобные формализации и классификации правовой императивности имеют смысл (и силу) лишь постольку, поскольку речь идет об императивах (велениях) именно права, т. е. справедливого права. Данное принципиальное обстоятельство ясно подчеркивали сами римские юристы. Так, Павел писал: «То, что воспринято вопреки началом права, не может быть распространено на последствия». Иначе говоря, то, что противоречит принципам (началам) права, не имеет юридической силы.

Ту же мысль развивал и Юлиан: «Тому, что установлено вопреки смыслу права, мы не можем следовать как юридическому правилу».

Данные идеи получают свою дальнейшую конкретизацию в детально разрабатывавшихся римскими юристами правилах и приемах толкования норм права, призванных обеспечить адекватное установление смысла толкуемого источника.

Важным достижением римской юридической мысли является деление права на публичное и частное.

¹У Цицерона речь соответственно шла о велениях и запретах, у юриста Квинтилиана — о воздаянии, ограничении, наказании, запрещении и дозволениях.

В области публичного права римские юристы разрабатывали правовое положение святынь и жрецов, полномочия государственных органов и должностных лиц, понятия власти (*imperium*), гражданства и ряд других институтов государственного и административного права.

При переходе от республики к монархии римские юристы приложили немало усилий для правового оформления режима цезаризма и обоснования претензий императоров на законодательную власть. Так, законную силу императорских распоряжений отстаивал Гай. Акты императора являются законом также и согласно Ульпиану. Ему принадлежат и следующие утверждения: «принцепс свободен от соблюдения законов»; «что угодно принцепсу, то имеет силу закона». Следует, правда, иметь в виду, что первое из приведенных суждений высказано Ульпианом не в качестве положения общего характера, а в специальном контексте — применительно к двум законам о наследственных правах патрона после смерти отпущенника, так что подразумевается, что принцепс свободен от соблюдения именно этих законов (т. е. может как-то изменить круг или права наследников). Во всяком случае рассматриваемая формула для самого Ульпиана никак не означала признания какого-то права (принцепса) на произвол, хотя, вырванная из своего частного контекста, она приобретает более общее и несомненно более опасное звучание.

Многие из юристов были доверенными советниками при императорах и занимали высокие должности в государстве. Некоторые из них, правда, сами становились жертвой произвола властей. Так, Ульпиан, в качестве префекта претория пытавшийся бороться с произволом и распущенностью преторианцев, после ряда покушений был в 228 г. убит ими в присутствии императора Александра Севера. Несколько раньше, в 212 г., при Каракалле был казнен Папиниан, тоже бывший префектом претория. Каракалла, убив своего брата Гету, потребовал от знаменитого юриста оправдания своих действий. Папиниан отказался от этого, сказав: «Оправдание убийства не легче, чем его совершение».

Основное внимание римские юристы уделяли разработке проблем частного права, и прежде всего гражданского права. Юрист Гай трактовал гражданское право как право, установленное (письменно или устно) у того или иного народа (например, у римлян, греков и т. д.). Эта трактовка дополняется у Папиниана указанием источников гражданского права — законов, плебисци-

тов, сенатусконсултов, декретов принцепсов, положений ученых юристов. В качестве источника «дополнения и исправления гражданского права» характеризуется им преторское право. В этом же духе Марциан называл преторское право «живым голосом гражданского права».

В области гражданского права римские юристы обстоятельно разработали вопросы собственности, семьи, завещаний, договоров, правовых статусов личности и т. д. Особой тщательностью отличается их освещение имущественных отношений с позиций защиты интересов частного собственника.

Объектом собственности, наряду с животными и другими вещами, являются, согласно римскому праву и учению юристов, также и рабы.

«Важнейшее различие в правовом положении лиц, — писал Гай, — то, что люди — или свободные, или рабы. Также из свободных одни — свободно рожденные, другие — отпущенники». Такое же деление дает Ульпиан, добавляя, что оно возникло по праву народов, так как «по естественному праву все рождаются свободными».

Право народов, как его понимали римские юристы, включало в себя как правила межгосударственных отношений, так и нормы имущественных и иных договорных отношений римских граждан с неримлянами (палестинами). В своей значительной части это право народов создавалось под влиянием эдиктов магистратов, обладавших правом юрисдикции в отношении палестинцев, а также императорских конституций и правотворческой деятельности юристов. Все это обеспечило взаимодействие и взаимовлияние норм гражданского права и права народов, превращение последнего в такую ветвь римского права, которая защищала политические позиции римского государства и частные интересы римлян в их отношениях с неримскими народами и отдельными лицами.

О круге вопросов, подпадавших под действие права народов, Гермогениан писал: «Этим правом народов введена война, разделение народов, основание царств, разделение имуществ, установление границ, полей, построение зданий, учреждены торговля, купля-продажа, наймы, обязательства, за исключением тех, которые были введены гражданским правом».

Право народов содержало целый ряд норм международно-правового характера (сам термин «международное право» у римлян отсутствует). Согласно праву народов море является «общим для всех». Понятие «враги» используется у Гая и

Помпония для обозначения лишь тех, кому римлянами публично объявлена война или кто сам публично объявил войну римлянам. Противник же в необъявленной войне — это «разбойники или грабители». Запрещались все сделки с врагами. Павел подчеркивал, что не дозволяется, под страхом смертной казни, продавать врагам камни, служащие для точки железа, так же, как железо, зерно и соль. Захваченный римлянами враг терял свою правоспособность и становился рабом. О неприкосновенности послов врага Помпоний писал: «Если кто-нибудь ударит посла врагов, то это действие признается противоречащим праву народов, ибо послы считались святыми. И потому, если у нас были послы какого-либо народа и им была объявлена война, то они остаются свободными, ибо это соответствует праву народов».

Творчество римских юристов оказало большое влияние на последующее развитие правовой мысли. Это обусловлено как высокой юридической культурой римской юриспруденции (обстоятельность и аргументированность анализа, четкость формулировок, обширность разработанных проблем общетеоретического, отраслевого и юридико-технического профиля и т. д.), так и той ролью, которая выпала на долю римского права (процесс его рецепции и т. д.) в дальнейшей истории права.

Творческие достижения римских юристов, разработавших целый ряд фундаментальных положений юриспруденции как самостоятельной научной дисциплины, продолжают привлекать пристальное внимание и современных исследователей. И это вполне закономерно и естественно уже потому, что многие современные понятия, термины и конструкции восходят к римскому праву и римским юристам.

§ 5. Политико-правовые взгляды Августина

Аврелий Августин (354—430 г.) — один из видных идеологов христианской церкви и западной патристики. До принятия христианства (в 387 г.) он был сначала близок к движению манихеев, затем увлекался скептицизмом, философией Платона и неоплатоников, произведениями Цицерона. Став христианином, он принял деятельное участие в травле «еретиков». С 395 г. и до конца жизни он — епископ Гиппона (Северная Африка). Был плодовитым автором, разработавшим основные положения христианской философии. Его политические и правовые взгляды изложены в работах «О граде Божиим», «О свободной воле» и ряде других сочинений.

В развиваемой Августином христианской концепции истории человечества, опирающейся на библейские положения, все социальные, государственные и правовые учреждения и установления предстают как следствие греховности человека. В работе «О граде Божиим» он отмечает, что «великое преступление» Адама и Евы, от которых происходит весь человеческий род, привело к тому, что «изменилась в худшую самая природа человеческая и передана потомству повинная греху и неизбежной смерти». Сама эта греховность предопределена замыслом бога-творца, наделившего человека свободной волей, т. е. способностью жить по-своему, по-человечьи, а не по-божьи. «Не тем человек сделался похожим на дьявола, — поясняет Августин, — что имеет плоть, которой дьявол не имеет, а тем, что живет сам по себе, т. е. по человеку... Итак, когда человек живет по человеку, а не по Богу, он подобен дьяволу». При этом само пожелание человека жить не «по человеку», а «по Богу» порождается лишь божьей благодатью, которая ниспосылается только «избранным».

Разделяя человеческий род во все времена его существования на два разряда (живущих по человеку и живущих по богу), Августин замечает: «Эти разряды мы символически назвали двумя градами, т. е. двумя обществами людей, из которых одному предназначено вечно царствовать с Богом, а другому подвергнуться вечному наказанию с дьяволом».

Августин подчеркивает, что при всем многообразии и различии народов, каждый из которых жил и живет «по особым уставам и обычаям», всегда существовало «не более как два рода человеческого общения», «два града», состоящих соответственно из людей, живущих по плоти или также и по духу. «Мы, — писал он, — находим в земном граде два вида: один — представляющий самую действительность этого града, а другой — служащий посредством этой действительности для предызображения небесного града. Граждан земного града рождает испорченная грехом природа, а граждан града небесного рождает благодать, освобождающая природу от греха; почему те называются сосудами гнева Божия, а эти — сосудами милосердия».

В этом августиновском различении в рамках человеческого общежития двух противоположных типов общения в специфически христианизированной форме проявляется определенное влияние на него предшествующих концепций, в частности: положения Платона о наличии в каждом государстве, по суще-

тву, двух государств (государства богатых и государства бедных); представлений стоиков о двух полисах (отдельном полисе-государстве и мировом, космическом полисе); манихейских идей о борьбе двух начал (дьявольского и божественного).

Греховность земной государственно-правовой жизни (отношений и установлений в «земном граде») проявляется, согласно Августину, в господстве «человека над человеком», в существующих отношениях управления и повиновения, господства и рабства. Такое положение дел, сложившееся вследствие первоначального греха и сохраняющейся греховности природы человека, Августин называет «естественным порядком» человеческой жизни. В этом смысле «естественным» (для жизни «по человеку») оказывается и рабство, хотя оно и противоречит первоначально созданной богом человеческой природе и жизни «по Богу». «Итак, — подчеркивает Августин, — грех — первая причина рабства, по которому человек подчиняется человеку в силу состояния своего; и это бывает не иначе как по суду Божию, у которого нет неправды и который умеет распределять различные наказания соответственно винам согрешающих».

Естественно сложившийся порядок земного мира Августин критикует с религиозно-идеальных позиций божественного порядка и его земного прообраза, представленного в жизни «избранных» и их общин (христианской церкви). Этот греховный порядок мира носит временный характер и продлится до второго пришествия Христа и судного дня, когда будет установлено «царство небесное», благочестивые получат «ангельскую жизнь», а нечестивые подвергнутся «вторичной смерти», ибо «все мы восстанем, но не все изменимся».

Вместе с тем, пока еще не наступило проектируемое время, Августин берет под защиту земные социально-политические порядки, правда с оговоркой, чтобы они не чинили препятствий христианской религии и церкви; в противном случае (т. е. при антихристианских политико-правовых порядках) власть превращается в насилие и господство шайки разбойников. «Итак, — пишет он, — этот небесный град, пока находится в земном странствовании, призывает граждан из всех народов и набирает странствующее общество во всех языках, не придавая значения тому, что есть различного в нравах, законах и учреждениях, которыми мир земной устанавливается или поддерживается; ничего из последнего не отменяя и не разрушая, а, напротив, сохраняя и соблюдая все, что хотя у разных народов и различно,

но направляется к одной и той же цели земного мира, если только не препятствует религии, которая учит почитанию единого высочайшего и истинного Бога».

Причина зла, согласно Августину, в свободной воле и ее извращенности. «Злом, — отмечает он, — называется и то, что человек совершает, и то, что он терпит. Первое — это грех, второе — наказание. — Человек совершает зло, которое хочет, и терпит зло, которого не хочет». Слабость воли человеческой стала наследственной после наказания за грех Адама. Единственная надежда человека теперь связывается с благодатью, которая не уничтожает свободную волю, а оздоравливает ее: «Благодать излечивает волю». Идея связи зла в мире и в человеческих отношениях со свободной волей человека в теологической трактовке Августина разработана таким образом, чтобы показать: бог не отвечает за зло.

В своей трактовке исторической эволюции Августин выделяет шесть периодов в жизни человечества: младенческий период, детство (время, когда развивается память), юность (зарождение «низшего разума», морального сознания), зрелость (распространение религиозного сознания), начало старости (время, когда душа постигает бога). Таким образом, торжество религиозного начала Августин относил к зрелому и позднему возрасту человечества, по аналогии с нравственным взрослением отдельного человека. Последний период исторического движения к торжеству христианства — это, согласно Августину, время от рождения Христа и до второго его пришествия.

В вопросе о различных формах человеческой общности Августин с известной христианской модификацией разделяет воззрения Цицерона о наличии таких общностей, как семья, государство, общность языка, человеческое общество и, наконец, универсальная общность, объединяющая богов и людей. Вместе с тем у Августина встречаются суждения о том, что было бы лучше, если бы вместо мировой римской державы, охватывающей различные народы, возникло бы множество малых по размерам «правлений народов», которые жили бы рядом друг с другом в мирном соседстве как различные семьи.

Взгляды Августина на человеческую природу и человеческую историю отличаются заметной новизной, в целом присущей его трактовке отношений человека и христианского бога. Человек, согласно его воззрениям, существо немощное и совершенно неспособное своими силами ни избежать греха, ни создать на

земле какое-либо совершенное общество. В конечном счете добро и справедливость должны возобладать благодаря предусмотренному вечному порядку и неодолимому авторитету божества. Божественный порядок (в том числе здесь, на земле) оказывается высшей целесообразностью и благом, абсолютной нормой всего, что должно быть, т. е. внешней и принудительной силой по отношению к отдельному индивиду, грехи или добродетели которого предопределены заранее. Таким образом, отдельный индивид не цель в себе или для себя, а только средство в осуществлении божественного порядка.

Так же, по существу, обстоит дело и с такими божественно предусмотренными общностями, как семья, община и народ

По поводу определения государства у Цицерона Августин замечает, что оно больше подходит для определения церкви: союз людей только тогда основывается на праве, когда сочетается со справедливостью. Римляне как язычники, по его оценке, не были народом и государством в подлинном смысле, так как не знали истинной справедливости: игнорируя единого бога, они игнорировали и справедливость.

Формы правления различаются Августином в зависимости от тех обязанностей, которые возлагаются на верховную власть. Главными среди них он считает моральные и религиозные обязанности, в частности уважение к богу и уважение к человеку. В противоположность аристотелевской традиции он не проявляет интереса к утилитарным преимуществам или, напротив, неудобствам той или иной формы. Он более всего чуток к проявлениям «опустошающей души смертных» «похоти господствования» — таким как аморальность, несправедливость и жестокость.

С этой позиции он дает новое толкование терминов античных философов. Несправедливого правителя, как и несправедливый народ, он именуется тираном, несправедливую аристократию — кликой. Государство, в котором игнорируется право (как воплощение справедливости), предстает в его оценке как погибшее государство. Если в государстве сохраняются справедливость и уважение к религии, то все формы правления, равно как авторитет и полномочия власти, становятся достойными того, чтобы им подчиняться.

Несмотря на появление христианизированных государств, Августин не отождествляет христианскую общину и государство, град божий и церковь. Развивая вслед за своим учителем

епископом Амвросием идею верховенства церкви над государством, Августин, считаясь с политической реальностью своего времени, часто именует церковь пленницей, которая вынуждена сносить несовершенство навязываемых ей человеческой властью законов, но в то же время признает право государства на поддержку церкви и вмешательство в борьбу церкви против еретиков или соперничающих религий. В обязанности христиан по отношению к христианскому правителю вменяется лояльность, а в обязанность церкви — быть наставницей в гражданских добродетелях и в проповеди духа «братства».

В целом сообщество божьих избранных — при всей его принципиальной оппозиции к порядку и нравам «земного града» — все же оказывалось, по концепции Августина, способным ужиться с последним во имя пользования «земным миром» и ради упрочения «общего согласия в восприятии необходимого и неизбежного».

В процессе обоснования и проповеди своих теологических воззрений Августин зачастую обращается и к правовым вопросам. При этом основополагающее значение в его подходе к праву занимают рассуждения о восходящем к богу нерушимом вечном законе, действующем и в области человеческих отношений.

Правовая позиция Августина отчетливо обнаруживается и в тех случаях, когда Августин рассуждает об обязанностях, налагаемых законами естественными, божественными и человеческими. Этим законам надлежит подчиняться, но люди их часто пренебрегают. И все же, подчеркивает он, люди не в состоянии нарушить действия высокого и вечного закона, имеющего дело с «вещами как они есть». Августин считал юридические соображения настолько неотъемлемой частью своих общерелигиозных и мировоззренческих представлений, что нередко включал обсуждение и толкование правовых вопросов в свои молитвенные обращения к церковной пастве.

Представления Августина о праве в ряде моментов сходны со взглядами римских стоиков, юристов и Цицерона, в частности с их трактовкой «естественного права». Учение о «естественном праве» как идеальной норме человеческих отношений и одновременно как всеобщем законе, вытекающем из неизменного порядка природы и всей вселенной, вполне согласовывалось с христианско-теологическими представлениями Августина о едином богоустановленном порядке, господствующем в природе и человеческих отношениях.

Вечный закон как выражение божественного разума и воли определяет естественный порядок и, следовательно, естественное право. Тем самым естественное право в учении Августина возводится к богу и носит теономный характер. «Кто иной, как не Бог, — риторически вопрошал Августин, — вписал в сердца людей естественное право».

Примечательно, что Августин, разделяя представления ряда предшествующих «языческих» мыслителей (Платона, Цицерона и др.) о естественно-правовом принципе как воздаянии каждому ему принадлежащего, в то же время подвергал этот принцип христианско-теологической переработке, поскольку именно христианский бог выступает у него источником этого правового принципа. С этих позиций он расходится и с цицероновской характеристикой народа *как соединения многих людей*, связанных между собой «согласием в вопросах права» и «общим правопорядком». В языческом обществе и у языческих народов, согласно Августину, бог не воздает каждому ему принадлежащего, и там, следовательно, нет ни подлинного права и закона, ни народа как правовой общности.

Критикуя начальствование и власть человеческую, Августин в то же время признавал за «избранными» (гражданами небесного града) право господствования над грешниками и в принципе над всеми своими противниками, которых они в состоянии будут победить в «справедливой войне», ведущейся по всевышнему «дозволению или указанию».

Религиозно-этический подход, характерный для августиновского истолкования проблем государства и права, присущ и суждениям о законном и преступном. Общая христианско-теологическая основа «законных» устремлений человека, по Августину, такова: ему предопределено возвышаться до уподобления богу, но сам он это сделать не в силах без божьей помощи, а потому должен понять свое место в мире, подчиниться богу и быть выше того, чему по природе положено быть в подчинении (власть над неразумными животными, временная власть над людьми и т. д.).

Различие между проступками и преступлениями проводится Августином следующим образом: «Когда неукротимая страсть портит душу и тело — это проступок; когда она действует во вред другому — это преступление».

Наказание никогда не является внешним произволом, поскольку справедливое наказание, согласно Августину, уже со-

держится в самой вине и неизбежно вытекает из нее. «Ты повелел ведь — и так и есть, — писал Августин, — чтобы всякая неупорядоченная душа сама в себе несла свое наказание». В другом произведении он уточняет: «Справедливейшее наказание за грех состоит в том, что человек утрачивает то, чем он не захотел хорошо пользоваться... тот, кто не захотел поступать правильно, когда мог, утрачивает эту возможность, когда захочет поступать правильно».

Деликатный вопрос о том, как праведники должны относиться к уже существующим государствам и законам у разных народов, Августин разрешает в духе компромисса с «земным миром» на условиях «почитания единого высочайшего и истинного Бога». При этом различия в законах, нравах и учреждениях уже не имеют принципиального значения.

Учение Августина пользовалось большим влиянием уже в древности. Римско-католическая церковь широко использовала его положения для обоснования своих теократических представлений и претензий на власть. За заслуги перед церковью Августин был назван Блаженным.

Заметную роль учение Августина сыграло в развитии христианско-теологических концепций этики, политики и права.

Глава 5. Политические и правовые учения в Западной Европе в Средние века

§ 1. Основные черты политико-правовой мысли западноевропейского средневекового общества

В истории Западной Европы Средние века заняли громадную, более чем тысячелетнюю эпоху (V— XVI вв.). Экономический строй, взаимоотношения классов, государственные порядки и правовые институты, духовный климат средневекового общества являлись теми факторами, которые оказывали воздействие на содержание, дифференциацию, социальную направленность политико-юридических идей западноевропейского средневековья.

Политические и правовые учения в Западной Европе рассматриваемой эпохи постоянно видоизменялись. Происходившие в них перемены, существенные сдвиги являлись в конечном счете закономерным следствием серьезных перемен, сопровождавших эволюцию социально-экономических и политических систем феодального общества в странах Западной Европы.

Три крупных исторических этапа включает в себя эта эволюция. Первый — раннефеодальный (конец V — середина XI в.); феодализм только еще консолидируется и упрочивается как новая общественно-экономическая формация; в рамках данного этапа государственность сначала организуется в большие, но весьма слабо интегрированные в единое целое монархии, а потом распадается на конгломераты раздробленных политических образований. Второй этап — пора полного развития феодального строя, фаза его расцвета (середина XI — конец XV в.); для этого периода типичны централизованные сословно-представительные монархии. Третий — позднее средневековье (конец XV — начало XVII в.); полоса заката, упадка феодализма и зарождения капиталистических общественных отношений; государственность на этом, последнем этапе феодальной формации строится по преимуществу как абсолютная монархия. Поэтапный характер развития феодального общества во многом предопределял особенности и динамику средневековой западноевропейской политико-юридической мысли.

Своеобразие последней придавал также факт исключительно сильного влияния на нее христианской религии и римско-католической церкви. Эта церковь практически безраздельно

господствовала в сфере духовной жизни на протяжении почти всех Средних веков. Средневековая христианская религия была ядром мировоззрения феодального общества, стержнем единой христианской культуры. В руках священнослужителей политико и юриспруденция, как и все остальные науки, оставались прикладными отраслями богословия. Известную библейскую формулу — «Нет власти не от Бога, существующие же власти от Бога установлены» — богословы превратили в непререкаемую догму феодального строя.

На протяжении всей политической истории западноевропейского средневековья шла ожесточенная борьба между римско-католической церковью, папством и светскими феодалами (в первую очередь монархами) за главенствующую роль в обществе. Соответственно и одной из центральных проблем тогдашнего политико-юридического знания оказался вопрос о том, какая власть (организация) должна иметь приоритет: духовная (церковь) или светская (государство).

Обосновывая политические притязания церкви, ее идеологи утверждали, что могущество государей происходит от церкви, а она получила свой авторитет непосредственно от Христа. Отсюда проистекает безусловная обязанность христианских государей подчиняться главе христианской церкви. Например, согласно доктрине «двух мечей», разработавшейся в XII—XIII вв., основатели церкви имели два меча. Один они вложили в ножны и оставили при себе. Другой церковь вручила государям, чтобы те могли вершить земные дела. Самой церкви использовать обнаженный меч, держать кровавое оружие не пристало. Однако она пускает его в ход, но при помощи государей, наделяемых церковью правом повелевать людьми и карать их. Как утверждали богословы, государь есть слуга церкви, служащий ей в таких делах, которые недостойны духовного лица.

Показательно, что и те, кто противился стремлению церкви подчинить себе государей, светских феодалов, кто сопротивлялся ее настойчивым попыткам руководить политической жизнью в обществе, кто выступал за примат государства над духовной властью, в целом разделяли принципы христианского вероучения. Апелляция к текстам Священного Писания как к решающим доказательствам правоты, схоластическая манера обосновывать защищаемые тезисы, язык богословия и т. д. — все это обычно присутствовало в выступлениях представителей каждого из враждовавших между собой лагерей. Различные идейные

течения, в которых выражался протест против засилья официальной церкви, эксплуатации и произвола светских феодалов (плебейские и бюргерские ереси), тоже в общем не выходили за рамки религиозного мировоззрения. Правда, социально-политические программы, рождавшиеся в лоне этих оппозиционных движений, резко отличались от общественно-классовых установок идеологов феодализма.

Складывавшаяся и развивавшаяся на почве феодальных отношений, под колоссальным воздействием христианства, католической церкви, политико-юридическое знание средневековой Западной Европы вместе с тем восприняло и по-своему в новых исторических условиях продолжило ряд существенных идей античной политической и правовой мысли. К числу подобного рода идей следует отнести, в частности, представление о государстве как о некоем организме, положение о правильных и неправильных государственных формах и об их круговороте, идею естественного права как нормы, вытекающей из природы вещей, положение о высокой значимости закона для устройства нормальной государственной жизни и др.

В методе средневекового политико-юридического мышления, разрабатывавшемся в рамках богословской схоластики, был весьма велик удельный вес религиозного догматизма. Но присутствовала в нем и ярко выраженная тенденция обеспечить строгость рассуждения, последовательность, непротиворечивость и ясность получаемых выводов. Схоласты проявляли большой интерес к вопросам логической техники: приемам классификации, формам ведения споров, искусству аргументации и проч. При соответствующих обстоятельствах акцентирование на собственно логических аспектах исследования открывало возможности перехода к рациональному изучению объектов, к обоснованию рационалистической методологии, блистательно проведенному в XVII в. Ф. Бэконом, Р. Декартом, Т. Гоббсом, Б. Спинозой, Г. Лейбницем.

Изменявшиеся и усложнявшиеся нужды производства, обмена и обмена, потребности политического и правового развития не давали пребывать политико-юридическим учениям западноевропейского средневековья в состоянии покоя, стимулировали постепенное расширение и углубление знаний о политике, государстве и праве. Медленно, отнюдь не прямолинейно и просто, но эти знания прогрессировали во многих направлениях. Они явились необходимым и важным звеном истории мировой политико-юридической мысли.

§ 2. Учение Фомы Аквинского о государстве и праве

Вершины могущества как в политической, так и в духовной жизни средневековой Европы папство достигло в XIII в. Тогда же завершилось создание системы схоластики — католицистской теологии, ориентированной на оправдание постулатов веры средствами человеческого разума. В ее построении чрезвычайно большую роль сыграл доминиканский монах, ученый-богослов Фома Аквинский (Аквинат) (1225—1274), чьи сочинения явились своего рода энциклопедией официальной церковной идеологии Средних веков. Наряду с массой других предметов, трактуемых в этих сочинениях, Аквинат касается, конечно, и вопросов государства, закона, права. О них речь идет в труде «О правлении властителей» (1265—1266 гг.), в произведении «Сумма теологии» (1266—1274 гг.) и в иных работах.

В своих произведениях ученый-богослов пытается приспособить взгляды Аристотеля к догматам католической церкви и таким путем еще более укрепить ее позиции. Представления Фомы Аквинского о государстве — первая попытка развить христианскую доктрину государства на базе аристотелевской «Политики» (кстати говоря, переведенной на латинский язык и тем самым вошедшей в научный оборот лишь в конце 1250-х гг.).

От Аристотеля Аквинат перенял мысль о том, что человек по природе есть «животное общительное и политическое». В людях изначально заложено стремление объединиться и жить в государстве, ибо индивид в одиночку удовлетворить свои потребности не может. По этой естественной причине и возникает политическая общность (государство). Процедура же учреждения государственности аналогична процессу сотворения мира богом. При акте творения сперва появляются вещи как таковые, потом следует их дифференциация сообразно функциям, которые они выполняют в границах внутренне расчлененного миропорядка. Деятельность монарха схожа с активностью бога. Прежде чем приступить к руководству миром бог вносит в него стройность и организованность. Так и монарх первым делом учреждает и устраивает государство, а затем начинает управлять им.

Цель государственности — «общее благо», обеспечение условий для достойной, разумной жизни. По мнению Аквината, реализация данной цели предполагает сохранение феодальной-сословной иерархии, привилегированное положение обремененных властью лиц и богачей, исключение из сферы политики

земледельцев, мелких ремесленников и торговцев, соблюдение всеми предписанного богом долга повиноваться высшему сословию — правителям, олицетворяющим собою государство. Идеолог, который считал, будто «совершенство вселенной требует, чтобы в вещах присутствовало неравенство, дабы осуществились все степени совершенства», — такой идеолог и не мог видеть иными предпосылки достижения «общего блага» в государстве.

Защита интересов папства и устоев феодализма методами схоластики порождала определенные трудности. Например, логическое толкование тезиса «всякая власть от Бога» допускало *возможность абсолютного права светских* феодалов (королей, князей и др.) на управление государством, т. е. позволяло обращать этот тезис против политических амбиций римско-католической церкви. Стремясь подвести базу под вмешательство клира в дела государства и доказать превосходство духовной власти над светской, Аквинат ввел различие трех следующих моментов (элементов) государственной власти: 1) сущности, 2) формы (происхождения), 3) использования.

Сущность власти — это порядок отношений господства и подчинения, при котором воля лиц, находящихся наверху человеческой иерархии, движет низшими слоями населения. Данный порядок заведен богом. Таким образом, по своей исконной сути власть есть установление божественное. Потому она неизменно добро, всегда нечто хорошее, благое. Конкретные же способы ее происхождения (точнее, завладения ею), те или иные формы ее конституирования, устройства могут иногда являться дурными, несправедливыми. Не исключает Аквинат и ситуаций, при которых пользование государственной властью вырождается в злоупотребление ею. Стало быть, второй и третий элементы власти в государстве подчас оказываются лишенными печати божественности. Это случается тогда, когда правитель либо приходит к кормилу власти при помощи несправедливых средств, либо властвует несправедливо. И то и другое — результат нарушения заветов бога, велений римско-католической церкви как единственной власти на земле, представляющей волю Христа.

Насколько действия правителя отклоняются от воли божьей, насколько они противоречат интересам церкви, настолько подданные вправе, с точки зрения Аквината, оказывать этим действиям сопротивление. Правитель, который властвует вопреки законам бога и основоположениям морали, который превышает

свою компетенцию, вторгаясь, например, в область духовной жизни людей или облагая их чрезмерно тяжелыми налогами, — тот правитель превращается в тирана. Так как тиран печется только о своей выгоде и не хочет знать общей пользы, попирает законы и справедливость, народ (в понимании Фомы Аквинского) может восстать и свергнуть его. Однако окончательное решение вопроса о допустимости крайних методов борьбы с тиранией принадлежит, по общему правилу, церкви, папству.

Тиранию Аквинат отграничивал от монархии, которую оценивал как лучшую форму правления. Он отдавал предпочтение именно монархии по двум причинам. Во-первых, ввиду ее сходства с мирозданием вообще, устроенным и руководимым одним богом, а также из-за ее подобия человеческому организму, разнообразные части которого объединяются и направляются одним разумом. Во-вторых, вследствие показаний исторического опыта, демонстрирующего (как был убежден теолог) устойчивость и преуспеяние тех государств, где властвовал один, а не множество.

Фома Аквинский, тщательно изучавший Аристотеля, имел, конечно, достаточное понятие и о других политических формах: аристократии, олигархии, демократии, смешанном правлении. Но среди всех них в качестве высшей им отмечалась монархия. Причем он выделял две разновидности монархического устройства — абсолютную монархию и монархию политическую. В сравнении с первой вторая, на взгляд Аквината, обладает рядом несомненных преимуществ. В ней весомую роль играют крупные феодалы (светские и духовные, «князья церкви»). Власть государей тут зависит от закона и не выходит за его рамки. К этой второй разновидности монархии склонялись идеологические симпатии Аквината. Их глубинные общественно-исторические истоки — интенсивно совершавшийся в XIII в. в Западной Европе (и, вероятно, воспринятый богословом как неизбежная тенденция) процесс образования феодальных сословно-представительных монархий. В христианстве (как и в любом другом вероучении) основную социально-практическую функцию выполняет содержащаяся в нем этика. Сердцевину религиозной этики составляет проблема должного. Должным здесь выступает определенный тип нормативного отношения индивида к людям, человеческим институтам в целом, изображаемый как закон самого бога. Аквинат широко применял категорию «закон» для объяснения различных явлений, свой-

ственных политически оформленному обществу. Он разработал особую теорию закона.

Согласно Фоме Аквинскому, все законы связаны между собой нитями субординации. Пирамиду законов венчает вечный закон — универсальные нормы, общие принципы божественного разума, управляющего вселенной. Вечный закон заключен в боге, тождествен ему; он существует сам по себе, и от него производны иные виды законов. Прежде всего — естественный закон, который есть не что иное, как отражение вечного закона в человеческом разуме, в сознании мыслящих существ. Естественный закон предписывает стремиться к самосохранению и продолжению рода, обязывает искать истину (бога) и уважать достоинство людей.

Конкретизацией естественного закона служит человеческий (принятый) закон. Его предназначение — силой и страхом принуждать людей (создания по природе несовершенные) избегать зла и достигать добродетели. В отличие от закона естественного человеческий (позитивный) закон — это императив с меняющимся содержанием. Нормы человеческого закона могут быть в разных странах весьма несхожими. То, в чем они оказываются одинаковыми, образует «право народов». Специфическое в них интегрируется в «право граждан» каждого отдельного государства. Легко заметить, что эти рассуждения Аквината повторяют уже знакомые нам конструкции римских юристов.

Говоря о человеческом (позитивном) законе, Аквинат фактически вел речь о феодальном законодательстве. Классово-политический подтекст сопряжения человеческого закона — через закон естественный — с законом вечным вполне ясен: законодательство феодальных государств надлежит соблюдать в принципе столь же неукоснительно, сколь указания божественного разума. Однако очень важно учесть, что Фома Аквинский отрицал значение человеческого (позитивного) закона именно как закона за теми актами светской власти, которые противоречили предписаниям закона естественного. Для него не являлись законами установления, шедшие вразрез с потребностями самосохранения, семейной жизни и воспитания, поиска истины (бога) и достойного людей общения.

Наконец, еще один вид закона — божественный. Он дан в Библии и необходим по двум причинам. Во-первых, человеческий (позитивный) закон не способен полностью истребить зло.

Во-вторых, из-за несовершенства человеческого разума люди сами не могут прийти к единому представлению о правде; помочь им достичь его и призвано такое авторитетнейшее в глазах христиан руководство, как Библия.

На фундаменте этики Аквинат построил и концепцию права. Для него оно было прежде всего сферой правды, справедливости. Вслед за римскими юристами он считал справедливостью постоянное стремление воздавать каждому свое. Действие, воплощающее подобное стремление и уравненное с другим действием, есть право. Уравнивание двух этих действий, происходящее на основе их внутренней природы, дает естественное право. Если уравнивание совершается в соответствии с человеческими установлениями, то имеет место право позитивное. Как в своей теории закона, так и в концепции права Фома настойчиво проводил мысль: правовым (вернее, позитивно-правовым) человеческое установление является только тогда, когда оно не противоречит естественному праву.

Фома Аквинский — незаурядный и воинствующий защитник папства, феодально-монархического строя, непримиримый по отношению к их врагам. Особенно яростно обрушивался он на еретиков, призывая власти безжалостно расправляться с ними. «Извращать религию, от которой зависит жизнь вечная, гораздо более тяжкое преступление, чем подделывать монету, которая служит для удовлетворения потребностей временной жизни. Следовательно, если фальшивомонетчиков, как и других злодеев, светские государи справедливо наказывают смертью, еще справедливее казнить еретиков, коль скоро они уличены в ереси...»

Усердие Фомы Аквинского было оценено римско-католической церковью, присвоивший ему титул «ангельского доктора». В 1323 г. его причисляют к лику святых, а в 1879 г. схоластическая система Фомы объявляется папой Львом XIII «единственно истинной философией католицизма». Это кладет начало неотомизму.

§ 3. Средневековые ереси

Эксплуатация и насилие, произвол и неравенство, которые имели место в Средние века, вызвали протест угнетенных. При доминирующем положении религии в общественном сознании средневековья такой классовый протест не мог не облечься в религиозную оболочку. Он принял в Западной Европе форму

различных отклонений от доктрины и практики римско-католической церкви, папства. Течения, оппозиционные либо прямо враждебные официальному вероучению, получили наименование ересей.

На первом этапе эволюции феодальных отношений (конец V — середина XI в.) существовавшие в Западной Европе ереси еще не имели массовой базы. В XI—XII вв. произошел подъем еретических движений. В них стали принимать участие уже довольно значительные группы людей. Районами их распространения явились Северная Италия, Южная Франция, Фландрия, отчасти Германия — места интенсивного развития городов. В XI—XIII вв. поток оппозиционных еретических движений не был строго дифференцирован по социально-словным признакам. Позднее, в XIV—XV вв., отчетливо выделились в самостоятельные течения плебейско-крестьянские и бюргерские (городские) ереси.

Одно из первых крупных еретических движений, имевших европейский резонанс, — богомилство (Болгария, X—XIII вв.). Богомилское учение отражало настроения закрепощаемых болгарских крестьян, которые выступили против феодально-церковной эксплуатации и национального угнетения страны Византийской империей. Взгляды, аналогичные богомилским и выраставшие примерно на одинаковой (с богомилством) социальной почве, проповедовали в Западной Европе в XI—XIII вв. катары, патарены, альбигойцы, вальденсы и др.

Оппозиционный характер упомянутым ересям придавала прежде всего содержащаяся в них острая критика современной им католической церкви. Резко осуждались ее иерархическая структура и пышная обрядность, несправедливо нажитые ею богатства и погрязшие в пороке священнослужители, извратившие, по убеждению еретиков, подлинное учение Христа. Пафос большинства этих ересей заключался, в частности, в том, что они клеймили установившееся и все усиливавшееся неравенство (особенно имущественное), отвергали собственность, порицали наживу. Для богомилов, катаров, вальденсов была неприемлема не только официальная церковь и ее институты; они отрицали также государственность, весь строй социальной жизни.

Программы еретических движений, выразившие интересы самых обездоленных, плебейско-крестьянских масс, призывали верующих вернуться к раннехристианской организации церкви. Библия стала в руках еретиков грозным и мощным орудием в их борьбе против римско-католической церкви. Тогда последняя

просто-напросто запретила мирянам (булла папы Григория IX, 1231 г.) читать главную книгу христианства.

Самые радикальные из еретических течений восприняли еще и некоторые идеи манихейства. Манихеи объявляли весь телесный мир (природно-космический и социальный, человеческий) порождением дьявола, извечным воплощением зла, заслуживающим лишь презрения и уничтожения. Подобное огульное очернение мира в целом, равно как и отнесение чаемого идеала к прошлому, искажало действительные общественно-политические потребности народных масс того времени; оно ослабляло притягательную силу еретических движений.

Как уже было сказано, в XIV—XV вв. в общем потоке оппозиционных еретических движений отчетливо вырисовывались два самостоятельных течения: бюргерская и крестьянско-плебейская ереси. Первая отразила общественно-политические интересы зажиточных слоев горожан и примыкавших к ним социальных групп. Бюргерская ересь тесно соприкасалась с бюргерскими же концепциями государства, в которых теоретически осмысливалась назревшая потребность образования единой национальной государственности. Политический лейтмотив этой ереси — требование «дешевой церкви», означавшее установку на упразднение сословия священников, ликвидацию их привилегий и богатств, возврат к простому строю раннехристианской церкви.

Видные представители бюргерской ереси — доктор богословия и профессор Оксфордского университета в Англии Джон Уиклиф (1324—1384) и чешский теолог Ян Гус (1371—1415). Дж. Уиклиф настаивал на независимости английской церкви от римской курии, оспаривал принцип непогрешимости пап и возражал против вмешательства церковных кругов в дела государства. Вместе с тем он отклонял уравнивательные лозунги крестьянско-плебейских идеологов, полагая наличную частную собственность и деление общества на сословия идущими от бога. Ян Гус был последователем Дж. Уиклифа. Неортодоксальное содержание проповедей Я. Гуса совпадало с мотивами национально-освободительной борьбы широких масс Чехии против немецких феодалов. Однако в основном идейные платформы Дж. Уиклифа и Я. Гуса мало отличались друг от друга.

Крестьянско-плебейские еретические движения XIV—XV вв. представлены в истории выступлениями лоллардов (нищенствующих священников) в Англии и таборитов в Чехии. Лолларды, которые желали передачи земли крестьянским об-

щинам и освобождения земледельцев от пут крепостничества, пытались на практике реализовать простой, аскетический образ жизни ранних христиан. Таборитский лагерь сформировался в ходе национально-чешской крестьянской войны, разгоревшейся против немецкого дворянства и верховной власти германского императора после жестокой казни Я. Гуса. Будучи выразителями интересов крестьянства, городских низов, обедневшего мелкого рыцарства, табориты не только боролись с римско-католической церковью, но и добивались также осуществления мер собственно антифеодального характера (отмены исключительных прав дворянства, феодальных повинностей и др.). Они надеялись на наступление «тысячелетнего царства» и думали, что в нем-то утвердится наконец равенство и общие дела станут решаться людьми совместно. В таборитском движении проступала даже республиканская тенденция. Ни лоллардам, ни таборитам не удалось добиться своих целей. Они были разгромлены объединенными усилиями духовных и светских феодалов.

Петля, топор палача, костер всегда были последними аргументами церкви и тогдашнего государства в борьбе с ересями. Однако со смертью еретиков вовсе не погибали и не исчезали бесследно с исторической сцены оппозиционные, бунтарские еретические идеи. Часть бюргерских ересей, например, вошла в духовный арсенал бюргерско-церковной Реформации XVI в. Немало элементов крестьянско-плебейских ересей, в свою очередь, вошло, включилось в идеологию революционных масс, участвовавших в ранних буржуазных революциях XVI—XVII вв. (Германия, Голландия, Англия).

§ 4. Политико-правовое учение Марсилия Падуанского

В XI—XIII вв. в Западной Европе происходил быстрый рост производительных сил. Он значительно интенсифицировал общество и оживил торговлю, обусловил активное развитие городов и ремесел в них, ускорил формирование внутреннего рынка в странах региона. Закономерно стала складываться общественная группа, которую образовала по преимуществу зажиточная верхушка бюргерства: купцы и банкиры, предприниматели, владельцы мастерских, руководители цеховых корпораций, состоятельные ремесленники и проч. Эта общественная группа весьма нуждалась в устранении всякого рода междуусобиц, подрывавших элементарный порядок в государстве, в твердом централизованном управлении, могущем гарантировать от прихотей и своеволия различных феодалов. Удовлетворение таких

нужд она связывала с королевской властью и потому начала тяготеть к ней, поддерживать ее. Одно из наиболее разработанных политико-юридических обоснований этой ориентации бюргерства дал Марсилий Падуанский (ок. 1275—ок.1343).

В своем пространном сочинении «Защитник мира» (1324—1326 гг.) Марсилий Падуанский возлагает на церковь ответственность за все беды и несчастья мира. Они устранимы, если только впредь церковники будут заниматься исключительно сферой духовной жизни людей. Церковь должна быть отделена от государства и подчинена светской политической власти.

Эта власть и представляющее ее государство возникли, как считал Марсилий Падуанский, в процессе постепенного усложнения форм человеческого общежития. Поначалу семьи во имя общего блага и с общего согласия соединяются в роды, роды — в племена. Затем таким же путем и во имя той же цели консолидируются города; завершающая стадия — появление государства, базирующегося на общем согласии всех составляющих его лиц и преследующего их общее благо. В этом описании происхождения и природы государства легко распознать следы соответствующих аристотелевских идей.

Марсилий Падуанский отстаивал очень смелый (по тем временам) тезис о том, что настоящий источник всякой власти — народ. От него исходит как власть светская, так и духовная. Только он один — носитель суверенитета и верховный законодатель. Правда, под народом Марсилий Падуанский разумел отнюдь не все население государства, а лишь лучшую, достойнейшую его часть. Сколь глубокой оставалась в XIV в. убежденность в естественности неравенства людей, говорит тот факт, что и Марсилий Падуанский делил членов общества на две категории: высшую и низшую. Высшая (военные, священники, чиновники) служит общему благу; низшая (торговцы, земледельцы, ремесленники) заботится о своих частных интересах.

Государственная власть действует прежде всего посредством издания законов. Они суть веления, подкрепляемые угрозой реального наказания или обещанием реальной награды. Этим законы государства отличаются от законов божеских, сопровождаемых посулами наград или наказаний в загробной жизни. Право издавать юридические законы имеет народ. Исходя из политической практики итальянских городов-государств того периода, Марсилий Падуанский конкретизирует эту фундаментальную прерогативу в том смысле, что законодательствовать должны наиболее заслуживающие выполнять подобную миссию

люди, выбираемые народом. Законы обязательны как для самого народа, так и для издающих их лиц. Ясно выражена у Марсилия Падуанского мысль о необходимости обеспечить такое положение, при котором властвующие непременно были бы связаны издаваемыми ими же законами.

Автор «Защитника мира» одним из первых стал проводить четкое различие между законодательной и исполнительной властями государства. Притом он писал, что власть законодательная определяет компетенцию и организацию исполнительной власти. Последняя вообще действует благодаря тому авторитету, которым ее наделяет законодатель, и призвана строго держаться рамок закона. Эта власть может быть устроена по-разному. Но в любом случае она должна осуществлять волю законодателя — народа.

Обобщая опыт функционирования политических институтов, существовавших во многих современных ему итальянских республиках, Марсилиус Падуанский важное место отводил выборности как принципу конституирования учреждений и подбора должностных лиц государства всех рангов. Даже в условиях монархии, которая казалась ему наилучшим государственным устройством, должен был действовать этот принцип. Избираемый монарх, полагал Марсилиус Падуанский, как правило, наиболее подходящий правитель, а потому избирательная монархия гораздо предпочтительнее монархии наследственной.

В истории политико-правовых учений «Защитник мира» — яркое явление. Марсилиус Падуанский без обиняков и доказательно отстаивал самостоятельность государства (его независимость от церкви) в вопросах, связанных с отправлением публичной власти. Его мысли о народе-суверене, о соотношении законодательной и исполнительной властей, об обязательности закона для всех лиц в государстве (в том числе и для правителей) и т. п. благотворно повлияли на формирование в эпоху Возрождения и в новое время представлений о демократическом политическом строе общества.

§ 5. Средневековая юридическая мысль

Юриспруденция, столь пышно расцветшая в античном Риме и затем своеобразно продолженная византийскими правоведями, возродилась в Западной Европе в XII в. Начало этому процессу положило основание Ирнерием (1065—1125) школы глоссаторов в Болонье. Целью данной школы являлось изучение по первоисточникам собственно римского права без наслоив-

шихся на него в последующем иных юридических норм. Интерес к римскому праву стимулировали прежде всего обстоятельства сугубо практические. Как только промышленность и торговля активизировали хозяйственную деятельность, развили дальше частную собственность, имущественный оборот, было восстановлено и вновь получило силу авторитета тщательно разработанное римское частное право. Потребности развития феодальной государственности обусловили тот факт, что в некоторых отношениях рецепции подверглось и публичное право Древнего Рима.

В западноевропейском средневековье кроме римского права действовало также право каноническое (церковное) и обычное. Каждая из этих трех ветвей права имела своих приверженцев.

Приверженцы римского права (получившие название «легисты») не ограничивались одним только его штудированием и комментированием, но занимались еще и тем, что приспособляли таковое к экономическим и политическим изменениям, которые объективно происходили в феодальном обществе. Как противники системы привилегий (чуждой римскому частному праву) они добились, например, получения лицами из бюргерского сословия легальной возможности приобретать недвижимость (в том числе имения феодалов). Много было предпринято ими для того, чтобы изъять дело правосудия из рук отдельных сеньоров, римско-католической церкви и сосредоточить его в руках королевской, общегосударственной власти. В своей поддержке государей, боровшихся с сепаратизмом феодалов и притязаниями папства на светскую власть, юристы рассматриваемого направления доходили до оправдания абсолютизма и признания воли монарха силой более высокой и авторитетной, нежели права

Сторонники обычного права тоже являлись союзниками королевской власти. Однако у них в целом не было намерения считать эту власть абсолютной и подчинять ей закон. По их мнению, долг государя — повиноваться закону, стоящему над ним. Законы же, которыми государю надлежит руководствоваться при управлении страной, следует создавать не единоличным повелением монарха. Английский правовед Генри Брэктон в трактате «О законах и обычаях Англии» (ок. 1256 г.) прямо писал: «...силу закона имеет то, что по справедливости постановлено и одобрено высшей властью короля или князя, по совету и с согласия магнатов и с общего одобрения государства». В этой юридической конструкции нетрудно распознать отражение про-

цесса формирования сословно-представительной монархии, лимитировавшей публично-властные полномочия государей. Приверженцы обычного права активно собирали, изучали и систематизировали юридически значимые нормы, традиции, обыкновения, которые спонтанно зарождались в общественной жизни, создавались судебной практикой. Некоторые из них выдвигали прогрессивные социально-политические требования. Так, видный французский правовед **Филипп де Бомануар** (1250—1296), автор произведения «Кутюмы Бовези», протестовал против сохранения в современном ему обществе крепостничества, поддерживал идею правовой консолидации страны.

Иные общественно-политические позиции занимали правоведы, которые отдавали предпочтение каноническому праву, регулировавшему отношения как внутри самой церковной организации, так и между церковью и мирянами. Юристы этого направления старались выстроить единый и эффективный (по их понятиям) правовой комплекс, объединяя в нем ряд предписаний Библии, решения церковных соборов, извлечения из папских энциклик и булл, отрывки из трудов «отцов церкви», некоторые нормы римского и обычного права. Первый свод канонического права — «кодекс Грациана» — составил в XII в. монах **Грациан**. Теоретической посылкой канонического права служило представление о том, что церковь законно обладает юрисдикцией судить и вершить дела, носящие не только нравственно-религиозный, но и чисто светский характер.

Каждое из направлений юридической мысли западноевропейского средневековья изучало свой самостоятельный объект, решало свои непосредственно практические задачи, имело свой конкретный социальный смысл. Вместе с тем в методологическом плане у них было немало общих черт. Эти черты шли от схоластики, определявшей стиль мышления подавляющего большинства ученых средневековья. Речь идет в первую очередь о манере доказывать истинность выдвигаемых положений ссылками на авторитеты (бога, римского права, старины, признанных мыслителей и т. п.). Средневековые юристы использовали в основном формально-логические приемы обработки изучавшегося ими материала. Особое пристрастие питали они к разного рода классификациям, расчленениям понятий, определениям, детализациям и т. д.

Правовое сознание средневекового общества было повернуто в прошлое: давно минувшее виделось идеальным состоянием, древние порядки почитались в качестве образцов для подража-

ния. Поэтому даже фактическое обновление системы юридико-нормативного регулирования воспринималось как желаемый и необходимый возврат к существующим от века правилам. Однако каким бы образом субъективно ни расценивали сами средневековые юристы свою практическую и теоретическую деятельность, объективно она (за некоторыми исключениями) содействовала прогрессу законодательства, обогащала политико-правовое знание.

На закате средневековья в развитии западноевропейской юридической мысли намечаются две тенденции. Одну характеризует внимание к проблематике естественного права, поднятой еще в римской юриспруденции и осваиваемой преимущественно философскими методами. Другую отличает интерес к нормам, принципам, системе позитивного права, изучаемого в основном посредством приемов историко-филологического анализа. Обе эти тенденции «наследуются» юридико-теоретическим знанием нового времени. Первая из них ощутимо чувствуется в трудах Г. Гроция, иных виднейших представителей школы естественного права, расцвет которой наступил в XVII—XVIII вв. Вторая особенно отчетливо проявилась в построениях и исследовательских методиках исторической школы права (конец XVIII — начало XIX в.).

Подводя итог обзору бытовавших в западноевропейском средневековье воззрений на государство и право, нужно заметить, что они лишь фрагмент более общей картины политико-юридической мысли эпохи феодализма, который пережили (кроме Западной Европы) также многие другие страны и регионы мира.

Если мы хотим вполне понять самобытность содержания и формы этих воззрений, выяснить место и значение таковых в целостном комплексе исторически развивающегося знания о государстве и праве, то надо будет их рассматривать в определенной системе хронологических координат. По «вертикали» потребуется сопоставлять западноевропейские средневековые воззрения на государство и право с соответствующими учениями античности и нового времени, а по «горизонтали» — с политико-юридическими идеями средневековой Руси, феодальных Индии, Китая, Японии, стран Средней Азии, Арабского Востока и т. д. С некоторыми из упомянутых идей нам представится возможность ознакомиться ниже.

Глава 6. Политическая и правовая мысль Арабского Востока

§ 1. Формирование и развитие мусульманской правовой мысли

Мусульманское право сформировалось в период разложения родо-племенной организации и становления феодального общества в Арабском халифате в VII—X *вв.*

Возникновение и развитие мусульманского права, его источники, структура и механизм действия отражают взаимодействие двух начал — религиозно-этического и собственно правового. Так, в составе мусульманского права выделяются две группы взаимосвязанных норм. Первую группу составляют юридические предписания Корана и сунны — собрания юридически значимых преданий (хадисов) о поступках, высказываниях и даже молчании пророка Мухаммеда. Вторую группу составляют нормы, сформулированные мусульманско-правовой доктриной на основе «рациональных» источников, прежде всего единогласного мнения («иджма») наиболее авторитетных правоведов, умозаключения по аналогии («кияс»). В качестве основополагающих рассматриваются нормы первой группы, особенно те, которые зафиксированы в Коране.

Для характеристики **Корана** как источника мусульманского права важно иметь в виду, что среди его норм, регулирующих взаимоотношения людей, заметно преобладают общие положения, имеющие форму отвлеченных религиозно-моральных ориентиров и дающие простор для толкования правоведами. Что же касается немногочисленных конкретных правил поведения, то большинство из них возникли при решении пророком конкретных конфликтов, оценке им отдельных фактов или в ответ на задаваемые ему вопросы. Преобладающая часть нормативных предписаний сунны также имеет казуальное происхождение.

После смерти Мухаммеда в 632 г. вплоть до начала VIII в. развитие мусульманского права продолжало идти главным образом казуальным путем. Считается, что четыре «праведных» халифа — Абу Бекр, Омар, Осман и Али, правившие в 632—661 гг., а также другие сподвижники пророка, решая конкретные споры, обращались к Корану и сунне. В случае «молчания» данных источников они формулировали новые правила поведе-

ния на основе расширительного толкования этих источников, а еще чаще — с помощью различных рациональных аргументов. Однако с течением времени все отчетливее ощущалась недостаточность конкретных предписаний Корана и сунны, а также нормативных решений сподвижников пророка. Поэтому начиная с VIII в. главную роль в ликвидации пробелов и приспособлении положений указанных источников к потребностям общественного развития постепенно взяли на себя правоведы — основатели правовых школ-толков и их последователи.

К началу VIII в. мусульманско-правовая доктрина только начинала складываться. Первым шагом на пути ее возникновения явился «рай» — относительно свободное усмотрение, которое применялось при толковании норм Корана и сунны и формулировании новых правил поведения в случае их молчания. Данный принцип получил нормативное закрепление в знаменитом предании о разговоре пророка со своим сподвижником Муазом, назначенным наместником в Йемен: «По чему ты будешь судить?» — «По писанию Аллаха», — ответил Муаз. «А если не найдешь?» — спросил пророк. «По сунне посланника Аллаха», — сказал Муаз. «А если не найдешь?» — вопрошал пророк. «То вынесу решение по своему усмотрению», — сказал Муаз. «Хвала Аллаху, который наставил посланца посланника Аллаха на путь, угодный его посланнику!» — воскликнул пророк». Это предание толкуется мусульманскими правоведями как поощрение пророком решения судебных споров на основе собственного усмотрения судьи по вопросам, не урегулированным в Коране и сунне.

Мусульманские ученые-юристы часто приводят и иное предание, свидетельствующее о том, что пророк всячески поощрял «иджтихад» — свободное усмотрение судьи в случае молчания общепризнанных источников мусульманского права: «Если судья вынес решение по своему усмотрению и оказался прав, то он должен быть вознагражден вдвойне, а если он судил по своему усмотрению и ошибся, то ему причитается вознаграждение в однократном размере».

С развитием теории методологии права иджтихад стал обозначать достижение высшей ступени знания, дающей право самостоятельно решать вопросы, обойденные в Коране и сунне, а муджтахидами стали называть лиц, получивших такое право. Имеется немало классификаций степеней иджтихада. Согласно одной из них муджтахидами высшей категории признавались самые авторитетные правоведы, наделенные правом оценивать

источники мусульманского права, — прежде всего сподвижники Мухаммеда и основатели правовых школ-толков. Муджтахиды средней степени могли выносить самостоятельные суждения лишь на основе источников, признаваемых определенным толком. Муджтахиды низшей степени вправе лишь выбирать одно из различных мнений правоведов первых двух степеней.

Бурное развитие иджихада в VIII—X вв. привело к тому, что мусульманские ученые-юристы сформулировали большинство конкретных норм и общих принципов мусульманского права. Роль основного источника мусульманского права закрепилась за его доктриной. Ее расцвет приходится на так называемый период кодификации и имамов (начало VIII — середина X в.), который стал эпохой зрелости, «золотым веком» в развитии мусульманского права. Главным его итогом явилось возникновение различных школ-толков, своеобразных направлений в толковании Корана и сунны, каждое из которых предлагало свои приемы формулирования новых правил поведения и на этой основе относительно автономно разрабатывало собственную систему правовых норм.

С XI в. мусульманское право развивалось в рамках нескольких правовых школ-толков. В различных районах халифата на протяжении веков сложились многочисленные школы (мазхабы) мусульманского права суннитского (ханифитская, маликитская, шафиитская, ханбалитская и др.) и шиитского (джафаритская, исмаилитская, зейдитская и др.) направлений, названные так в честь их основателей — Абу Ханифы (699—767), Малика бен Анаса (713—795), аш-Шафии (767—819), Бен Ханбала (780—855) и т. д. В юридическом отношении данные школы отличаются друг от друга тем, что при общих исходных позициях они используют различные рациональные способы формулирования позитивного права и на их основе применяют различные юридические нормы по частным вопросам.

Наибольшим авторитетом пользуется ханифитская школа, считающаяся среди мусульманских юристов наиболее гибкой. Эта школа сумела наилучшим образом, по сравнению с другими, приспособить свою концепцию выработки новых правовых норм к интересам развивающихся общественных отношений и сформулировать эти нормы.

Таким образом, если в VII — первой половине VIII в. источниками мусульманского права действительно выступали Коран, сунна, иджма и «высказывания сподвижников», то затем

эта роль постепенно перешла к доктрине. Появление школ-толков фактически закрепило положение доктрины в качестве основного источника мусульманского права. Значение правотворческих функций ученых-юристов еще больше возросло с наступлением в XI в. так называемого периода традиции («таклид»), когда суннитское правоповедение пришло к выводу о прекращении «абсолютного иджтихада», что означало канонизацию выводов основных школ мусульманского права, сложившихся к этому времени. Однако несмотря на то, что прямому толкованию Корана и сунны, а также созданию новых толков был положен конец, развитие доктрины, и следовательно системы норм действующего мусульманского права, не только не прекратилось, но, напротив, весьма активно продолжалось в рамках нескольких школ.

В течение первых двух-трех веков «периода традиции» в целом завершилось формирование мусульманского права, которое стало практически правом той или иной школы. По существу, доктрина была признана его официальным источником. Мусульманское государственное право исходило из того, что законодательная власть принадлежит муджтахидам. Была разработана концепция «верховенства шариата», перекликающаяся с современными теориями «господства права» и «правового государства», в соответствии с которой глава государства во всех своих действиях связан нормами мусульманского права, сформулированными муджтахидами. Термин «фикх», который первоначально использовался для обозначения мусульманско-правовой доктрины, стал применяться и в отношении самого мусульманского права в объективном смысле. Имея в виду это обстоятельство, Дж. Шахт отмечал, что мусульманское право представляет собой замечательный пример «права юристов». Оно было создано и развивалось частными специалистами. Правовая наука, а не государство играет роль законодателя, учебники имеют силу закона.

Важно иметь в виду, что мусульманские юристы долгое время не решались формулировать обобщенные абстрактные правила поведения и предпочитали искать решения по конкретным случаям путем рационального осмысления общих предписаний-ориентиров и казуальных норм, закрепленных в Коране и сунне, или индивидуальных решений, вынесенных сподвижниками пророка. Мусульманская теория считает, что все нормы мусульманского права взяты прямо из Корана и сунны либо «извлече-

ны» юристами из допускаемых ими иных источников. При этом правоведы часто ссылаются на следующее положение Корана: «Мы не упустили в книге ничего».

Вместе с тем мусульманские исследователи подчеркивают, что речь в данном случае идет не об установлении в мусульманском праве всех конкретных правил, а о закреплении в нем общих рамок поведения, ориентиров и принципов, на основе которых можно сформулировать решение по любому делу. Отсюда делается вывод, что мусульманское право не имеет противоречий и содержит нормы на любой случай и подходящие всем народам. По мнению ученых-юристов, по каждому случаю, не урегулированному Кораном или сунной, в мусульманском праве предусмотрены как бы две нормы — «истинная», которая должна быть применена исходя из его «духа», и реальная, применяемая муджтахидом. В идеале они должны совпадать, но в отдельных случаях, когда муджтахид принимает ошибочное решение, находятся в противоречии. Поэтому если дело решается неправильно, то это свидетельствует о вине муджтахида, который не смог «вывести» нужное правило из признаваемых источников мусульманского права, а не говорит о недостаточности или пробельности последнего.

Доктринальная разработка мусульманского права, затрудняя его систематизацию, вместе с тем придавала ему известную гибкость, возможность развиваться. Причем роль ученых-юристов в этом процессе исторически постепенно возрастала: если на ранних ступенях своего становления мусульманско-правовая доктрина в основном занималась поисками конкретных правил поведения на основе толкования Корана и сунны, а затем приступила к строгой систематизации рациональных приемов «извлечения» из них новых правовых норм, то по мере усиления неопределенности и запутанности выводов многочисленных толков и необходимости регулировать вновь возникающие общественные отношения, она сосредоточила свои основные усилия на разработке методологической и общетеоретической основы мусульманского права. Такая необходимость была связана с тем, что различные школы-толки при общности отправных позиций при решении сходных вопросов формулировали несоответствующие нормы. Причем даже на уровне одной школы сосуществовали самые разнообразные, порой взаимоисключающие правила поведения. Такое положение сложилось как закономерный итог исторической эволюции шариата и отражало характер его источников. Дело в том, что развитие мусульманского права

не шло по пути формулирования общих абстрактных норм, последовательной замены одних правил поведения другими или же придания общеобязательной силы конкретным судебным решениям.

Особенностью структуры мусульманского права является то, что все выводы каждой школы, содержащиеся в канонизированных трудах юристов, признаются в равной степени действительными, хотя и могут противоречить друг другу. Прямая отмена пережиточных норм, пусть даже не соответствующих новым общественным потребностям, теоретически не допускалась в рамках шариата как религиозно-правовой системы. В этих условиях со временем мусульманское право превратилось в собрание огромного множества возникших в различных исторических ситуациях разнообразных норм, в большинстве случаев формально неопределенных. Причем все положения данного толка были обязательны для судей и муфтиев, задача которых заключалась в выборе нужной нормы, исходя из «условий, места и времени». Поэтому даже официальное санкционирование государством выводов определенной правовой школы не означало установления системы формально определенных, единообразных норм.

Мусульманское право давало широкий простор для судебско-го выбора. Не случайно вплоть до настоящего времени при закреплении его норм в современном законодательстве сохраняется возможность выбирать из множества противоречивых предписаний те, которые наилучшим образом отвечают интересам социально-политических сил, стоящих у власти в той или иной мусульманской стране.

Таким образом, фактический плюрализм школ дополняется неопределенностью самих толков и наглядно проявляется в невозможности заранее предсказать выбор среди множества противоречивых норм. Разобраться в многочисленных выводах той или иной школы и отыскать нужное правило стоило труда даже наиболее авторитетным мусульманским судьям и муфтиям. В этих условиях на передний план закономерно стала выдвигаться общетеоретическая основа мусульманского права. Такой вывод подтверждается, например, широким использованием мусульманскими правоведами в Средние века обычаев, категории «интереса» и юридических фикций для приспособления мусульманского права к постоянно изменяющимся социальным условиям. Но особенно заметным достижением в этой области явилось формулирование принципов правового регули-

рования, своего рода «общей части» мусульманского права, которая рассматривалась как исходный пункт при применении любой конкретной правовой нормы. Такие общие принципы не содержались в каких-либо определенных стихах Корана или преданиях, а были выработаны правоведами на основе толкования всех источников мусульманского права и анализа практики применения его конкретных норм. Первоначально это было сделано с единственной целью — лучшего понимания норм мусульманского права и, главное, выбора из богатого арсенала противоречивых правил наиболее подходящего для данного дела решения. Поэтому вполне понятно, что такие принципы были едины для всех толков. Их появление — кульминационный момент в развитии теории и практики мусульманского права. С этого времени в его структуре произошли заметные изменения: особое место в ней заняли нормы-принципы, которые начали рассматриваться доктриной как элемент системы мусульманского права, стоящий выше любой из его отраслей. Например, в отличие от обычных норм, сформулированных муджтахидами, и даже отдельных положений Корана и суины, данные принципы; также являющиеся результатом иджтихада, не могут быть пересмотрены. Все это подтверждает вывод о том, что основным источником мусульманского права выступала доктрина. Ведь не только конкретные нормы мусульманского права, но и ключевые принципы, составляющие его самую стабильную часть, были выработаны учеными-юристами.

§ 2. Проблемы государства и политики

В рамках исламской политической мысли сформировалось два основных подхода к изучению государства и политики — нормативно-юридический и этико-философский.

Нормативно-юридическое направление опиралось на мусульманско-правовую теорию и развивалось, не испытывая сколько-нибудь заметного постороннего влияния. Что же касается философско-этического подхода к изучению политики, то вряд ли можно говорить о глубоком воздействии на него мусульманской религиозной идеологии. Правда, эмпирический материал для представителей арабской философии давала практика функционирования именно мусульманского государства — Арабского халифата. Тем не менее они его анализировали, опираясь не на мусульманское учение, а следуя в целом традициям греческой политической философии.

Наиболее обстоятельно учение о политике, государстве, власти в средневековой арабской философии разрабатывалось Абу-ан-Насром аль-Фараби (870—950). Немалый вклад внесли также такие крупные мыслители, как «Братья чистоты»¹ (X в.), Ибн Сина (980—1037) и Ибн Рушд (1126—1198).

В своем подходе к политической проблематике представители средневековой арабо-мусульманской философии во многом следовали греческой философии, прежде всего взглядам Платона и в меньшей степени Аристотеля (показательно, что один из первых арабских переводов «Диалогов» Платона был выполнен «Братьями чистоты»). Не случайно для большинства из них политика, по сути, представлялась наукой о делах идеального города, который они, как правило, называли «добродетельный город»- Под таким городом они понимали любую относительно обособленную территорию с населяющими ее жителями, любой коллектив, группу людей, объединенных общностью проживания, общими целями и руководством (единой властью) — от небольшой деревни до Арабского халифата. Соединение греческой традиции с мусульманской политической реальностью наложило глубокий отпечаток на весь круг проблем, рассматриваемых средневековой арабо-мусульманской философией.

Не проводя строгого различия между политикой, государством и властью, зачастую употребляя эти понятия как синонимы, арабские философы предложили несколько вариантов определения политики и политического знания. Так, аль-Фараби, которого называют отцом арабской политической философии, полагал, что политическая теория изучает способы организации и сохранения добродетельного правления, показывает, каким образом к жителям городов приходят добро и благо и какие пути ведут к их достижению и сохранению. Наиболее полно свои политические взгляды он изложил в трактатах «О взглядах жителей добродетельного города», «Афоризмы государственного деятеля» и «Гражданская политика». Большое внимание в них он уделял искусству верховной власти, создающей условия для

¹ «Братья чистоты» — тайная религиозно-философская организация, основанная в Ираке в X в. группой богословов-шиитов. Входившие в состав организации ученые составили обширную энциклопедию современных им наук, получившую название «Послания братьев чистоты и друзей верности». Он содержала 52 трактата по различным философским, нравственным, богословским, филологическим и общественно-политическим вопросам.

достижения счастья. Положив последнюю категорию в основу своей классификации, аль-Фараби различал две основные разновидности городов-государств: «невежественные» и «добродетельные». Только в последних, по его мнению, жители стремятся к счастью, основанному на знании и благе. Лишь здесь правители заботятся об интересах города и счастье его обитателей. В других же городах власти стремятся только к личной выгоде.

Таким образом, «добродетельный» город-государство аль-Фараби — это модель наилучшего и естественного общения, в рамках которого человек может достичь наивысшего блага и достойного образа жизни. Основные признаки такого города, отличающие его от «невежественных» государств, — порядок и высокие моральные качества его жителей, в первую очередь правителей. Поэтому главная роль в «добродетельном городе» отводилась аль-Фараби просвещенному правителю, который по своим личным качествам должен удовлетворять строгим требованиям.

Весьма близкой концепции придерживался и **Ибн Сина**, который видел смысл политического знания в изучении способов осуществления власти, руководства и вообще организации дел в «добродетельных» и «плохих» городах, в познании причин их возвышения, падения и превращения.

Очевидно, подобный взгляд на политику исходил прежде всего из ее нравственного содержания, что вообще характерно для всей арабской политической философии. С этой стороны она предстает скорее философией политической нравственности, нежели теорией самой политики. Поэтому не случайно аль-Фараби считал главной целью политики достижение счастья и лучшей доли для человека. Отсюда понятны почти единодушные оценки, даваемые современными исследователями арабской философии учению аль-Фараби о государстве как творчески переработанным взглядам Платона (прежде всего) и Аристотеля в форме абстрактной идеалистической утопии, рожденной теоретическим осмыслением действительности Арабского халифата.

Становление добродетельного города аль-Фараби связывал лишь с развитием познания и утверждением добродетели, абсолютно не требуя претворения в нем принципов мусульманского права (шариата). Почти все из сформулированных им условий, которым должен удовлетворять правитель такого города, являются морально-этическими, и ни одно из них не имеет прямого отношения к исламу. Правда, на основании принципов

альной общности объекта и цели исследования аль-Фараби ставил политику в один ряд с мусульманской правовой доктриной и религиозной догматикой. В этом можно было бы усмотреть попытку соединить греческую философию политики с мусульманской моралью, религией и правовой теорией в одно общее учение о политике, которое неизбежно приобрело бы мусульманско-религиозную окраску. Однако сам аль-Фараби решающего шага в этом направлении не сделал. Более того, сравнивая учение о политике с мусульманским правоведением и религиозной догматикой, он подчеркивал отнюдь не их сходство в божественном начале, а лишь то, что смысл всех трех отраслей знания состоит в освещении различных сторон поведения человека, и поэтому все они являются чисто практическими.

Сходную позицию занимал и **Ибн Рушд**. Хотя он рассматривал религию как политическое искусство, необходимое даже в идеальном государстве, граждане которого должны руководствоваться своим вероучением лишь постольку, поскольку они не все могут быть приобщены к философской истине, в то же время он был глубоко убежден в возможности организации общественной жизни на твердом фундаменте знания и устранения от власти представителей духовенства и богословия.

Лишь в дальнейшем в арабской политической мысли (прежде всего в учении **Ибн Халдуна**) стали появляться указания на прямую связь политики с исламом и властью правителя, основанной на предписаниях мусульманского права. Рассмотрение политики с позиций мусульманской религии и морали, обращение к анализу власти — все это вполне закономерно приближало арабскую философию к изучению реально существовавшего в то время государства — Арабского халифата — в союзе с мусульманско-правовой доктриной. Такой подход проявился уже в учении «Братьев чистоты», которые полагали, что лишь тогда, когда греческая философия сольется с мусульманским правом, будет достигнуто совершенство в изучении политики. Они рассматривали политику среди «божественных», а не практических наук. Проводя аналогию между политикой, философией, правом и нравственностью, они прежде всего обращали внимание на их религиозный характер. «Братья чистоты» видели задачу политической мысли в изучении пяти различных «политик»: «пророческой» политики, т. е. религиозной миссии самого пророка Мухаммеда; политики правителей — халифов и имамов по претворению положений мусульманского права; политики (искусства) управления отдельными районами, городами и

государственными ведомствами; «частной» политики — поведения людей по устройству своих каждодневных житейских дел; «персональной» политики — психологии человека и его морали. Таким образом, была сделана попытка взглянуть на политику очень широко, с позиций религиозного, мусульманско—правового, «управленческого», нравственного и даже психологического подходов одновременно.

Главное, что привлекает внимание в подобном понимании проблемы, — очевидный перенос центра тяжести в изучении политики с чисто нравственных вопросов на религиозные и мусульманско-правовые. Однако, несмотря на эту заявку, арабская философия вплоть до XIV в. практически оставалась умозрительной этически ориентированной теорией: ее представители так и не занялись изучением собственно «идеального» или же реального государства, ограничиваясь общими рассуждениями о его нравственных и религиозных устоях. Не задавались они и вопросом о природе государства, власти, политики. На этом фоне сама философия политики выступала, в сущности, не как наука о политике в полном смысле, а как политическая утопия, набор нравоучительных положений об идеальной политике и идеальном государстве, абстрактная идея, оторванная от реальной жизни.

Естественно, проблемы организации и деятельности мусульманского государства, «мусульманской политики», нацеленной на достижение рисуемого мусульманским правом идеала, не могли не породить соответствующих теоретических конструкций. Они разрабатывались в рамках мусульманско-правового направления политической мысли, которое, развиваясь параллельно с учениями философов, к XI в. уже достигло своей вершины.

Мусульманская концепция государства сложилась в основном в XI—XIV вв. и развивалась преимущественно в рамках науки мусульманского права. В частности, суннитские правоведы считали государство предметом своей правовой доктрины. Следует, однако, иметь в виду, что мусульманское право знает очень немного норм Корана и сунны, регламентирующих вертикальные, властные отношения. Эти источники не содержат конкретных предписаний, регулирующих организацию и деятельность мусульманского государства или определяющих его содержание и сущность. Более того, сам термин «государство» ими не употребляется. Встречаются лишь понятия «имамат» (первоначальное значение — «руководство молитвой») и «хали-

фат* («преемство»), которые только впоследствии стали использоваться для обозначения мусульманского государства. Принципы организации и функционирования халифата были сформулированы мусульманскими учеными-правоведами спустя сотни лет после пророка Мухаммеда на основе расширительного толкования скудных положений Корана и сунны относительно халифата сквозь призму сравнения их с практикой осуществления верховной власти пророком и праведными халифами.

Ключевой категорией мусульманско-правовой политической теории был халифат, который рассматривался в двух взаимосвязанных аспектах: как сущность мусульманской власти и как специфическая форма правления. В основе всех определений халифата лежит подход крупнейшего мусульманского государствоведа аль-Маварди (974—1058): «Имамат суть преемство пророческой миссии в защите веры и руководстве земными делами». Исходя из такого понимания, современные авторы приходят к выводу, что халифат отнюдь не сводится к индивидуальному праву или привилегии определенного лица на занятие поста главы мусульманского государства, а представляет собой определенную функцию по осуществлению верховной светской (политической) власти и поддержанию веры на уровне мусульманской общины

Заметное место в мусульманской политической концепции занимало решение проблемы происхождения халифата. По мнению большинства мусульманских мыслителей, утверждение власти халифата является «необходимым» и представляет собой обязанность, возложенную как на главу мусульманского государства и представителей общины, избирающих и контролирующих халифа, а также дающих ему советы, так и на всех мусульман. В подтверждение вывода об обязательности халифата мусульманские государствоведы приводили как религиозные догмы, так и чисто логические доводы. Среди первых отмечалась необходимость контроля со стороны халифа за исполнением мусульманами религиозных обязанностей и норм мусульманского права в целом. В числе «разумных» причин называлась потребность разрешения судебных споров и вообще конфликтов между членами общины в интересах достижения мусульманской справедливости, основанной на нормах шариата. Однако в центре всех рациональных аргументов в пользу халифата всегда фигурировала необходимость избежать беспорядка и анархии в государственных и общественных делах. Настаивая на том, что даже несправедливая власть предпочти-

тельнее анархии, юристы не упускали случая сослаться на следующий знаменитый хадис: «Имам-деспот лучше смуты».

Еще более последовательно отстаивали принцип необходимости халифата представители шиитской политической мысли, которые истолковывали характер главы мусульманского государства, исходя исключительно из религиозных соображений и не прибегая к каким бы то ни было рациональным объяснениям. Шииты полагали, что имамат (так они называли государство) есть продолжение и необходимое завершение пророческой миссии самого Мухаммеда. Поэтому они считали установление имамата правом Аллаха, а не обязанностью общины. Имамат, по их мнению, есть высшее проявление добра и мудрости Аллаха, и поэтому такая форма правления установлена им самим. Мусульманское государство у шиитов является не правовым институтом, а одной из первейших основ самой веры, «опор» ислама. Имамат не составляет предмета правовой науки и не регулируется с помощью норм, сформулированных правоведами, а представляет собой форму, окончательно установленную «божественным законом». Поэтому, по мнению шиитов, нельзя отказаться от имамата или даже поручить общине самой выбрать его конкретную форму.

Своеобразно решало мусульманское государствоведение вопрос о том, кому принадлежит верховная власть в халифате. В соответствии с наиболее распространенной суннитской концепцией верховным носителем суверенитета в халифате является Аллах, а мусульманское государство строится целиком на основе поручения, данного им общине. Считалось, что от имени Аллаха высшую власть на земле осуществляет община, обладающая полным суверенитетом, представляющим собой не что иное, как «отражение» верховного суверенитета Аллаха. Суверенные права общины проявляются прежде всего в полномочии избирать своего правителя, который вершит дела общины от ее имени. При этом община не уступает своих исключительных прав халифу, а лишь поручает, доверяет ему руководить собой. Как в реализации этого полномочия, так и в осуществлении права нормотворчества суверенитет общины связан только одним — волей Аллаха, выраженной в мусульманском праве. Поэтому, например, община вправе законодательствовать лишь по вопросам, не урегулированным Кораном и сунной, а подчинение общины власти халифа обусловлено его точным следованием предписаниям мусульманского права. В отличие от такого подхода шиитская политическая доктрина полагала, что суве-

рентитет принадлежит исключительно Аллаху и от его имени всеми делами мусульман единолично руководит имам, который подчиняется только шариату, отражающему волю Аллаха, и не связан волей общины.

Ограниченность предписаний Корана и сунны относительно структуры и деятельности мусульманского государства предопределила решающую роль правовой доктрины в разработке мусульманского государственного права и теории государства. В частности, концепция халифатского правления как формы государства была разработана правоведом на основе положений Корана, требующих консультироваться и принимать решения с учетом общего мнения, а также возлагающих на общину обязанность подчиняться правителю. В этом смысле перед мусульманской политической теорией стояла сложная задача: на основе одного-двух весьма отвлеченных принципов необходимо было развернуть целостную концепцию мусульманского правления, сформулировать систему конкретных правовых норм, регулирующих структуру и порядок деятельности мусульманского государства. В результате усилиями юристов пробельность Корана и сунны по этим вопросам из недостатка превратилась в достоинство и предмет гордости мусульманской теории государства. Последняя утверждала, будто столь скудные основы халифата, оставленные пророком, не связывают мусульман жесткими рамками и позволяют им по своему усмотрению гибко выбирать нужную форму правления, соответствующую конкретным историческим условиям. Практика осуществления верховной власти «праведными» халифами была объявлена «конкретизацией» и творческим применением «шура» («консультации») — этого основополагающего принципа в его широком толковании.

Мусульманская политическая теория не знает строго определенного порядка замещения поста главы мусульманского государства. Однако, по суннитской концепции, халифом становятся не в порядке наследования верховной светской и религиозной власти или назначения предшественником, а в силу особого договора, заключаемого между общиной и претендентом на халифат. Считается, что наиболее соответствует духу ислама такая форма, при которой общину в договоре представляет особая группа мусульман — так называемые муджахиды, наделенные справедливостью, мудростью и умением самостоятельно решать мусульманско-правовые вопросы, не урегулированные Кораном и сунной. Никаких строгих правил отбора этих

лиц не было установлено, да и сами выборы никогда не проводились, поскольку предполагалось, что все выдающиеся муджтахиды в силу своих личных достоинств известны общине, молчаливо соглашающейся с их мнением.

Шиитская политическая мысль подходила к решению этого вопроса по-иному, считая, что имам не избирается общиной, а является прямым представителем Аллаха и пророка. Лишь пророк единолично должен назначать своего преемника, передающего власть следующему за ним «избраннику Аллаха» из числа прямых потомков пророка по линии его зятя Али.

Халиф несет личную ответственность за осуществление власти над общиной и вправе принимать любые меры для обеспечения ее интересов при условии соблюдения общепризнанных норм, принципов и целей мусульманского права в том виде, в каком они сформулированы авторитетнейшими мусульманскими правоведами. Поскольку политика халифа протекает в этих рамках, постольку, согласно официальной теории, он вправе требовать от мусульман беспрекословного повиновения своей власти. Поэтому договор халифата в принципе не ограничен сроком и действует до тех пор, пока халиф строго следует нормам мусульманского права. Если же будет установлено, что глава государства отступает от условий договора, то он должен быть смещен и община более не обязана ему подчиняться. При этом община чисто теоретически имела право требовать от халифа выполнения всех его обязанностей, якобы обладая правом контролировать его действия. Однако простые мусульмане сами не могли вмешиваться в государственные дела и оценивать политику халифа. Это право было закреплено за собой группой избранных авторитетов — муджтахидами, представляющими общину в отношениях с халифом и защищающими ее права. Если мусульманское право считалось «законом» для элиты, то мнение последней — «законом» для простых мусульман. Недовольство подданных политикой властей стало считаться анархией и смутой и сурово наказывалось. Лишь муджтахиды, составляющие консультативный совет, были вправе, да и то формально, критиковать халифа.

В качестве уникального достоинства халифатской формы правления провозглашалась связанность главы государства во всех своих действиях нормами мусульманского права, «интересами и общей пользой» подданных, а также необходимостью «советоваться» при принятии важнейших решений. Теоретически халиф имел право советоваться с любым из своих поддан-

ных. Однако на практике мнения простых мусульман в расчет не принимались на том основании, что они не обладают достаточными знаниями, чтобы «консультировать» правителя. Считалось, что вопросы государственной политики не может решать община в целом и они являются прерогативой халифа и консультативного совета. Презюмировалось, что именно через этот орган, мнение которого приравнивалось к мнению всей общины, последняя и контролирует политику главы государства, предупреждая деспотизм и произвол халифа.

Суннитская мусульманско-правовая политическая теория делает особый акцент на том, что власть главы государства не абсолютна, он не пользуется какими-либо привилегиями или иммунитетом, а так же, как и простой мусульманин, подчиняется нормам мусульманского права и может быть наказан за любой проступок. Поэтому, хотя он и осуществляет верховную религиозную власть в государстве, его полномочия лишены божественного характера. Будучи главой государства, халиф не пользуется законодательной властью и может вводить в оборот новые правовые нормы лишь постольку, поскольку является муджтахидом.

В отличие от суннитской концепции шиитское учение наделяло имама абсолютной, почти божественной властью и ставило его выше общины. Его личность объявлялась священной. Имам считался «непогрешимым в большом и малом», принимая на себя всю полноту личной ответственности за исполнение норм шариата всеми подданными. По вопросам, не урегулированным Кораном и сунной, только его решения имели силу закона, поскольку имамом мог быть лишь величайший знаток мусульманского права, постигший волю Аллаха.

§ 3. Политическое учение Ибн Халдуна

Классическая мусульманско-правовая политическая мысль уделяла определенное внимание содержанию и сущности мусульманского государства и рассматривала халифат как определенный политический режим и форму правления, основные свои усилия она сосредоточивала на анализе государственного аппарата и соотношения властей сквозь призму правового положения халифа. Халифат как форма государства, по сути дела, сводился к исполнительной власти и лично главе государства — центральной фигуре всех мусульманских политических концепций. На основе сравнения форм исполнительной власти и правового положения главы мусульманского государства на

различных этапах его развития с политическими режимами в условиях иных государств мусульманская политическая мысль к XIV в. смогла разработать классификацию форм правления, которая прежде всего связана с именем выдающегося ученого Ибн Халдуна (1332—1406).

Отличительной особенностью учения Ибн Халдуна о государстве и политике, изложенного им в знаменитом трактате «Мукаддима» («Введение»), является соединение философского и юридического подходов к государству на общем фоне историко-социологического анализа. Прежде всего он ставил задачу выявить «естественные законы» становления, развития и падения государства, которое рассматривал в качестве показателя, формы, критерия и проявления «цивилизации». Другая характерная черта его теории состояла в том, что ученый изучал не идеальное, а реально существующее мусульманское государство уже тогда, когда правители в своей политике далеко отошли от принципов мусульманского права. На этой основе он смог проследить историческую эволюцию халифата и разработать оригинальную классификацию форм правления.

По учению Ибн Халдуна, любое общество в силу природы самого человека нуждается в «сдерживающем начале», призванном противостоять «естественному» стремлению людей к агрессии и взаимному истреблению. Такая принудительная власть и отличается государство от простого «предводительства» племенем и является показателем уровня цивилизации, достигнутого тем или иным народом. Государство подавляет членов общества, сплачивает племена в единое целое и осуществляет принудительную власть как по отношению к своим подданным, так и во внешней сфере. «Внутренняя» сторона этой власти заключается во всевластии правителя, способного силой управлять подданными, реализовывать законы, обеспечивать порядок внутри государства, собирать налоги и формировать армию. Вовне верховная власть государства проявляется в ее неподчинении какой-либо иной власти или принуждению.

Государственная политика, по Ибн Халдуну, не ограничивается одними правителями, а включает участие в ней всех подданных. Поэтому и все изменения государства связаны не просто с изменениями положения главы государства, но всего общества в целом. Само государство имеет определенные временные рамки существования, определяемые возрастом трех поколений. В течение этого срока оно проходит пять этапов развития: возникновение новой принудительной власти взамен

прежней; сосредоточение верховной власти в одних руках после того, как правитель расправится со всеми своими сподвижниками, помогавшими ему прийти к власти; расцвет государства, в котором господствует порядок, спокойствие и уверенность; переход к насилию и деспотическим методам правления для подавления оппозиции; упадок и гибель государства.

Ибн Халдун не только рассматривал вопрос об этапах развития государства в теоретической плоскости, но и попытался применить свою теорию к анализу исторической эволюции халифата, его превращения в монархию. Основной причиной такого превращения он считал кризис социальных условий существования общины, когда в качестве начала, объединяющего мусульман, «вера заменил меч». В результате если вначале халифат был лишен признаков монархии, то постепенно форма правления мусульманского государства стала сочетать в себе черты халифата и монархии и в конце концов превратилась в монархию в полном смысле. По мнению Ибн Халдуна, мусульманское государство в своем развитии прошло четыре этапа: полный («чистый») халифат «праведных» халифов; постепенный переход к монархии при сохранении внешних атрибутов халифата, когда «вера» была постепенно заменена «силой» при сохранении — это особенно важно подчеркнуть — всех основных целей и функций халифа (т. е. речь идет об изменении методов достижения целей, ради которых халифат был создан), а «консультации» и договор халифата уступили место силе меча и деспотическим методам правления (от Муавии до начала халифата Аббасидов); превращение государства по сути в монархию при сохранении за ним лишь названия «халифат» (халифат Аббасидов); распад единого мусульманского государства и завоевание арабов другими народами, когда государство даже официально перестало именоваться халифатом и глава государства перестал быть муджтахидом.

Ибн Халдун выделял три разновидности форм правления — «естественную» монархию, «политическую» монархию и халифат. Сущностью первой из них, по его мнению, является управление подданными исходя лишь из корыстных личных побуждений правителя, его субъективных оценок и прихотей. Иначе говоря, «естественная» монархия — деспотический режим личной власти, не связанный какими-либо, кроме субъективных, интересами. В отличие от данной формы, для «политической» монархии характерно такое правление, которое основывается на рациональных, «разумных» критериях, проведение

политики защиты «земных» интересов и противодействия всему тому, что наносит «вред» подданным. Ибн Халдун оценил эту форму двояко: с одной стороны, он подчеркивал ее позитивные стороны (осуществление «рациональной» справедливости), с другой — критиковал за то, что политика правителей при данной форме не связана религиозными ценностями. Что же касается халифата, то здесь этот недостаток устранен, поскольку власть халифа над подданными опирается на мусульманско-правовые основы и одновременно направлена на защиту веры и вершение земных дел. Иными словами, «законом» халифата являются не субъективные желания правителя или чисто «рациональные» принципы, а принципы священного мусульманского права, в которых — и только в них — идеальным образом учитываются все без исключения интересы подданных, даже такие, которые не могут быть поняты рационально. Естественно, Ибн Халдун отдает предпочтение халифату, сочетающему в своей форме как религиозные, так и земные ценности.

Если суверенитет монархии, по мысли Ибн Халдуна, заключен в принудительной силе, пусть и «разумной», то суверенитет халифата — в мусульманском праве, олицетворяющем высшую справедливость. Монарх — «чужой» для подданных правитель, ибо он правит, опираясь исключительно на принудительную власть, а халиф — «свой» глава государства, опирающийся в своей политике на всеобщее убеждение в справедливости мусульманского права.

Политическая теория Ибн Халдуна явилась той вершиной, достигнув которой мусульманско-правовая политическая теория, по сути, остановилась в своем развитии. В период османского господства трудно найти хотя бы одного мыслителя, который добавил бы что-либо к классической разработке проблем халифата и форм правления. Наука в целом оказалась в руках богословов и глав религиозных сект, которые были одной из опор официальной власти, выражавшей интересы феодалов. Поскольку османское государство продолжало внешне придерживаться принципов мусульманского права, юристы признавали законность этой власти, призывали к повиновению ей и в своих произведениях старались оправдать политику правителей искусственными ссылками на нормы мусульманского государственного права.

Даже после превращения мусульманско-правовой теории государства в относительно самостоятельную научную дисциплину, она сохранила за собой элемент утопии, продолжая

ориентироваться на разработку прежде всего форм «справедливого мусульманского правления» — своего рода идеального государства. Немалое значение имело и то обстоятельство, что начиная с XI в. среди правоведов-суннитов утвердилось мнение о «запрете иджтихада», т. е. о прекращении развития мусульманского права на рациональной основе юристами, и начале «века традиции» — «связанности» правоведов выводами основателей правовых школ и их первых последователей. Поэтому теория халифата аль-Мазарди была признана классической и в дальнейшем не только не могла быть пересмотрена, но даже сколько-нибудь существенно дополнена или развита в своих основах.

§ 4. Исторические судьбы мусульманской политико-правовой доктрины

Более трех с половиной столетий, последовавшие за османским завоеванием в начале XVI в. большей части арабского мира, не оставили заметного следа в истории мусульманской политической мысли. Традиционный характер мусульманских политических взглядов остался без заметных изменений и на протяжении первой половины XIX в. — в период, когда в арабских странах в целом преобладало религиозное мировоззрение, а также сохранялись практически нетронутыми политические традиции, освященные османским исламом. Перелом произошел только к концу столетия. Он привел к радикальному пересмотру традиционных мусульманских политических представлений, что проявилось во взглядах мусульманских реформаторов конца XIX в.

Основоположником идейного течения исламской реформации по праву считается Джемаль ад-Дин аль-Афгани (1839—1897), молодые годы которого прошли в Афганистане. Однако формирование политических взглядов и наиболее заметная общественная деятельность аль-Афгани приходится на период его пребывания в Каире в 80-х гг. XIX в., а также на последующие годы, которые он провел, разъезжая по странам Востока и по Европе, где выступал устно и в печати.

В основе политико-правовых воззрений аль-Афгани лежит его общий подход к исламу. Решительно отвергая атеизм, аль-Афгани отстаивал возрождение ислама, освобождение его от «новшеств», которые исказили его истинную суть и привели мусульман к отсталости. По его мнению, рациональное толкование Корана позволяет понять основы идеального общественного

и политического строя. Поэтому политическому объединению мусульман он предпочитал их духовное единство и восстановление исламских институтов в каждой отдельной стране. «Я не настаиваю, — писал он, — чтобы для всех властителем было одно лицо. Наверное, добиться этого будет очень трудно. Я только хочу, чтобы у всех власть принадлежала Корану, а фактором единства выступала религия».

Возвращаясь в поисках лучшей модели государства к кораническим принципам власти, аль-Афгани безоговорочно отвергал абсолютизм. «Абсолютная власть, — утверждал он, — есть деспотизм, а справедливость может существовать только в условиях ограниченной власти». Альтернативой деспотизму, по мысли аль-Афгани, являются коранические принципы консультативного правления. Исходя из этого, а также с учетом традиций и политических реалий Востока он отвергал слепое копирование чужого опыта, но вместе с тем допускал использование арабами отдельных европейских политических идей и институтов при условии их непротиворечия основополагающим исламским принципам. Последние, полагал он, могли быть реализованы в условиях современного ему Арабского Востока при условии замены деспотизма властью справедливого правителя. Аль-Афгани считал, что Египет и Восток вообще с его различными государствами смогут выжить только при условии, если Аллах дарует каждому из них сильного и справедливого деятеля, управляющего его народом иначе, нежели с помощью единоличной абсолютной власти.

Власть сильного справедливого монарха, по мнению аль-Афгани, должна быть сбалансирована такими институтами, как конституция и парламент, обеспечивающими участие народа в осуществлении «истинной конституционной власти». При этом он исходил из идеи суверенитета нации: «Лишь воля народа, не испытывающего принуждение и не лишенного свободы слова и дела, есть закон данного народа, подлежащий соблюдению, закон, которому любой правитель обязан служить и который он должен честно исполнять». Иными словами, аль-Афгани высказывался в пользу ограниченной конституционной монархии, которая, по его мнению, вполне соответствовала основной идее классической исламской концепции власти — принципу совещательное™. Не случайно аль-Афгани настаивал не на упразднении монархии вообще, а на замене абсолютизма именно «представительной консультативной формой».

Влияние ислама на политико-правовые воззрения аль-Афгани ярко проявилось в его взглядах на шариат. Главное отличие его понимания природы мусульманского права от исламской традиции состояло в том, что в качестве обязательных он признавал только те нормы, которые содержатся в Коране и сунне или отражают единогласное мнение ближайших сподвижников пророка, и одновременно отвергал слепое подчинение выводам средневековых правоведов, вынесенных ими на основе собственного усмотрения.

Аль-Афгани решительно отстаивал идею свободы иджтихада — формулирования новых правовых решений по вопросам, не урегулированным Кораном и сунной, и резко критиковал концепцию «закрытия врат иджтихада». Отстаивая рациональное понимание мусульманского права, его способность к развитию и отражению потребностей новой исторической эпохи, аль-Афгани отмечал: «Действительно, выдающиеся ученые мужи (мусульманской) общины, прибегнув к иджтихаду, в прошлом во многом преуспели. Однако было бы неверным считать, что они овладели всеми тайнами Корана и смогли отразить их в своих книгах. На самом деле все то, чего они достигли самоотверженным трудом в рамках иджтихада, по сравнению с заключенной в Коране мудростью и содержащимися в достоверных преданиях наставлениями представляет собой всего лишь каплю рядом с океаном или мгновение на фоне веков».

Придавая особое значение шариату, аль-Афгани рассматривал его в качестве основной силы, направляющей жизнь мусульман, а степень соблюдения его норм считал единственным критерием различий между людьми. Причем он исходил из того, что ислам отвергает любой закон, противоречащий шариату, и осуждает любую власть, которая не следует его нормам. Верность шариату для него была главным требованием, предъявляемым к любой организации власти. «При всем многообразии моделей правления,— подчеркивал он,— мусульманин не отвергает и не порицает ни одну из его форм или сменяющих друг друга его разновидностей, пока властитель соблюдает положения шариата и следует начертанным им путем»:

Реформистский подход к политико-правовой проблематике, шариату и исламской власти получил наиболее обстоятельную разработку в трудах **Мухаммеда Абдо** (1849—1905), ученика и последователя Аль-Афгани. Выходец из крестьянской семьи, получивший образование в мусульманском университете «Аль-Азхар» в г. Каире, Абдо энергично отстаивал идею реформации

ислама через возврат к его основам. Он настойчиво подчеркивал, что мусульмане должны подчиняться только воле Аллаха, отвергал претензию кого-либо на обладание религиозной властью, на непогрешимость и выполнение роли посредника между Аллахом и людьми, а также на принятие законодательства, стоящего в одном ряду с шариатом. С этих позиций он оценивал роль религиозных и политических деятелей: «Имамы от религии у него (Аллаха. — Л. С.) являются передатчиками того, что предписал Аллах, а имамы от мирских дел — исполнителями установлений Аллаха. В религиозном отношении надлежит подчиниться только Аллаху и предписанному им, а не их (имамов. — Л. С.) личной воле и титулам».

Вместе с тем Абдо отнюдь не проповедовал слепую веру. Наоборот, он считал, что разум в своих познавательных возможностях, по существу, не знает предела, подчинен только Аллаху и останавливается лишь перед шариатом, хотя и это препятствие не является для него абсолютным.

Такой общий подход лежал и в основе представлений египетского мыслителя о природе исламской власти. Главная его идея заключалась в том, что шариат не закрепил религиозного характера исламского государства, которое поэтому не может быть названо теократическим. «Ислам не знает религиозной власти... Наоборот, одна из его основ — ниспровержение и уничтожение ее... Халифат не просто больше походит на политический институт, но в своей основе является им... Халиф же во всех отношениях является гражданским правителем».

Во взглядах Абдо на принципы справедливого государственного устройства мусульманско-правовые представления тесно переплетались с европейскими политическими концепциями. Он полагал, что в основе справедливой власти лежат три начала — свобода, исламский принцип совещательное™ и правовой закон. Говоря о свободе, Абдо писал: «Политическая жизнь предполагает, что человек является свободным в своих взглядах и действиях в той степени, в которой это не наносит вреда коллективным интересам и не затрагивает других лиц. Такая свобода с учетом отмеченного условия предполагает осознание всеобщего блага и границ личной пользы... Свобода есть право нести известные обязанности. Если она (свобода) отсутствует, то нет и государства, которое не может существовать без политических прав и обязанностей. Если же она имеется, то предполагает наличие обязанностей и прав».

Другой основой существующей власти выступает принцип «аш-шура» (консультация), который Абдо считал синонимом демократизма в вершении государственных дел и антиподом деспотизму. При этом он обращал внимание на то, что шариат не предусмотрел какой-либо определенной формы практической реализации этого института: «Консультация — закрепленная шариатом обязанность, однако претворение ее в жизнь не сводится к одному определенному способу. Наоборот, на выбор такого способа распространяется основополагающий правовой принцип дозволения и разрешения».

«Аш-шура», по мысли Абдо, предполагает наличие специального представительного органа, дающего советы правителю, ограничивающего его всевластие и гарантирующего его от принятия ошибочных или субъективных решений. Египетский мыслитель последовательно отстаивал необходимость введения в Египте указанного института, с помощью которого представители народа могли бы отличать дурное от хорошего, блюсти интересы нации, защищать справедливость и равенство. Вместе с тем Абдо настаивал на том, что эти функции должны выполнять лишь «знающие» представители просвещенной элиты. Однако последнюю он понимал достаточно широко: «В наше время вершителями (государственных) дел являются выдающиеся ученые, военачальники и судьи, крупные торговцы и земледельцы, хозяева имеющих общественную пользу предприятий, руководители ассоциаций и компаний, лидеры партий, наиболее одаренные литераторы, врачи, адвокаты — те, кому доверяет нация и к кому она обращается со своими проблемами... Поскольку жители каждой страны хорошо знают тех, кто пользуется у них доверием и уважением, то для правителя этой страны также не составляет труда познакомиться с ними и собрать их для консультаций, если он только этого пожелает».

Еще одним неперемennым атрибутом справедливой власти Абдо считал право, которое он рассматривал в качестве критерия общественного прогресса, цивилизованности и свободы. По его убеждению, право может в полной мере действовать только в условиях политической свободы и для этого оно должно быть выражением общих интересов. Характеризуя назначение права, Абдо писал: «Право есть настоящее руководство, к которому обращаются нации по вопросам своих общих проблем и частных дел». При этом истоки права он выводил из условий жизни и традиций каждого конкретного народа, полагая, что одно и то же право может соответствовать интересам одной нации и не

отвечать потребностям другой, быть полезным одним и приносить вред другим. Причина этого кроется в том, что «условия, в которых находятся нации,— вот истинный законодатель, мудрый, авторитетный наставник и решающая сила».

Подчеркивая универсальный характер шариата, он писал: «Исламский шариат — всеобщее право, которое будет существовать до скончания века. Отсюда с неизбежностью вытекает, что он (шариат) регулирует интересы людей в любое время и в любом месте вне зависимости от изменения форм цивилизации. Поэтому шариат не сводится к каким-либо конкретным нормам, а призван соответствовать любым условиям жизнедеятельности».

Рассматривая шариат в качестве вечного естественного права мусульман, Абдо высказывался за возврат к его первоисточникам (например, он не признавал в качестве источника мусульманского права «иджма») и отказывался видеть в нем лишь инструмент для оправдания и прикрытия политики властей. В частности, он с негодованием писал, что в Средние века мусульманские правоведы всячески оправдывали произвол властей. Вместо этого, полагал Абдо, «они должны были изучать состояние (общества) своей эпохи в конкретный момент и распространять на него такие нормы, которым люди могли бы практически следовать».

Египетский мыслитель отвергал таклид (традиции) и без колебаний отстаивал развитие мусульманского права на рациональной основе, по существу обосновывая его десакрализацию.

Абдо последовательно отличал неизменные положения Корана и сунны (шариат) от их интерпретации правоведами с помощью рационального толкования (фикх). На основе последнего и формулируются конкретные юридические нормы, которые модифицируются с течением времени вслед за изменением исторических условий. Такие правила поведения, следовательно, лишены божественного характера, что, однако, не снижает их авторитета в глазах Абдо. Более того, в одном из своих трактатов он писал, что при наличии двух конкурирующих норм, одна из которых предусмотрена Кораном или сунной, а другая обоснована рационально, следует применить именно вторую.

Иначе говоря, мусульманская община, по Абдо, не является заложником шариата, который должен не сковывать ее, а быть ей слугой. Практически это означает, что люди в состоянии без посредников уразуметь смысл шариата и на его основе разрабо-

тать нормы, отражающие их интересы. Абдо полагал, что каждое поколение мусульман обладает этим правом (иджтихад). Такой подход позволял соединить концепцию божественного права с идеей светского законодательства. Именно в этом Абдо видел назначение представительных органов государства, призванных принимать законы, понимаемые как рациональное толкование общих целей шариата.

Конец XIX в. явился во многом переломным периодом в эволюции исламских политических и правовых идей на Арабском Востоке. Выдвинутые в это время концепции, выработанные новые подходы к анализу государства и права в значительной степени предопределили все последующее развитие арабо-исламской политической и правовой мысли. Это проявлялось не столько в появлении новых течений, сколько в модификации, расширении и углублении известных взглядов и теорий. Так, классическая мусульманская политическая теория вновь выдвинулась на передний план в связи с отделением церкви от государства в кемалистской Турции в 1922 г. и последовавшей спустя два года после этого официальной отменой халифата. В центре острой дискуссии оказался вопрос о сущности халифата, о том, нужен он или не нужен мусульманам и кто может и должен быть халифом, а также о том, является ли халиф только духовным главой мусульман или обладает также прерогативами светского руководителя.

Наиболее серьезные теоретико-религиозные аргументы в пользу возрождения халифата выдвинул Мухаммед Рашид Рида (1865—1935), опубликовавший в 1922 г. знаменитый трактат «Халифат, или Великий имамат», который и ныне считается фундаментальным исследованием по мусульманской теории государства. В своей книге Рашид Рида стремился восстановить «истинную» концепцию халифата без искажений и фальсификаций, привнесенных в нее в угоду недалеким правителям, и на этой основе доказать преимущество халифата перед иными формами правления, противопоставить мусульманско-правовой институт консультации европейским принципам демократии.

Вслед за классической мусульманской теорией государства Рашид Рида утверждал, что выборный халиф в своих действиях связан принципами и нормами мусульманского права. Соглашаясь с тезисом о том, что нынешний век — это эпоха таклида (традиции), он не признавал за халифом самостоятельного бесконтрольного права на иджтихад (в этом он расходился с

ортодоксальным взглядом на полномочия халифа) и поэтому особенно настойчиво проводил мысль о неабсолютном, ограниченном характере власти главы мусульманского государства, который может принимать важнейшие политические и правовые решения, только посоветовавшись с наиболее вьдающимися представителями общины, чье мнение для него является окончательным. Рассматривая взаимоотношения халифа с консультативным советом, он подчеркивал, что последний вправе переизбрать главу государства, если тот не консультируется с советом, заставляет мусульман поступать вопреки требованиям шариата или сам нарушает эти нормы. Иными словами, согласно концепции Рашида Риды, светские полномочия халифа по сравнению с классической теорией несколько сужаются, ограничиваясь, по существу, сферой исполнительной власти. Касаясь, в развитие данного тезиса, религиозных прав главы мусульманского государства, он далее утверждал, что назначение халифа состоит в защите веры, а также проведении в жизнь норм мусульманского права. В духе ортодоксального взгляда Рашид Рида полагал, что халиф не властен над мусульманами в религиозных делах и не его прерогатива толковать для них шариат.

Исследование Рашида Риды явилось, пожалуй, последней серьезной попыткой возродить классическую концепцию халифата в ее наиболее полном виде и, что самое важное, доказать на этой основе необходимость возврата к мусульманской форме правления.

В дальнейшем, когда стала очевидной иллюзорность надежды на восстановление халифата, возникла прямо противоположная теория мусульманского государства, согласно которой халифат вообще не имеет ничего общего с исламом. Наиболее настойчиво данную точку зрения отстаивал шейх египетского мусульманского университета «Аль-Азхар» Али АбдельРазек (1888—1966). В своей книге «Ислам и основы власти», опубликованной в 1925 г., он не просто возражал против общепринятой теории «обязательности халифата», но и высказал идею о том, что Коран вообще ничего не говорит о халифате как государстве или форме правления.

Абсолютный призыв «консультироваться о деле» и уважать «вершителей дел» не может, по мнению Разека, всерьез рассматриваться в качестве политического принципа и правовой основы какой-то конкретной формы правления. Сунна, как он полагает, также не предлагает бесспорных хадисов (преданий)

о необходимости халифата, за исключением общих призывов к послушанию, подчинению имаму (причем не везде, где говорится об имаме, имеется в виду глава государства). Тот факт, что нет открытой оппозиции претенденту на халифат, не означает его единогласного одобрения общиной (иджма) и тем более единодушного согласия с самой формой государства в виде халифата. На самом деле, приходит к выводу Разек, идея халифата не оправдывается ни положениями Корана или сунны, ни ссылками на «единогласное мнение», которое искусственно использовалось в качестве юридической фикции для обоснования необходимости халифата.

В действительности власть халифа всегда утверждалась и поддерживалась подавлением и насилием. Именно необходимость систематического подавления вызвала к жизни подобную форму правления. Поэтому, полагает Разек, совершение религиозных обрядов и достижение всех целей ислама «не зависит от той формы правления, которую юристы называют халифатом, и тех деятелей, которых народ нарекает халифами». Следовательно, халифат — это такой политический строй, с которым постепенно фактически согласились мусульмане, в то время как мусульманское право не содержит норм или принципов о его обязательности. Ортодоксальная концепция мусульманского правления чужда шариату. Халифат — отнюдь не составная часть мусульманской веры, а был и остается «несчастьем для ислама и мусульман, источником зла и пороков».

Разек утверждал, что миссия пророка носила исключительно религиозный характер, была выполнена самим Мухаммедом до конца. Поэтому она безвозвратно осталась в прошлом, и никто не может в этом смысле стать преемником его как религиозного лидера. Со смертью пророка прекратило существование «религиозное лидерство» и появился новый вид руководства общиной — «политический», т. е. руководство, основанное на полномочиях светской власти и управления. Уже первый халиф был светским монархом.

По мнению Разека, мусульманское вероучение ни в коем случае не мешает мусульманам обогнать другие народы в области всех общественно-политических наук, а также избавиться от архаичных политических институтов, которые были им навязаны, и построить основы правления в духе наиболее передовых и самых лучших образцов, какие только можно придумать человечеству и претворить в практике наций. Необходимое и достаточное условие для этого состоит в том, что при

любой форме правления должно «твориться добро подданным» и должны исполняться все религиозные обязанности. Если это условие соблюдается, то «мусульманское по сущности правление может иметь место в любой форме — абсолютной или ограниченной монархии, единоличной, республиканской, деспотической, конституционной, консультативной, демократической, социалистической и даже большевистской».

Книга Раека вызвала бурную негативную реакцию мусульманского духовенства и была объявлена еретической, а сам автор постановлением совета «Аль-Азхара» исключен из состава коллегии улемов и лишен права занимать должность мусульманского судьи.

Взгляды Рашида Риды и Али Абдель Раека, по сути, предопределяют основные течения исламской политической мысли на Арабском Востоке вплоть до настоящего времени.

Глава 7. Развитие русской политической и правовой мысли в XI—XIV вв.

§ 1. Политико-правовые идеи в «Слове о Законе и Благодати»

Генезис русской политической мысли принято связывать с возникновением и развитием Древнерусского государства. В XI—XII вв. Древнерусское государство переживало свой культурный расцвет. Принятие христианства и распространение письменности обусловили появление разнообразных исторических и правовых произведений самых разнообразных жанров (хроники, трактаты, правовые сборники и т. д.). Культурным подъемом отмечено княжение Ярослава Мудрого (1019—1054). Великий киевский князь любил и ценил книгу («к книгам прилежа и день и ночь») и способствовал распространению книжного образования в своей стране [«насеял книжными словами сердца верных (православных. — Н. 3.) людей»].

Активная политико-правовая жизнь (вечевые собрания в городах, принятие правового сборника — Русской Правды, взаимоотношения с другими странами) способствовала развитию политико-правового мышления.

Первый русский политический трактат «Слово о Законе и Благодати» был написан в XI в. киевским митрополитом **Иларионом**. О личности автора и его деятельности известно из скупой летописной характеристики: «Ларион муж благ, книжен и постник». Начинает он свое произведение с выяснения взаимодействия Закона и Истины. Для средневековой культуры характерно употребление термина «закон» в теологическом и юридическом значении, так как закон рассматривается как проводник чужой воли: Бога или Господина (в данном случае государя). Истина связана с достижением христианином высокого нравственного статуса, связанного с постижением Новозаветного учения и воплощением его требований непосредственно в своем поведении и деятельности. Тот, кто живет согласно постулатам Нового Завета, не нуждается в регулятивном действии законов, ибо внутреннее нравственное совершенство позволяет ему свободно реализовать (соответственно Истине) свою волю.

По мысли Илариона, Закон призван определять внешние поступки людей на той ступени их развития, когда они не достигли еще совершенства, он дан им только «на приуготование

Благодати и Истины». Именно благодаря подзаконному состоянию человечество способно избежать взаимного истребления, так как сначала, словно «скверный сосуд», омывается «водой-законом», а затем становится способным вместить уже «молоко Благодати». Закон и Истина не противопоставляются друг другу — напротив, они показаны во взаимодействии, причем с заданной последовательностью. Законопослушное и нравственное поведение человека в обществе связано у Илариона с постижением Истины и достижением в силу этого Благодати как идеала христианина.

В распространении морально-этического идеала христианства киевский митрополит усматривает путь к совершенствованию человечества и замене Закона (Ветхий Завет) Истиной (Новый Завет).

«Слово о Законе и Благодати» утверждает идею о равноправии всех народов, живущих на земле, подчеркивая, что время избранничества одного народа прошло. Бог не делает различий между эллином, иудеем и каким-либо другим народом, ибо его учение равно распространяется на всех без исключения людей независимо от расы, пола, возраста и социального состояния. Иларион осуждает притязания Византии на гегемонию во всем христианском мире.

В «Слове...» он стремится показать международное значение Русского государства как равноправного среди других западных и восточных стран. Князь Владимир владычествовал не в «худой земле», а в той, которая «ведома и слышима есть всеми четырьмя концы земли». Иларион характеризует его как «единодержца всей земли», сумевшего «покорить под ее окружные страны» (в данном случае — части русской земли. — Н. З.). Власть великого князя крепка и основана на «правде». В Ярославле Иларион видит преемника великих дел Святослава и Владимира. Источник верховной власти он усматривает в божественной воле, поэтому сам великий князь воспринимается как «причастник Божественного царства», который обязан перед Богом отвечать «за труд паствы людей его», обеспечивать мир («ратные прогони, мир утверди, страны укороти») и хорошее управление («глады угобзи... боляры умудри, грады разсели»).

Трактат Илариона был высоко оценен современниками и потомками. Сумма политико-юридических проблем, затронутых в нем (представление о статусе верховной власти и ее носителе, законности происхождения и реализации властных

полномочий, моральном облике великого князя, ответственности за управление страной, мирном курсе внешней политики), разрабатывалась в русской политической литературе в течение многих веков.

§ 2. Политическая программа Владимира Мономаха

Дальнейшее развитие русская политическая мысль получает в трудах Владимира Мономаха (1053—1125).

В 1113 г. во время большого Киевского восстания на Киевский стол был приглашен сын великого князя Всеволода и внук Ярослава Мудрого — Владимир Мономах, который фактически участвовал в управлении государством еще при своем отце Всеволоде, а затем оказывал большое влияние на государственные дела при великом князе Святополке и прославился также военными походами и победами над половцами.

Политическая программа Мономаха сформулирована в его сочинениях: «Поучение детям», «Послание Олегу Черниговскому» и «Отрывок» (Автобиография), в которых затронут большой круг вопросов: объем полномочий великого князя, взаимоотношения церкви и государства, принципы отправления правосудия в стране.

Политическое содержание его взглядов наиболее отчетливо представлено в «Поучении», где ведущее место занимает проблема организации и осуществления верховной власти. Мономах советует будущим великим князьям все дела решать совместно с Советом дружины, не допускать в стране «беззакония» и «неправды», правосудие вершить «по правде». Судебные функции Мономах предлагал осуществлять князю самому, не допуская нарушения законов и проявляя милосердие к наиболее беззащитным слоям населения (бедным смердам, убогим вдовицам, сиротам и т. д.). Отрицание кровной мести вылилось у него в полное неприятие смертной казни: «Ни права, ни крива не убивайте и не повелевайте убить его». Даже если по тяжести своих деяний кто и будет достоин смерти («аще будет повинен смерти»), все равно «не погубляйте никоторая же хрестьяны». Призыв не «мстить» рассматривается в «Поучении» не только как принцип законодательства, но и как основа межкняжеских отношений.

Мономах разрабатывает поставленную еще Иларионом проблему ответственности великого князя перед подданными. О ней он говорит при разрешении вопроса об управлении страной,

организации правосудия и необходимости военных действий. Во всех спорных случаях он советует отдавать предпочтение миру, так как не видит причин для братоубийственных войн, поскольку всем народам уготовано место на земле, а правителям следует направить усилия на поиски путей достижения мира. Все споры возможно разрешать «добром» в том случае, если недовольные князья напишут «грамоту» со своими притязаниями. С теми же, кто жаждет войны («мужами крови»), достойным князьям не по пути, ибо месть не должна быть определяющим мотивом в политике.

При решении вопроса о взаимоотношениях светской и духовной властей Мономах отводит церкви почетное, но явно подчиненное место. Он «чтил чернецкий и поповский чин», но тем не менее отдавал предпочтение мирским людям, которые «малым добрым делом» стараются помочь своей стране и народу, перед монахами, которые терпят «одинокчество, чернецество и голод» в поисках личного спасения.

С начавшимся вскоре после смерти Мономаха (1125) и его сына Мстислава (1132) процессом феодальной раздробленности общественное мнение еще долго не могло примириться. Воспитанные в лучших традициях древнерусской мысли, идеалом которой было сохранение единства русской земли, мыслители пытались предотвратить или хотя бы замедлить распадение единого русского государства на отдельные государства-княжества.

§ 3. Политико-правовые воззрения Даниила Заточника

Традиции русской политической мысли домонгольского периода нашли свое выражение в произведении, приписываемом Даниилу Заточнику и появившемся в период феодальной раздробленности. По-видимому, в конце XII или начале XIII в., когда центры русской политической жизни переместились из Южной Руси в Северо-Восточную. Слух о завоевательных походах монгольского государства уже распространился по русским землям, и страх перед этим событием выражен Даниилом в словах: «Не дай же, Господи, в полон земли нашей языком (народом. — Н. 3.), не знающим Бога».

Произведение Даниила выражало тенденции, направленные на укрепление великокняжеской власти, способной преодолеть внутренние раздоры и подготовить страну к обороне от завоевателей. Даниил принадлежал к привилегированным кругам, но

его личная судьба сложилась неудачно, и ему пришлось испытать на себе немилость правителя. Он упоминает о потере своего состояния: «...не ста обилие посреде дома моего» — и исчезла возможность ставить трапезу перед друзьями: «зане не поставлях перед ними трапезу с многоразличными брашны». В другом случае он также говорит о нищете, постигшей его, как о событии, разрушившем его прежнее состояние: «рассыпался живот мой, яко же Хананейских царь бует, и покры мя нищета, яко Черное море фараона». Вполне возможно, что Даниил совершил какие-то проступки и познал суровую княжескую немилость, связанную с переменой сословного состояния, потому что оказался он в великой нужде, печали и «под рабским ярмом», а может быть, даже и при ограничении личной свободы (в Соловецком списке «Моления» указывается, что Даниил «седяше заточен на Беле озере»). Перемена сословного состояния позволила ему глубже понять современную социально-политическую действительность, сплетая личную судьбу с судьбой своей земли.

Центральной политической идеей произведения, его стержнем служит образ великого князя. Он явно идеализирован в традициях, разработанных в русской политической литературе. Князь привлекателен внешне («глас сладок», а «образ красен»), он милостив (рука его всегда «простерта на подаяние убогим»). Управление князя крепко и справедливо («дуб крепок множеством корения, тако и град наш твоею державою»). Князь выступает как верховный глава всем своим людям («кораблю глава кормник, а ты, князь, людем своим»); если его власть организована плохо и в державе отсутствуют порядок и управление, а, напротив, существует «безнарядие», — в этом случае и сильное государство может погибнуть, поэтому важно не только верховенство князя, но и хорошо организованное управление («град наш крепится основанием»).

В духе традиций русской политической мысли Даниил последовательно проводит мысль о необходимости князю иметь при себе «думцев» и опираться на их Совет (Думу). Советники должны быть умны и справедливы и всегда действовать по закону («правде»), а князю необходимо уметь их выбирать. Не обязательно привлекать только старых и опытных, ибо дело не в возрасте и опыте, а в уме. Сам автор «юн возраст» имеет, но зато обладает «старым смыслом». Эти положения со всей очевидностью показывают, что форма власти у Даниила близка к идеалу Мономаха: великий князь решает дела с мудрыми

советниками, и такой порядок укрепляет «грады и полки» и «державы».

Князь должен иметь хорошее войско, так как его «богатство во множестве храбрых и мудрых людей». Не златом и серебром должен он похваляться, «но множеством воев». Управление войском следует поручать мудрому военачальнику, ибо «мудрых полки сильны, а безумных храбры, но не умны, и на них бывает победа».

Даниил говорит и о необходимости «царской грозы», но эта гроза не реализация самовластья, а, напротив, признак дееспособности и надежности верховной власти для подданных, поскольку именно их «царская гроза» ограждает «яко оградом твердым». Она обращена не против подданных, а в их защиту. «Гроза» действенна не только против внешних врагов, но и лиц, творящих беззаконие внутри страны, и с ее помощью должна восстанавливаться нарушенная справедливость. Такая постановка вопроса естественно подразумевает и наказание для всех творящих «неправду».

Боярское самоуправство осуждается автором. Оно незаконно, несправедливо, порождает в державе неурядицу. Боярин и князь противопоставляются друг другу с явным предпочтением последнего. Боярское засилье ведет к прямому ущербу верховной власти: «конь тучен яко враг смыслит на князя злое», а «боярин богат и силен, и он на князя своего мыслит все злое».

Эти слова явно свидетельствуют об осуждении Даниилом политики феодальной раздробленности и желании видеть свою державу сильной, единой, управляемой мудрым и смелым князем, опирающимся на Совет «думцев» и представляющим своей властью опору и защиту всем подданным. Причем его интересует только охрана и защита своей земли, а не завоевательные походы, которые часто кончаются гибельно: «много бо ополчаются на большие грады и со своих меньших сседают».

Поддержка Даниелом сильной великокняжеской власти предполагала ограничение полномочий местных феодалов, что соответствовало главной задаче того времени — объединению всех русских земель под властью великого князя.

Впоследствии к его труду обращались многие русские мыслители других эпох.

Глава 8. Политические и правовые учения эпохи Возрождения и Реформации

§ 1. Введение

Возрождение и Реформация — самые крупные и знаменательные события позднего западноевропейского средневековья. Несмотря на хронологическую принадлежность эпохе феодализма, они по своей социально-исторической сути представляли собой антифеодальные, раннебуржуазные явления, подрывавшие устои старого, средневекового мира. Разрыв с господствовавшим, но уже превращающимся в анахронизм феодальным укладом жизни, утверждение принципиально новых стандартов человеческого бытия — вот что составляло основное содержание Возрождения и Реформации. Естественно, что это содержание видоизменялось и развивалось, приобретая в каждой из стран Западной Европы специфические черты, национально-культурную окраску.

Когда говорят о Возрождении, имеют в виду период кризиса римско-католической церкви и защищаемой ею ортодоксальной религии, формирования антисхоластического типа мышления, гуманистической культуры, искусства и мировоззрения.

Реформация же представляла собой обلعненное в религиозную форму и буржуазное по социальной природе движение против феодального строя, выступление против защищавшего этот строй католицизма, борьбу против непомерных притязаний римской курии.

Для Возрождения и Реформации характерны такие общие моменты, как: ломка феодальных и возникновение раннекапиталистических отношений, усиление авторитета буржуазных прослоек общества, критический пересмотр (в отдельных случаях — отрицание) религиозных учений, серьезный сдвиг в сторону секуляризации, «обмирщения» общественного сознания.

Будучи по своему социально-историческому смыслу антифеодальными, пробуржуазными явлениями, Возрождение и Реформация в своих высших (точнее, наивысших) результатах превзошли дух буржуазности, вышли за его пределы. Благодаря этому обрели жизнь такие образцы социокультуры, которые стали органичными и непреходяще актуальными компонентами всего последующего поступательного развития цивилизованно-

го человечества. В ряд подобных замечательных образцов включается также известная совокупность политико-юридических ценностей и идей.

В процессе выработки последних деятели Возрождения и Реформации постоянно обращались к духовному наследию античности, интенсивно его использовали. Конечно, такого рода обращения знало и западноевропейское средневековье. Однако сами фрагменты античной культуры, которые отбирались и переносились в современный феодальному средневековью контекст, а главное — способы, мотивы и цели их использования были существенно иными, чем в практике Возрождения и Реформации.

Идеологи Возрождения и Реформации не просто черпали требовавшиеся им представления о государстве, праве, политике, законе и т. п. из сокровищницы духовной культуры античной цивилизации. Демонстративное обращение к эпохе античности являлось у них прежде всего выражением неприятия, отрицания господствовавших и санкционированных католицизмом политико-юридических порядков и доктрин феодального общества. Именно эта установка определяла в конечном счете направление поиска в античном наследии государствоведческих идей, теоретико-правовых построений (моделей), нужных для решения новых исторических задач, которые встали перед людьми Возрождения и Реформации. Данная установка обуславливала и характер трактовок соответствующих политико-юридических воззрений, влияла на выбор форм практического приложения таковых. •

В борьбе со средневековой консервативно-охранительной идеологией возникла система качественно иных социально-философских взглядов. Ее сердцевиной сделалась мысль о необходимости утверждения самоценности личности, признания достоинства и автономии всякого индивида, обеспечения условий для свободного развития человека, предоставления каждому возможности собственными силами добиваться своего счастья. Такой гуманистический настрой складывающейся системы социально-философских взглядов побуждал находить и в античном мировоззрении прообразы, созвучные упомянутому настрою, «работающие» на него.

В миропонимании Возрождения считалось, что судьба человека должна предопределяться не его знатностью, происхождением, званием, конфессиональным статусом, а исключительно его личной доблестью, проявляемой активностью, благородст-

вом в делах и помыслах. Приобрел актуальность тезис о том, что одно из главных слагаемых достоинства индивида — гражданственность, бескорыстное инициативное служение общему благу. В свою очередь, под понятие общего блага стало подводиться представление о государстве с республиканским устройством, опирающемся на принципы равенства (в смысле ликвидации сословных привилегий и ограничений) и справедливости. Гарантии же равенства и справедливости, залог свободы личности усматривались в издании и соблюдении законов, содержание которых согласуется с естеством человека. В рамках возрожденческого миропонимания была обновлена стародавняя концепция общественного договора. С ее помощью объяснялись как причины возникновения государства, так и легитимность государственной власти. Причем ударение ставилось на значении свободного изъявления своей воли всеми организующимися в государство людьми, обычно добрыми по природе.

Несколько по-иному обстояло дело в идеологии Реформации. В ней, правда, признавалась известная ценность земной жизни и практической деятельности людей. Признавалось право человека самому принимать решения по важным для него вопросам, отчасти отдавалось должное определенной роли светских учреждений. Такие и аналогичные им положения позволяют говорить о том, что дохристианские и внехристианские авторы оказали некоторое влияние на политико-юридическую мысль Реформации. Но все же главным ее источником было Священное Писание, Библия (в особенности — Новый Завет).

Возвращаясь к общей оценке социально-исторического значения политических и правовых идей Возрождения и Реформации, необходимо пояснить, какое конкретно содержание подразумевается, когда эти идеи аттестуются как раннебуржуазные. Во-первых, «ранняя буржуазность» означает отрицание феодально-средневековых экономических порядков, политико-юридических институтов, духовных ценностей с позиций более высоко стоящего на исторической лестнице общества — с позиций буржуазного строя. Во-вторых, она предполагает совпадение по ряду пунктов жизненных интересов разнородных социальных групп, подвергавшихся в феодальную эпоху эксплуатации, угнетению, притеснениям, ограничениям. В-третьих, «ранняя буржуазность» предполагает неразвитость (либо вообще отсутствие) тех специфических экономических, политических, социальных и других отношений, которые вызревают и становятся господствующими с победой буржуазного способа

производства, буржуазного образа жизни. Своеобразие и величие многих идей Возрождения и Реформации, сопровождавших и ускорявших начало возникновения новой эпохи всемирной истории, как раз и состоит в том, что они еще открыты для восприятия общечеловеческих социокультурных ценностей и благоприятствования им.

§ 2. Новая наука о политике. Н. Макиавелли

В истории концепций государства и права немного найдется таких, которые вызывали бы столь яростные споры их приверженцев и противников, доброжелателей и радикальных критиков, как политические идеи знаменитого итальянского мыслителя Никколо Макиавелли (1469—1527). Большой знаток античной литературы, дипломат и политик (в частности, 14 лет работы на посту секретаря Флорентийской республики), он вошел в историю политико-юридической мысли как автор ряда замечательных трудов: «Государь» (1513), «Рассуждения о первой декаде Тита Ливия» (1519), «История Флоренции» (первое издание — 1532) и др.

Исследователи согласны в том, что творческое наследие Макиавелли по своему духовному содержанию весьма противоречиво. Объяснение этому ищут в характере самой личности писателя, во влиянии на него драматически сложной эпохи, современником и вдумчивым аналитиком которой он был. Отмечают его пламенную любовь к отечеству, тяжело страдавшему от внутренних междоусобиц, неистовства мелких тиранов, вмешательства церкви в светские дела, вторжений иноземных держав. Также не без оснований подчеркивают его симпатии республиканскому строю, отдельным демократическим институтам.

По иронии судьбы вышло так, что отмеченные сейчас (и иные подобные им) особенности Макиавелли как практического деятеля и политического писателя запечатлелись главным образом в «Рассуждениях...», «Истории Флоренции» и в некоторых других его произведениях. Однако наибольший след в развитии мировой политической мысли оставили, конечно, не они, а макиавеллиевский «Государь». Но в нем-то как раз республикански-демократические мотивы, гражданско-гуманистические ноты звучат максимально приглушенно (если звучат вообще). Тут нет ничего удивительного. Макиавелли писал его вовсе не для прославления демократических и республиканских ценностей, апологии права и гуманизма.

«Государь» при первом ознакомлении с ним предстает трактатом (скромным по объему) о роли, месте и значении правителя, главы государства в Италии и Европе XVI в. Более внимательное его изучение показывает: в человеческих качествах и поведении государя Макиавелли на свой лад раскрывает черты, закономерности политической деятельности персонифицированного в нем (т. е. в правителе) самого государства. В этой установке на выявление природы государства, а не в составлении портрета нужного стране правителя и даже ему советов, приспособленных к злобе дня, заключается глубокий концептуальный смысл «Государя». Дальше разговор будет идти в основном о нем.

Мировоззренческая позиция Макиавелли при рассмотрении им вопросов политики, государства — позиция религиозного индифферентизма. Он практически исключает религиозную точку зрения из арсенала своих объяснительных средств. Главный авторитет для него — опыт истории. Трактовка политики отделяется таким образом от теологии, религиозная аргументация устраняется из государствоведения. Макиавелли постулирует новый, по существу не известный ни античным писателям, ни мыслителям средневековья, закон: политические события, изменения в государстве, смена его форм происходят не по воле божьей, не по прихоти или фантазии людей, но совершаются объективно, под воздействием «действительного хода вещей, а не воображаемого».

Постулат самостоятельной трактовки политики, принятый Макиавелли, побудил его отъединить государствоведение не только от теологии. Это же он делает по отношению к этике. С его точки зрения, неуместно, нереалистично осмысливать и решать политические проблемы, находясь в кругу моральных критериев и суждений, ибо власть, политика, технология политического господства (им в первую очередь посвящен «Государь») — изначально явления внеморального плана.

Автор «Государя» мало озабочен решением этических вопросов. Главное для него выяснить: «какими способами государи могут управлять государствами и удерживать власть над ними». Прежде всего, полагает Макиавелли, созданием прочного фундамента власти. Власть государя «должна покоиться на крепкой основе, иначе она рухнет. Основой же власти во всех государствах... служат хорошие законы и хорошее войско. Но хороших законов не бывает там, где нет хорошего войска, и, наоборот, где есть хорошее войско, там хороши и законы». Логично, что у

Макиавелли опора законов (так же, как опора государственной власти) — армия, вооруженная сила. О праве, справедливости и т. п. речи нет.

Есть ряд политических приемов, с помощью которых государь в состоянии достичь высшей своей цели. Государь, «если он хочет сохранить власть, должен приобрести умение отступить от добра». Чтобы удержаться у власти, благоразумный государь не станет пренебрегать теми пороками, которые на деле обеспечивают ему благополучие и безопасность. Не грех государю «ради сохранения государства» пойти против своего же слова. Поскольку о действиях всех людей заключают по результатам, «пусть государи стараются сохранить власть и одержать победу». Надо заимствовать из истории все наилучшее и наиболее достойное для сохранения государства. Государственная власть должна быть твердой и решительной; содействовать этому призвано — помимо всех прочих мер — ее прославление и возвеличивание. Для Макиавелли самосохранение и укрепление политической власти практически любой ценой — доминирующий интерес государственности.

Государство (введение самого термина *stato*, т. е. «государство» в политическую науку Нового времени связывают с Макиавелли) выступает монополистом публично-властных прерогатив. Оно трактуется в «Государе» преимущественно в значении аппарата, управляющего подданными, народом, обществом. Такой государственный аппарат включает в себя государя и его министров, чиновников, советников, прочих должностных лиц; другими словами то, что современным языком можно было бы назвать центральной администрацией. Этому аппарату, а вернее, конечно, государю, распоряжающемуся им, принадлежит публичная власть — право командовать государством, страной по своему усмотрению. Государь не должен допускать того, чтобы политическая власть в стране находилась еще в чьих-то руках; он обязан концентрировать ее всю только у себя.

Симпатии свои Макиавелли отдает тем единолично управляемым государствам, «где государь правит в окружении слуг, которые милостью и соизволением его поставлены на высшие должности, помогают ему управлять государством». Управляя с помощью слуг, государь «обладает большей властью, так как подданные по всей стране знают лишь одного властелина; если же повинуются его слугам, то лишь как чиновникам и должностным лицам, не питая к ним никакой привязанности». Государь

просто поручает своим чиновникам и должностным лицам практическое выполнение его (и только его) воли.

Макиавелли отрицательно относится к тому, чтобы государь, принимая решения, был ограничен чьей-либо волей, испытывал давление постороннего интереса. Суть власти, самодержавия государя в том и заключается, что все в государстве определяется лишь его собственным усмотрением. Отсюда возражения итальянского мыслителя против наличия властных полномочий не только у чиновников и должностных лиц, получивших свои посты из рук государя, но также у баронов и магистратов.

Совершенно чуждо Макиавелли (будем помнить, что речь идет о «Государе») и представление о народе как о носителе, источнике верховной власти. Ни слова нет о правах народа на управление государством, даже на минимальное его подключение к самостоятельному отправлению государственных дел. В политической сфере народу надлежит быть пассивной массой, превращаемой всевозможными манипуляциями со стороны государей в удобный и послушный объект государственной власти.

В «Государе» мало говорится о деятельности правителя, обращенной непосредственно к потребностям и интересам самих управляемых (народа, знати, войска и проч.). По отношению к управляемым Макиавелли советует государю выступать главным образом в облике опекуна народа. При этом правителю следует пребывать в убеждении, что знать — честолюбива, а народ — необузданная масса. Ему следует хорошо помнить, что в мире нет ничего, кроме черни, которая прельщается внешними эффектами и успехом. Умелый государь занимается наведением порядка в стране (городе), исключая совершение преступлений должностными и частными лицами. Он ограждает подданных от грабежа чиновников, предоставляет обиженным возможность взывать к его (государя) суду. Плох тот правитель, который не столько опекает своих подданных, сколько обирает их, который не ищет путей их умиротворения. Обеспечивая спокойствие в стране, государь тем самым повышает авторитет верховной (т. е. своей) власти.

Набор благодеяний, идущих от государства к подданным, узок. Военные и полицейско-охранительные меры (обеспечение внешней безопасности, устранение внутреннего беспорядка), покровительство ремеслам, земледелию и торговле — вот почти и все. В этом наборе нет, например, места такому благодеянию, как предоставление подданным гарантированных прав и

свобод, особенно политических. «Государь» на сей счет занимает, в общем, позицию умолчания. Она не случайна.

Там, где жизнь людей направляется приказом, где ими командуют, с правами и свободами подвластных одни только хлопоты. Кроме того, сам Макиавелли склонен считать, что подданные не очень уж заинтересованы в обладании такими правами и свободами. Людей волнует не их отсутствие, а прежде всего возможность сохранять в неприкосновенности свою собственность. Они в состоянии, думает Макиавелли, смириться с утратой свободы, престижа, власти (влияния), но никогда и никому не простят потерю имущества.

Опекая подданных, воздерживаясь (при отсутствии экстраординарных обстоятельств) от «притеснения» народа, государю одновременно нужно совершать все свои действия, адресуемые подданным и рассчитанные на их восприятие, именно как благодеяния. Обычно люди не надеются получить от государства что-либо полезное, хорошее для себя. Поэтому, когда они видят «добро со стороны тех, от кого ждали зла, особенно привязываются к благодетелям». В отличие от обид, которые, по Макиавелли, надо наносить разом, благодеяние разумно оказывать малыми порциями, чтобы оно длилось дольше и чтобы подданные ощутили его как можно полней, лучше.

Макиавелли прекрасно сознает, что не переменным условием осуществления политической власти в видах, угодных государю, является согласие с ней подданных. Он буквально заклинает правителя ни в коем случае не навлекать на себя их антипатии: «презрение и ненависть подданных — это то самое, чего государь должен более всего опасаться». Завоевывать расположение народа — вот его задача. Ему надлежит «принять меры к тому, чтобы граждане всегда и при любых обстоятельствах имели потребность в нем. Если люди отчуждаются от него, то в таком случае оказывается обреченным и народ — он ввергается в пучину анархии, беспорядка.

Каким образом добиться от подданных того, чтобы они действовали соответственно воле государя и чтобы его власть в стране (городе) осуществлялась нормально? По Макиавелли, такая власть осуществляется нормально, если подданные полностью повинуются государю. Оно (повиновение) возможно. Есть два способа достижения повиновения. Первый — любовь к государю. Второй — страх перед ним. Что эффективней и надежней? С точки зрения Макиавелли, лучше всего, разумеется, «когда боятся и любят одновременно, однако любовь плохо

уживается со страхом, поэтому если уж приходится выбирать, то надежнее выбрать «страх» и поддерживать его «угрозой наказания, которой невозможно пренебречь».

Делая выбор в пользу страха как такого состояния, которое вернее всего гарантирует государству (государю) покорность его подданных, Макиавелли руководствуется одной из основных аксиом своей политической философии — аксиомой об исконной, от их асоциальной, антиобщественной природы идущей порочности людей — существ эгоистичных и злобных. О людях в целом, убежден автор «Государя», «можно сказать, что они неблагодарны и непостоянны, склонны к лицемерию и обману, что их отпугивает опасность и влечет нажива». Столетие спустя макиавеллиевскую идею асоциальной сущности человека воспримет и разовьет Т. Гоббс.

В «Государе» от угрозы наказания, поддерживающей в людях страх перед государством, до самого наказания, расправы расстояние почти незаметное. Правитель, чтобы заставить своих подданных безропотно повиноваться ему, не должен пренебрегать самыми суровыми, нещадными карами. Жестокость допустима не только в военное, но и в мирное время. Например, людей, причисляемых к врагам государственной власти, опасных для нее, государь волен просто уничтожать. Опасаться ответственности ему нечего. Государя находят вне юрисдикции суда: с государей «в суде не спросишь». Их решения, касающиеся частных дел подданных, должны быть бесповоротными. Вообще подданным нужно постоянно давать чувствовать абсолютную непререкаемость государственной власти.

Эту непререкаемость может сообщить государственной власти только верховная воля, единая и ни от кого не зависящая, господствующая над всем безгранично и безусловно. Лишь такая воля способна обеспечивать само существование государства, его могущество и порядок в стране. В словаре Макиавелли нет понятия «государственный суверенитет». Однако его представления о свойствах, которыми должна обладать государственная власть, показывают, что фактически он совсем близко подошел к формулированию данного понятия — одного из важнейших для науки о государстве, для характеристики природы государства.

Гуманистический дух эпохи Возрождения, каким его наследовал европейский XVI в., «Государя» едва коснулся. В этом труде доминирует, как нам уже известно, отнюдь не превознесение высокого достоинства человеческой личности, создающей

и творящей самое себя. Нет в нем апологии свободной воли, направленной к добру и общему благу; нет рассуждений о призвании индивида к гражданско-нравственной деятельности на поприще политики. В фокусе этого макиавеллиевского сочинения — идеальный правитель и технология его властвования. Прообразом же подобного правителя выступает Цезарь Борджиа — поистине сатанинский злодей, в котором автор хотел видеть великого государственного мужа, объединителя Италии.

Отмеченный разлад Макиавелли с гуманизмом проистекает не из прихотливых личных симпатий и антипатий флорентийца. Его (т. е. разлада) глубинные истоки лежат в трагическом несовпадении (а зачастую в открытом конфликте) двух качественно отличных друг от друга измерений, двух разных способов социального бытия: этического и политического. У каждого из них свои собственные критерии: «добро» — «зло» у первого, «польза» — «вред» («выигрыш» — «проигрыш») у второго. Заслуга Макиавелли в том, что он до предела заострил и бесстрашно выразил это объективно существующее соотношение политики и морали.

§ 3. Политические и правовые идеи Реформации

В первой половине XVI в. в Западной и Центральной Европе развернулось широкое общественное движение, антифеодальное по своей социально-экономической и политической сути, религиозное (антикатолицистское) по своей идеологической форме. Поскольку ближайшими целями этого движения являлись «исправление» официальной доктрины римско-католической церкви, преобразование церковной организации, перестройка взаимоотношений церкви и государства, постольку оно стало называться Реформацией. Главным очагом европейской Реформации была Германия.

Сторонники Реформации разделились на два лагеря. В одном собрались имущие элементы оппозиции — масса низшего дворянства, бюргерство, часть светских князей, рассчитывавших обогатиться посредством конфискации церковных имуществ и стремившихся использовать удобный случай для завоевания большей независимости от империи. Все эти элементы, тон среди которых задавало бюргерство, хотели осуществления достаточно скромных, умеренных реформ. В другом лагере объединились народные массы: крестьяне и плебеи. Они выставили далеко идущие требования, боролись за революционное переустройство мира на началах социальной справедливости.

Участие в реформационном движении столь разнородных общественных сил, естественно, определило наличие в нем весьма отличающихся друг от друга политических программ, представлений о государстве, праве, законе. Тем не менее эти программы содержали и общие, характерные для всей Реформации идеи. Например, все сторонники Реформации признавали единственным источником религиозной истины Священное Писание и отвергали католическое Священное Предание. Были они согласны в том, что миряне должны «оправдываться одной верой» без посреднической роли духовенства в «спасении» верующего. Все они желали радикального упрощения и демократизации церковного устройства, осуждали погоню церкви за земными богатствами, были против ее зависимости от римской курии и т. д.

У истоков Реформации стоял и крупнейшим идеологом ее буржеского крыла являлся немецкий теолог **Мартин Лютер** (1483—1546). Именно он сформулировал те религиозно-политические лозунги, которые вначале вдохновили и сплотили в Германии практически всех поборников Реформации.

Чтобы правильно разобраться в системе политико-юридических взглядов М. Лютера, надо, во-первых, учесть, что уже к середине 20-х гг. XVI в. он резко выступил против крестьянско-плебейского, революционного лагеря Реформации; во-вторых, отграничить то, что в лютеровских суждениях прямо связано со «злостью дня», от того, что содержит глубинный теоретический смысл; в-третьих, провести различие между субъективно преследовавшимися самим М. Лютером целями и исторической ролью, которую объективно сыграли высказанные им идеи.

Один из исходных пунктов лютеровского учения — тезис о том, что спасение достигается исключительно верой. Каждый верующий оправдывается ею лично перед богом, становясь тут как бы священником самому себе и вследствие этого не нуждаясь более в услугах католической церкви (идея «всесвященства»). Только лишь богу — существу совершеннейшему — обязаны люди (от пап и князей до последнего крестьянина и плебей) повиноваться рабски, служить верноподданнически. В сравнении с богом абсолютно все смертные ничтожны. Никто из людей не имеет превосходства над себе подобными: клир ничем не отличается от мирян, все сословия одинаковы. Эта трактовка М. Лютером основоположений христианства в условиях Рефор-

мации фактически являлась едва ли не первой раннебуржуазной версией принципа равноправия.

Возможность верующим быть внутренне религиозными, вести истинно христианский образ жизни обеспечивается, согласно М. Лютеру, мирским порядком. Действенность этого порядка обеспечивается благодаря опоре учреждений светской власти (государства, законов) на естественное, а не на божественное право. Будучи в конечном счете производным от воли божьей, естественное право тем не менее представляет собой качественно иной феномен, чем право божественное. Опирающейся на него светской власти естественное право позволяет управлять единолично внешним поведением людей, имуществом, вещами. Свобода души, область веры, внутренний мир человека находятся, по М. Лютеру, вне юрисдикции государства, за пределами действия его законов.

В своей концепции государства М. Лютер предусмотрел — и это очень важно для понимания ее теоретического значения, — что в сфере естественного права, в границах мирских отношений светской власти следует руководствоваться практической целесообразностью, реальными интересами, определяемыми человеческим разумом. Властвует же целесообразно, управляет разумно тот князь (монарх), который употребляет власть не как привилегию, а отправляет ее как бремя, возложенное на него богом. Вообще христианский «управитель должен считать себя слугой, а не господином народа».

М. Лютер, однако, был чрезвычайно далек от того, чтобы проповедовать необходимость демократического переустройства тогдашней германской государственности. Он наставлял подданных быть покорными монархам, не восставать против власти и смиренно сносить чинимые ею несправедливости.

Система лютеровских политико-правовых воззрений пронизана противоречиями. Идея усиления роли светской власти, ее независимости от папства, которое являлось космополитическим институтом, «работала» на утверждение регионального княжеского абсолютизма. Мысли о монархе как высшем руководителе национальной церкви, о духовенстве как особом сословии, призванном служить государству, освящение светской власти религиозным авторитетом — все это способствовало насаждению культа государства; суеверная вера в государство надолго становилась характерной чертой господствовавшего в Германии политического сознания. Внутренняя религиозность, за которую ратовал М. Лютер, не предполагала сколько-нибудь

серьезного изменения общественно-политического строя той поры: не требовалось упразднить эксплуатацию крестьян феодалами, ликвидировать абсолютистские режимы, устранять духовное порабощение верующих и т. п.

В целом эволюция деятельности и учения М. Лютера происходила таким образом, что в них нарастали элементы бюргерской ограниченности, узкоклассового политического утилитаризма, религиозного фанатизма, существенно мешавшие дальнейшему развёртыванию Реформации.

Крестьянско-плебейский лагерь, который возглавил Томас Мюнцер (ок. 1490—1525), обратил реформационное движение в открытую бескомпромиссную борьбу против всяких эксплуататорских порядков, социального неравенства, власти князей, засилья церкви. Пик этой революционной борьбы — Крестьянская война в Германии (1524—1526 гг.).

Социальные и политико-правовые идеи восставших крестьянских масс были наиболее определенно изложены в «12-ти статьях» и в «Статейном письме». Первый документ состоял из относительно умеренных и конкретных требований. В нем, в частности, говорилось о необходимости выборности и сменяемости духовных лиц общинами, об обязательности отмены крепостного права, об уменьшении размера податей, оброков и барщины, об устранении произвола в управлении и судах и т. д. Содержание «Статейного письма», вышедшего из ближайшего окружения Т. Мюнцера, было куда радикальнее. Авторы этого письма заявляли, что крайне бедственное положение народа больше терпеть нельзя. Всем крестьянским общинам надо объединиться в «христианский союз и братство», сообща устранить любыми средствами (в том числе и насильственными) тяготы, создаваемые простым людям духовными и светскими господами. В «христианском союзе и братстве», который должен будет охватить всю страну, установится справедливый общественный строй; его принципом явится служение «общей пользе». Поскольку «Статейное письмо» задачу учреждения такого союза связывало с народными массами, постольку вполне логично допустить, что в них оно видело и носителя власти при новом социальном порядке.

Мысль о том, что власть следует передать простому народу, шла, несомненно, от Т. Мюнцера, по мнению которого лишь обездоленному люду чужды эгоистические цели и он движим общими интересами, стремится к «общей пользе». Т. Мюнцер порицал лютеровское понимание существовавшего светского

государства как организации, устанавливающей и охраняющей с помощью юридических законов «гражданское единство» между разными конфликтующими слоями общества с их различными потребностями и религиозными верованиями. Он считал, что М. Лютер, обосновывая изъятие из ведения светского государства всех общезначимых дел религиозно-этического плана, фактически оправдывал узурпацию данного государства социальными верхами, которые распоряжались им вовсе не ради поддержания «гражданского единства», а в целях удовлетворения своих корыстных партикулярных интересов. Волю и цели бога способно осуществить только то государство, которое соотносит свое бытие с общей целью мирового развития, целью всего сущего.

Для того чтобы сбросить «безбожников с трона правления» и выдвинуть на их место людей низших и простых, надо воспользоваться мечом. Это, по Т. Мюнцеру, неизбежно и законно. Другого средства нет, пока светские и духовные князья грубой силой подавляют трудящихся крестьян. Новый строй тоже будет вынужден прибегнуть к мечу, ибо ему придется защищать власть общественного целого над эгоистическими социальными группировками.

Т. Мюнцер был реалистически мыслящим революционным вождем и не предрешал в деталях формы государственного устройства, принципы управления и т. п. в обществе, где простой трудящийся народ и впрямь окажется источником и субъектом политической власти. Во взглядах Т. Мюнцера есть зачатки республиканских идей; в известной степени эти идеи восходят к соответствующим представлениям таборитов. Отчетливо было сформулировано им требование обеспечить охрану основ государства, определение направлений государственной *политики и постоянный контроль над нею* исключительно самими народными массами. В этом ярко выразился демократизм мюнцеровской программы.

Как теолог (хотя он и приблизился к атеизму) Т. Мюнцер черпал доказательства правоты своих убеждений в Библии, как человек активного революционного действия он стремился к практическому воплощению на земле «царства Божьего» — общественного строя, в котором не будет существовать ни классовых различий, ни частной собственности, ни обособленной, противостоящей членам общества и чуждой им государственной власти.

К числу виднейших идеологов и влиятельных деятелей Реформации принадлежал Жан Кальвин (1509—1564). Обосновавшись в Швейцарии, он опубликовал там богословский трактат «Наставление в христианской вере» (1536 г.). Сердцевина кальвинского сочинения — догмат о божественном предопределении. Согласно Ж.Кальвину, бог заранее твердо определил одних людей к спасению и блаженству, других — к гибели. Люди бессильны изменить волю бога, но могут догадываться о ней по тому, как складывается у них жизнь на земле. Если их профессиональная деятельность (ее предуказывает бог) идет успешно, если они набожны и добродетельны, трудолюбивы и покорны властям (установленным богом), значит, бог благоволит к ним.

Из догмата об абсолютном божественном предопределении для истинного кальвиниста проистекал прежде всего долг целиком посвящать себя своей профессии, быть максимально бережливым и рачительным хозяином, презирать наслаждения и расточительность. Из этого догмата также следовало, что благородство происхождения и сословные привилегии феодалов вовсе не столь важны, ибо не ими обуславливаются предызбранность и спасение человека. Таким образом Ж. Кальвин сумел дать специфическими религиозными средствами мощный импульс процессу формирования буржуазной социально-экономической практики и духовной атмосферы капитализма в Западной Европе.

Пробуржуазный характер носила и произведенная Ж. Кальвином коренная реформа устройства церкви. Церковные общины стали возглавлять старшины (пресвитеры), избравшиеся обычно из наиболее богатых мирян, и проповедники, не имевшие специального священнического сана, исполнявшие религиозные функции как служебные обязанности. Пресвитеры вкупе с проповедниками составляли консисторию, которая ведала всей религиозной жизнью общины. Идея подобного переустройства церкви, воспринятая в учениях о политике, в своем дальнейшем развитии явилась концептуальной базой для разработки республиканских и даже республиканско-демократических программ.

Сам Ж. Кальвин, однако, в вопросах о государстве был очень осмотрителен. Осуждая феодально-монархические круги за творимые ими насилия, произвол, беззакония и предрекая за это правителям божью кару, орудием которой могут стать их собственные подданные, он в то же время всякую власть

объявлял божественной. Право сопротивляться тирании Ж. Кальвин признавал только за подчиненными государю органами власти, церковью, представительными учреждениями. Открытое неповиновение и свержение тирана допустимы, на его взгляд, лишь тогда, когда использованы все способы пассивного сопротивления, исчерпаны все легальные формы борьбы. «Наихудшей формой правления» была для Ж. Кальвина демократия. Предпочтение он отдавал олигархической организации управления государством.

Отличительное свойство кальвинистской доктрины — заключающаяся в ней жестокая религиозная нетерпимость ко всяким иным воззрениям и установкам, в особенности к крестьянско-плебейским ересям. Зловещую суровость доктрины дополняла и завершала не менее свирепая политическая практика Ж. Кальвина, который в 1541—1564 гг. руководил Женевской консисторией. Эта консистория фактически подчинила себе магистрат города. За горожанами была установлена слежка, чуть ли не всеобъемлющей регламентации подверглись самые разные стороны общественной жизни, за малейшее нарушение предписанных норм назначались тяжкие наказания, вошли в обыкновение казни тех, в ком усматривали еретиков.

Кальвинистская идеология сыграла в истории заметную роль. Она существенно содействовала совершению первой буржуазной революции в Западной Европе — революции в Нидерландах и утверждению в этой стране республики. На ее основе возникли республиканские партии в Англии, и прежде всего в Шотландии. Вместе с другими идейными течениями Реформации кальвинизм подготовлял тот «мыслительный материал», на почве которого в XVII—XVIII вв. сложилось классическое политико-юридическое мировоззрение буржуазии.

Роль, сыгранная в истории кальвинистской идеологией, оказалась не просто заметной, но еще и неоднозначной. В сложной обстановке социально-политической борьбы, которая сопутствовала в ряде западноевропейских стран становлению абсолютных монархий, отдельные положения кальвинизма использовались представителями консервативной феодальной оппозиции, противниками укрепления централизованной государственной власти. Эти дворянские круги, оберегая свои сословные привилегии, апеллировали, в частности, к тезису Ж. Кальвина о возможности сопротивления магистратов королю в случае попраiania им божественных законов, ущемления свободы народа.

Политические писатели, защищавшие интересы упомянутых дворянско-оппозиционных кругов, получили название монархомахов (борцов с монархами, тираноборцев). Во второй половине XVI — начале XVII в. довольно широко известность приобрели сочинения Ф. Гетмана «Франко-Галлия», Юния Брута (псевдоним) «Защита против тиранов», Т. Беза «О праве магистратов по отношению к подданным», Дж. Бьюкенена «О царском праве у шотландцев» и др. Своеобразным было конкретное содержание каждого из перечисленных трудов. Однако имелось и несколько общих идей, которые так или иначе разрабатывались во всех этих сочинениях.

В них много говорилось о «народе» и от имени «народа». Но под ним подразумевались отнюдь не социальные низы, трудящийся люд, крестьянско-плебейские массы, а собрания сословных представителей, преимущественно же феодальная знать. Всячески подчеркивалось, что суверенитет «народа» выше прерогатив монарха и он не должен быть ограничен волей государя. Последняя связана условиями того договора, который монархи заключают со своими подданными. Только наличие и строгое соблюдение такого договора делают государственность нормальной, власть самого государя — законной. Если монарх преступает стоящие над ним законы (посвящает на имущество, исконные свободы, жизнь подданных), становясь форменным тираном, «народ» вправе и обязан низвергнуть его.

Идеи тираноборцев своей классово-исторической сутью были обращены в прошлое. Институты старой сословно-представительной системы, слабо интегрированное средневековое государство, уже пошатнувшийся церковный космополитизм монархомахи противопоставили централизующейся политической власти позднефеодального общества, набравшей силу единой национальной государственности, которые в принципе выражали тогда прогрессивные тенденции социального развития. Что же касается самого факта актуализации монархомахами и настойчивого внедрения ими в идеологический оборот, в язык политики таких ключевых понятий политико-юридической науки, как «суверенитет народа», «общественный договор», «законность государственной власти», «границы власти государства», «право на сопротивление» и др., то этот факт имел, несомненно, позитивный практический и теоретический смысл.

Тираноборцы вели яростные атаки против концентрации в руках монархов абсолютной власти, когда появилось «Рассуждение о добровольном рабстве» Этьена Ла Боэси (1530—1563). В

этой работе монархический строй отвергался как таковой по причине его антиобщественной, антигуманной природы. В «Рассуждении» была предпринята попытка ответить на два основных вопроса: почему миллионы людей сами отказываются от своей свободы, становясь невольниками государей, и благодаря чему государям удается достигать этого состояния и удерживать его.

Э. Ла Бэсси полагал, что в стародавние времена властители насилием и обманом отняли у людей естественно присущую им свободу. Постепенно человеческая память забыла это зло, с ним примирились; оно укоренилось и стало воспроизводиться уже силой привычки. Государи всячески культивируют у своих подданных привычку сознавать и ощущать себя бесправными рабами. От свободы люди отрекаются также вследствие трусости, страха, которые порождает в них тиранический режим. Наконец, в подневольное состояние они впадают из-за благоговения перед верховной властью, внушаемого различными пышными символами и ритуалами.

Чтобы удерживать народ в добровольном рабстве, государи обзаводятся массой приспешников. Они образуют целую касту — пирамиду подручных — от нескольких фаворитов монарха до многих тысяч его слуг, охранников, чиновников и т. д. Вся эта каста извлекает личную выгоду из своего положения: наживается и преуспевает, помогая монарху эксплуатировать народ и господствовать над ним.

Как мы убедились, Э. Ла Бэсси *выявил* ряд типичных черт процедуры властвования, свойственной социально разнородному обществу. Причем он не только раскрыл их, но также дал им надлежащую оценку с позиций широких народных масс. Все это — важный вклад в политико-юридическую теорию, в развитие прогрессивной демократической мысли.

Итак, идеологи и деятели Реформации основательно потрудились над тем, чтобы расшатать феодально-церковные порядки, которые в XVI в. стали нестерпимо стеснять течение социально-политической жизни. Они критиковали и дискредитировали данные порядки. Ими руководило при этом пробудившееся и крепнувшее понимание светской власти (государственности) не только лишь как простого проводника воли бога и церкви, но и как института, имеющего свой собственный резон, свои особенные черты, возможности и цели. Такой подход стал заметной вехой на пути консолидации представлений о государ-

стве в специальную, относительно самостоятельную систему научно-теоретического знания — государствоведение.

Завоеванием политико-юридической мысли, реалистически постигающей мир государства и права, стал сформулированный в эпоху Реформации вывод о том, что свобода мысли и совести есть предпосылка и обязательный признак антидеспотического, демократически организованного человеческого общежития. М. Лютер говорил: «Ни папа, ни епископ, ни какой бы то ни было человек не имеет права установить хоть единую букву над христианином, если не будет на то его собственного согласия». Эта идея безусловной необходимости «собственного согласия» индивида с предписываемым ему «сверху» образом мыслей по своему общественному звучанию вышла далеко за сферу религиозно-нравственных отношений. Примененная к анализу и оценке политической действительности, она сыграла как в самой социальной истории, так и в науке о государстве и праве благотворную, революционизирующую роль.

§ 4. Боден и его учение о государстве

В последней трети XVI столетия Франция с проникновением в нее кальвинизма оказалась ареной ожесточенного религиозного противоборства. Не на жизнь, а на смерть конфликтовали, с одной стороны, католики, с другой — протестанты. Никто из них не признавал принципа веротерпимости, т. е. не соглашался с равнозначностью, равнодостоинством и равноправием различных конфессий. Это противоборство, своей остротой и масштабами походившее на гражданскую войну, создавало реальную угрозу жизни самого государства. Все яснее становилось, что только мир мог сохранить и религию, и разнообразные течения в ней. Мир в общественном сознании приобретал характер приоритетной ценности. Надежда же на обеспечение мира и общих интересов страны, а не отдельных групп ее населения, связывалась с монархом. Но с таким, воля которого могла бы стать единственным и обязательным законом для всех подданных, которая исключала бы вероятность любого сопротивления законной королевской власти. Формировалось мнение, что даже тирания лучше гражданской войны, ввергающей нацию в хаос, несущей ей распад.

Теоретическое обоснование того, каким образом королевская власть сумеет быть способной в любом случае защищать и осуществлять общегосударственные интересы, стоящие выше

религиозных и иных распрей, предпринял выдающийся французский политический мыслитель Жан Боден (1530—1596). Взгляды на государство, на пути и методы упорочения централизованной монархической власти изложены им в главном его труде «Шесть книг о республике» (1576). Под «республикой» Боден здесь имеет в виду то же, что обозначали этим словом в Древнем Риме, т. е. государство вообще.

Открывается труд дефиницией государства. По Бодену, «государство есть управление множеством семейств (или домохозяйств. — Л. М.) и тем, что является общим у них всех, осуществляемое суверенной властью сообразно праву». Фактически все «Шесть книг о республике» посвящены раскрытию смысла и содержания этого определения. В первой — рассматриваются основы социальной общности. Во второй — формы государства. В третьей — институты. В четвертой — перемены в устройстве государства и контроль за ними. В пятой — приспособление к обстоятельствам и задачи государства. В шестой, последней, — средства власти и вопрос о лучшей государственной форме.

Ячейкой государства у Бодена выступает семья (домохозяйство). По своему статусу глава семьи — прообраз государственной власти. Государственность как организация возникает посредством договора, и высшая ее цель не в том, чтобы обеспечивать внешнее благоденствие людей, но чтобы, гарантируя мир внутри общности и защищая общность от нападения извне, заботиться об истинном счастье индивидов. Последнее традиционно заключается в познании бога, человека и природы, а в конечном итоге — в почитании бога. Не должно быть никаких поводов для выступления против государства. В особенности еще и потому, что оно суверенно.

Разработка проблемы суверенитета государства — крупнейший вклад Бодена в развитие политико-теоретического знания. «Суверенитет, — утверждает Боден, — есть абсолютная и постоянная власть, которую римляне называют величием (достоинством), означаящим высшую власть повелевать». Абсолютность суверенитета имеет место тогда, когда суверенная власть не знает каких-либо ограничений для проявлений своего могущества. Постоянство суверенитета имеет место тогда, когда суверенная власть существует неизменно в течение неопределенно долгого срока; временная власть, устанавливаемая на какой-то определенный период, не может сохраняться в качестве верховной силы. Суверенная власть, по Бодену, есть также

власть единая. В том смысле единая, что ее прерогативы принадлежат только ей; она не может (не должна) эти прерогативы делить с кем бы то ни было; она не может (не должна) допускать никаких органов, которые стояли бы над нею или стояли рядом и конкурировали с ней.

Боден выделяет пять отличительных признаков суверенитета. Первый из них — издание законов, адресуемых всем без исключения подданным и учреждениям государства. Второй — решение вопросов войны и мира. Третий — назначение должностных лиц. Четвертый — действие в качестве высшего суда, суда в „последней инстанции“. Пятый — помилование.

К своей трактовке суверенитета государственной власти Боден делает ряд важных добавлений и уточнений. Одно из них касается тех требований, которые непременно должны соблюдаться суверенной государственной властью. Например, последней вменяется блюсти (при всей ее неограниченности, абсолютности) законы божественные и естественные. Вместе с тем суверенной государственной власти, стоящей выше всяких человеческих законов и свободно распоряжающейся жизнью и смертью своих подданных, нельзя вмешиваться в дела семьи, нарушать принцип веротерпимости, и в особенности взимать подати с подданных без их согласия, помимо воли собственника. С точки зрения Бодена, единство, неделимость суверенитета государственной власти на практике совмещаются с дифференциацией власти и управления, которые не всегда находятся в тождестве. Обычно носитель суверенной власти поручает временно и на определенных условиях осуществление некоторых функций власти назначаемым должностным лицам. Без соответствующего поручения суверена должностные лица ничего не могут делать ни в отношении подданных, ни в отношении друг друга.

Издание общеобязательных законов относится к первому по значимости отличительному признаку суверенитета. Суверен издает законы, но не создает право. Боден строго их различает, понимает их разнокачественность. Право «несет с собой справедливость, а закон — приказ».

Как глубокий политический мыслитель Боден не мог не поставить вопрос о том, где коренится, как появляется суверенитет и способен ли он к отчуждению, передаче. На первую часть вопроса ответ таков: «Суверенитет кроется в совокупности свободных и разумных существ, составляющих народ». Упоминание тут о народе отнюдь не свидетельствует о том, что

Боден — приверженец народовластия. На вторую часть поставленного вопроса он отвечает следующим образом: «Эту верховную и постоянную власть над гражданами с правом жизни и смерти народ может передать одному из граждан без всяких ограничений так же, как может это сделать собственник, желающий кого-либо одарить».

Таким «одним из граждан» у Бодена оказывается монарх. Вот его аргумент в пользу монархии. Подобно тому, как во Вселенной над всем властвует бог, а на небе — солнце, так и у людей, образующих общность, должен быть один правитель. Боден — убежденнейший сторонник действительно суверенной (в его трактовке — абсолютистской) монархической власти. Отсюда вовсе не вытекает категорическое отрицание им в условиях монархизма отдельных элементов аристократических и демократических форм правления. Аристократические элементы возможны, в частности, когда государь назначает на должности только знатных, лучших, богатых; демократические элементы начинают присутствовать в государственном управлении, если монарх открывает доступ к должностям практически всем свободным и разумным индивидам.

По способу осуществления власти Боден делит все государства на три вида: законные, вотчинные (сеньориальные), тиранические. Законным является то государство, в котором подданные повинуются законам суверена, а сам суверен — законам природы, сохраняя за своими подданными их естественную свободу и собственность. Вотчинные государства суть те, в которых суверен силой оружия сделался обладателем имущества и людей и правит ими как отец семейства семьей. В тиранических государствах суверен презирает естественные законы, распоряжаясь свободными людьми, как рабами, а их собственностью — как своей.

Лучшим, по мнению Бодена, является такое государство, в котором суверенитет принадлежит монарху, а управление имеет аристократический и демократический характер. Такое государство он называет королевской монархией. Идеальным для страны является такой монарх, который боится бога, «милостив к провинившимся, благоразумен в предприятиях, смел в осуществлении планов, умерен в успехе, тверд в несчастье, непоколебим в данном слове, мудр в советах, заботлив о подданных, внимателен к друзьям, страшен врагам, любезен с расположенными к нему, грозен для злых и ко всем справедлив».

Боден стремится к гармонической справедливости. Она для него есть распределение наград и наказаний и того, что принадлежит каждому как его право, совершаемое на основе подхода, заключающего в себе принципы равенства и подобия. В данной связи уместно заметить, что в отличие от Макиавелли, рассматривавшего право преимущественно как средство для достижения тех или иных государственных целей, у Бодена само право выступает целью бытия государства.

Политико-теоретические взгляды Бодена по своему интеллектуальному содержанию и историческому смыслу представляют собой прорыв к горизонтам политико-правовой идеологии Нового времени. Наука о политике, власти, государстве и праве в последующие столетия ушла далеко вперед от рубежей XVI в. Однако в том, что такое движение состоялось, бесспорно велика заслуга Бодена, который в контексте того времени убедительно доказывал необходимость государственного суверенитета и вместе с тем очерчивал пределы деятельности государственной власти и возвышал достоинство права.

§ 5. Политико-правовые идеи европейского социализма XVI—XVII вв.

Особый, антибуржуазный смысл разработка вопросов власти, государства и права приобретает в рамках такого общественного движения, каким явился социализм. Именно в XVI—XVII вв. он стал занимать самостоятельное и достаточно заметное место в умственной жизни европейского общества. К проблематике государства, права, власти мыслители-социалисты обращаются в поисках ответа на вопрос о том, какими должны быть политико-юридические институты, способные адекватно воплотить строй, основанный на общности имущества, покончивший с частной собственностью, с материальным неравенством между людьми, с прежними тираническими формами правления.

Внутри этого движения, выразившего извечные устремления общественных низов к социальной справедливости, складывались и циркулировали весьма разные взгляды и представления. Эти идеологические образования отличаются друг от друга не только в силу того, что неодинаковы защищаемые ими проекты организации публичной власти будущего. Различен и содержащийся в них принцип, в соответствии с которым должен создаваться и функционировать новый миропорядок. В одних случаях на передний край выдвигается и таким принципом

признается рациональность, в иных случаях — свобода, в третьих — равенство и т. д. В таких проектах преломляется весьма различный социально-исторический опыт. То же надо сказать и о методологии проектирования социалистами системы политико-юридических институтов, пригодной — с их точки зрения — для грядущего общества. Немаловажные различия есть в манере, приемах, стиле изложения политико-юридических идеалов, фигурирующих у названных мыслителей.

Наиболее видными писателями социалистического направления в рассматриваемый период были Томас Мор (1478—1535) и Томмазо Кампанелла (1568—1639). Т. Мор — автор по-своему эпохального произведения «Утопия» (1516). Т. Кампанелла создал всемирно известный «Город Солнца» (1602, первая публикация — 1623 г.).

Сочинения подобного профиля обычно начинаются с резкой критики социальных и государственно-правовых порядков современной авторам цивилизации. Страницы таких произведений пронизывает ненависть к общественному устройству, политико-юридическим установлениям, порожденным частной собственностью и оберегающим ее. В ней видят корень всех социальных зол. Ей ставятся в вину нищета масс, преступность, всяческие несправедливости и т. д. Т. Мор утверждает в «Утопии», что, пока существует частная собственность, нет никаких шансов на выздоровление социального организма. Больше того: «Где только есть частная собственность, там вряд ли возможно правильное и успешное течение государственных дел». Выход у человечества один — «совершенное уничтожение частной собственности».

Общество, согласно Т. Морю, является результатом заговора богачей. Государство же — их простое орудие. Они его используют в целях угнетения народа, для защиты своих корыстных материальных интересов. Силой, хитростью и обманом богачи подчиняют себе бедный люд, обездоливают его. Делается это и с помощью законов, предписаний власти, которые навязываются народу от имени государства.

В учении тогдашнему реальному обществу Т. Мор рисует воображаемую страну (Утопию), которая сумела избавиться от частной собственности и сопутствующих ей пороков и которая сумела вследствие этого зажить почти беспроблемной, блаженной жизнью. В Утопии нет частной собственности. Земля там — собственность общественная. Обществу принадлежит и вся производимая в нем продукция. Она вырабатывается семейно.

Каждая семья занимается определенным ремеслом. Семейно-ремесленная организация составляет производственную структуру утопийского общества. Сельскохозяйственные работы ведутся на началах трудовой повинности, которую обязаны отбывать все граждане. Рабочий день длится 6 часов. Особые должностные лица следят за тем, как работают утопийцы.

Утопийцы живут, не зная нужды; люди в Утопии пребывают в достатке. Однако достаток этот достигается весьма специфическим образом. Во-первых, принудительным привлечением к труду почти всех мужчин и женщин. Во-вторых (что очень важно заметить), сокращением потребностей, связанным с крайней невзыскательностью утопийцев; жители Утопии довольствуются простой и грубой, притом одинаковой для всех, одеждой, неведомы им никакие излишества и роскошь.

Парадоксальным представляется наличие в Утопии института рабства. По Т. Мору, в этой идеальной стране есть (и главное — должны быть) рабы, к тому же еще обязанные носить кандалы. Для автора «Утопии» было немислимо, чтобы радость бытия утопийцев омрачалась необходимостью выполнять разные неприятные работы: забивать скот, вывозить нечистоты и т. п. Добровольцев на такие работы почти не находилось. Отсюда потребность в рабах, на плечи которых вваливался сей тяжкий непривлекательный труд. Рабами становились военнопленные, преступники, отбывающие наказание, а также люди, приговоренные к смерти в других государствах и выкупленные утопийцами. Рабство в Утопии не передается по наследству, сын раба — свободный человек. Да и сами рабы могли быть высвобождены из своего рабского состояния.

Господство общественной собственности, если верить Т. Мору, исключает те преступления, коими изобилует мир, построенный на частной собственности. Именно она, полагал писатель, питает такие дурные человеческие страсти, как алчность, жадность, всемерное стремление во что бы то ни стало увеличить свое богатство, эгоизм и проч. Преступность как таковая все же имеет место в Утопии, и борьба с ней есть, по убеждению Т. Мора, одна из главных забот государства.

Утопия — государственно-организованное общество. Правда, не совсем ясно показано Т. Мором, какой является утопийская государственность: федеративной или унитарной. Зато вполне обозначена им структура публичной власти и порядок ее формирования. Каждые 30 семейств избирают должностное лицо — филарха. 10 филархов — одного протофиларха. Филархи на

специальном собрании избирают тайным голосованием правителя государства (принцепса) из четырех кандидатов, названных народом. Принцепс избирается пожизненно. Но он может быть смещен, если будет заподозрен в стремлении к тирании. Остальные должностные лица и сенат, который состоит из старых и умудренных опытом граждан, избираются ежегодно. Важные дела в Утопии решаются принцепсом с участием сената и народного собрания. К числу таких дел относятся: администрирование, составление хозяйственных планов, учет и распределение (с общественных складов) произведенной продукции.

Пользующаяся симпатией Т. Мора форма правления едва ли может быть отнесена лишь к какой-то одной традиционной форме: демократической, олигархической либо монархической. Это скорее некое «смешанное правление», которому надлежало вобрать в себя позитивные черты упомянутых выше традиционных форм. Впрочем, неоднозначным в целом ряде отношений, «смешанным» выступает весь социальный проект, предложенный Т. Мором.

В отличие от Мора Т. Кампанелла в «Городе Солнца» прямо и открыто не занимается бичеванием неприемлемых для него социально-экономических и политико-юридических порядков. Их острая критика дается итальянским социалистом как бы «за кадром», в подтексте. На первый план он выставляет панораму жизнеустройства города-государства соляриев. Сначала о системе публичной власти в нем. Она складывается из трех ветвей, создаваемых применительно к трем основным видам деятельности и «заведующих» каждой из них. Каковы эти виды деятельности? Во-первых, военное дело; во-вторых, наука; в-третьих, воспроизводство населения, обеспечение его пищей и одеждой, а также воспитание граждан. Ветвями (отраслями) власти руководят три правителя, именуемые соответственно: Мошь, Мудрость, Любовь. Им непосредственно подчинены три начальника, каждый из которых, в свою очередь, распоряжается тремя должностными лицами.

Венчает управленческую пирамиду верховный правитель — Метафизик, превосходящий всех сограждан ученостью, талантами, опытом, умением. Он — глава как светской, так и духовной власти, ему принадлежит право окончательного решения по всем вопросам и спорам. На посту верховного правителя Метафизик пребывает отнюдь не пожизненно, а лишь до тех пор, пока среди соляриев не появится человек, превосходящий его в знаниях, научных успехах, в способностях управлять государ-

ством. Коль скоро такой человек появился, Метафизик сам обязан отказаться от власти в его пользу. Метафизик осуществляет верховную власть, опираясь на трех высших своих советников, правителей: Мощь, Мудрость, Любовь. Они тоже обладают незаурядным умом, выдающимися организаторскими способностями, высокими моральными достоинствами.

Эти четверо — единственные из магистратов, которые не могут быть смещены по воле народа и на взаимоотношения которых между собой народ не оказывает влияния. Остальные начальники и должностные лица, прежде чем попасть на тот или иной официальный пост, проходят процедуру избрания.

В «Городе Солнца», где нет более частной собственности, земледелие, ремесла и т. д. являются делом совместного труда соляриев, коим ведают правители с подчиненными им должностными лицами — специалистами. Сообща произведенное распределяется справедливо, по меркам необходимости. Все, в чем солярии нуждаются, «они получают от общины, и должностные лица тщательно следят за тем, чтобы никто не получал больше, чем ему следует». Не только обеспечение каждого солярия требуемой долей материальных благ и попечение о его досуге, общении, здоровье входят в круг обязанностей должностных лиц «Города Солнца». Они также планомерно обучают и воспитывают членов общины, заботятся о состоянии их духа. Значительную роль отводит им Т. Кампанелла в заботе о продолжении рода соляриев. Государство вмешивается (конечно, в интересах общего блага) даже в творчество поэтов, предписывая им те формы, в которые они должны облекать свое вдохновение.

Содержание «Города Солнца» отчетливо демонстрирует присутствие в ранних социалистических доктринах двух практически несовместимых начал. Верная оценка интеллектуальных, нравственных и т. п. достоинств человека как факторов, призванных определять его положение в обществе, сплошь и рядом переплетается с установками на авторитарность, аскетизм, с небрежением отдельной человеческой личностью, с равнодушием к созданию соответствующих организационных и правовых условий для ее свободного всестороннего развития.

Вот один из самых разительных примеров указанного противоречия. Солярии участвуют в политическом процессе, но участвуют скорее в качестве статистов, поскольку голос их не решающий, а в лучшем случае лишь совещательный. Вершат же, по существу, все дела в государстве правитель-первосвященник (Метафизик) и помогающие ему три соправителя (Мощь,

Любовь, Мудрость). Жизнь соляриев, взятая фактически во всех ее проявлениях, заранее скрупулезно расписана. Каждый маломальски значимый шаг граждан «Города Солнца» направляется и контролируется. Даже имена подбираются «не случайно, но определяются Метафизиком». Солярии удовлетворены своим бытием: никто из них не терпит, по мнению Т. Кампанеллы, никакого недостатка ни в необходимом, ни в утехах. Они не ощущают — скажем от себя — скрывающего их духа однообразия. Этот дух царит над всем. У соляриев одинаковое жилье, одежда и пища, одинаковые занятия, развлечения, строй мыслей, обыкновения и проч. Неповторимость каждого отдельного человека, его самостоятельность, инициативность, наличие у него собственных своеобразных потребностей, стремлений в «Городе Солнца» особой ценности не имеют. Доминируют интересы государства, а интересы частных лиц — лишь постольку, поскольку они являются частями государства. Не раз повторится потом в политических доктринах социалистов такое оттирание на далекую периферию потребностей и интересов «частных лиц».

Типичная для политико-юридических воззрений социалистов рассматриваемого периода деталь. Справедливо уделяя пристальное нужное внимание вопросам законодательства, которое должно утвердиться в государственно-организованном обществе, базирующемся на общности имущества, на принципах коллективизма, они крайне скупо говорили (если говорили вообще) о правах и свободах индивида, о правовых связях гражданина и государства, о системе надежных гарантий таких прав и свобод и т. д. Это, кстати говоря, очень характерно и для последующих поколений социалистов.

Глава 9. Политико-правовые учения в России в XV — первой половине XVII в.

Куликовская битва (1380), а затем Великое противостояние на Угре (1480) стали решающими событиями в обретении статуса суверенности Московским государством. В период великих княжений Ивана III (1462—1505) и Василия (1505—1533) произошло преодоление феодальной раздробленности и объединение земель вокруг Московского княжества. Великий князь московский стал верховным правителем, полномочиям которого не было равных на всей русской земле. Брак Ивана III с византийской царевной Софьей-Зоей Палеолог принес Руси герб Восточной Римской империи (Византии) — двуглавого орла.

Падение Константинополя в 1453 г. под ударами Османской империи привело к тому, что Москва стала единственным оплотом православия, преемницей древнего Царьграда.

§ 1. Политическая полемика нестяжателей и иосифлян (стяжателей)

Активизация политической полемики в XV—XVI вв. обнаружила у ее участников высокую культуру политического мышления и книжную образованность, что, безусловно, предполагало наличие преемственности культурных традиций Древнерусского государства, ибо без усвоения наследия древнерусской письменности, восприятия византийского, славянского и европейского влияний русские полемисты не смогли бы обнаружить такой глубины, тонкости и широкой осведомленности в понимании целого ряда культурных, политических и особенно правовых проблем, а также воспользоваться значительным жанровым разнообразием форм ведения политической полемики.

Основными темами публицистических споров эпохи образования единого суверенного государствами формирования сословно-представительной монархии как формы правления были проблемы, касающиеся происхождения русского государства, родословия его князей, формы организации верховной власти и способов ее реализации, взаимоотношений церкви и государства, а также группа вопросов, связанных с отправлением правосудия в стране.

С конца XV в. острую полемику стали вызывать экономическое положение церкви и ее владельческие права, в особенности

право владеть населенными землями и использовать подневольный труд живущих на ней крестьян. При этом активно обсуждались претензии церкви на вмешательство в политическую жизнь страны.

Направление политической мысли, выступившее с предложением реорганизации деятельности церкви и потребовавшее отторжения от нее земельных владений, а также категорически отрицавшее возможность вмешательства со стороны церкви в политическую деятельность государства, получило название «нестяжательство». Напротив, приверженцы сохранения существующих форм церковной организации и ее экономического статуса стали называться стяжателями, что соответствовало существенно выражению их позиции.

Представители обоих этих направлений мысли принадлежали к внутрицерковным кругам и ставили перед собой задачу улучшения работы всей церковной организации, но по-разному представляли себе идеалы монашеского служения и статус монастыря.

Основателем доктрины нестяжания принято считать старца Нила Сорского (1433—1508), о котором известно немного. Он поселился далеко за Волгой, в заболоченной стороне вологодского края, где и организовал свою Нило-Сорскую пустынь, в которой реализовал идеал пустынножительства. Слава Нила «сияше.- яко светило в пустыни на Беле озере», а и сам великий князь (Иван III. — Н. 3.) «держал его в чести и велице».

Концепция Нила Сорского во многом совпадает с положениями школы естественного права. Он рассматривает человека как неизменную величину с присущими ей «от века» страстями, самой пагубной из которых является сребролюбие, которое по своей природе несвойственно человеку и возникло под воздействием внешней среды («отвне естества»); задача православного христианина состоит в его преодолении.

Идеалом Нила является общинное устройство. Монахи такой общины (скита) «нужную потребу добывающе от трудов рук своих» и живут по апостольским заповедям: «не делай бо, рече апостол, да не яшь». Наемный труд допустим только для оказания помощи немощным и старым. Но главный принцип жизни пустынножествующих монахов заключается в умении довольствоваться плодами «делания своего» и не собирать «по насилию от чужих трудов». Нил занимает в этом вопросе бескомпромиссную позицию. Он полагает, что накопление богатств нельзя оправдать даже «благими целями» в виде частич-

ного его использования на подаяния, ибо «нестяжание вышши подаяния». Нестяжательному человеку следует творить душевную милостыню, а не телесную, «яко душа вышши тела». Современные монастыри не соответствуют идеалу монашеского служения, и поэтому Нил полагает неправомерным их существование, отдавая предпочтение такой форме несения иноческого подвига, как скитничество («житие безмолвно, беспечально, от всех умершвлено»).

Логика рассуждений Нила не допускала владения частной собственностью ни отдельным монахом, ни монастырем. Именно поэтому великий князь Иван III предпринял попытку обосновать с помощью его идеала секуляризацию церковных и монастырских земель в пользу государства. На Церковном С^бборе 1503 г. Иван III «восхоте... у митрополита и у всех владык и всех монастырей села поимати», а все духовенство перевести на жалованье из царской казны. Но великий князь потерпел поражение от иерархически организованного духовенства. Собор признал, что все церковные стяжания «не продаваема, не отдаваема, не емлимы никим и во веки нерушима» и если «князи.- или кто от бояр вступитися во что церковное... то будут прокляты в сей вец и будущий». Иван III не решился вступить в открытый конфликт с церковью, и таким образом экономическое положение церкви было законсервировано на долгие годы.

При разрешении вопроса о соотношении духовной и светской властей Нил придерживался позиции, согласно которой каждая из них должна иметь свою сферу деятельности и свои способы и методы ее осуществления. Церковь ограничена только духовной областью, в которой не могут применяться государственные методы воздействия.

Такая позиция определяла отношение мыслителя и к проблеме еретичества. В публицистических спорах остро стоял вопрос о роли государства в преследовании врагов церкви — еретиков. При разрешении этой задачи Нил связал проблему еретичества с постулатом о свободе воли человека. Поиски духовного спасения каждым христианином глубоко индивидуальны и выбираются им самостоятельно по внутреннему убеждению на основе личного опыта и знаний. Он категорически отрицает возможность насилия над свободной волей человека. «Мнозем ненавидимо- от своей воли отсечение, но свое каждо оправдание лихоимствует». Полное послушание пагубно для человека, ибо у послушного чужой воле и действующего без рассуждения человека «и доброе на злое бывает». В выборе линии поведения

большую роль играют опыт и знания, уважение к которым прослеживается во всех рассуждениях сорского старца. Подобные мысли исключают возможность наказания еретика силами и средствами государства, да еще с применением таких жестоких санкций, как смертная казнь. По его мнению, даже церковь не имеет прав преследовать человека за убеждения, она лишь обязана помочь дружеской беседой, советом и наставничеством. Если человек уклонился от правой веры (православия), то только бог способен внушить ему исправление. Люди не могут «на таковых ни речьми наскакати, ни поношати, ни укоряти...». В русской политической мысли Нил прямо поставил вопрос о недопустимости преследования людей за их убеждения и образ мысли.

Учение Нила было развито его учеником и последователем Вассианом Патрикеевым, который придал ему более яркие социальные и политические аспекты. Он поставил вопрос о ликвидации монашества как института, разграничении сфер деятельности церкви и государства, запрещении преследования за убеждения. Вассиан выступил также с защитой интересов черносошных крестьян, страдавших от монастырской земельной экспансии.

Основные положения учения нестяжания наиболее полно были разработаны Максимом Греком (ум. 1556), подлинное имя которого Михаил Триволис. Он родился в знатной семье в Греции в конце XV в.; в юности получил образование у себя на родине, затем продолжил его в Италии, где слушал университетские курсы в Падуе, Болонье, Ферраре и Милане. В Италии мыслитель был свидетелем движения Джироламо Савонаролы, возможно, что именно под впечатлением проповедей Савонаролы он постригся в монахи в доминиканском монастыре. Затем возвратился в Грецию, в 1504 г. принял православие и поселился в Ватопедском монастыре на Афоне под именем Максима, посвятив свою жизнь филологическим трудам.

В 1515 г. великий князь московский Василий III обратился к афонским старцам, известным своей образованностью, с просьбой об отправлении в Россию книжного переводчика для исправления Богослужбных книг. Во исполнение этой просьбы ровно через три года «...придоша старцы от Святыя горы Афонские» в Москву. Среди них был и Максим. Старец Максим поселился на Москве в Чудовом монастыре, где вокруг него довольно скоро сложился кружок образованных людей.

В 1525 г. Максим, прозванный в России Греком, был осужден Соборным судом по обвинению в протурецкой ориентации. По приговору суда он был сослан в Иосифо-Волоколамский монастырь, где содержался в тяжелых условиях. В 1531 г. Максим Грек вторично предстал перед Соборным судом, в этом случае уже совместно с «нестяжателем» Вассианом Патрикеевым. На сей раз он обвинялся в «нестяжательских» симпатиях, и в частности непосредственно в отрицании вотчинных прав монастырей. В результате он был вновь осужден и направлен в Тверской Отрочь монастырь, но и в заточении афонский монах пользовался славой ученого человека и сумел написать много произведений, в которых затронул большой круг политических тем. Его интересовали проблемы, связанные с происхождением и сущностью верховной власти, формами ее организации и способами осуществления.

Большое внимание он уделил вопросам законности в действиях верховной власти, устройству правосудия в стране, определению курса внешней политики, проблемам войны и мира.

К законным способам происхождения власти Максим Грек относит не только наследственное восприятие престола, но и занятие его выборным путем, считая его вполне законным получением царского достоинства и трона. Причем он подчеркивает, что в выборах должны участвовать не только бояре и дворяне, но и «простейшие», чье мнение знать далеко не бесполезно для властей предрежащих. Авторитет великого князя московского весьма высок в глазах Макима Грека; он называет его «высшим царем», а Московское государство — «всевидимой, преславной державой».

Интересуют мыслителя и нравственные качества носителя верховной власти в государстве. Царь, являясь господином над людьми, обязан господствовать над своими страстями и не давать волю таким порокам, как властолюбие, сребролюбие и славолубие. Если царь своим поведением и действиями не может поддерживать высокую честь «царева имени», то он может быть назван *мучителем*, а мучительство приносит позор царству и возмездие правителю. По мысли М. Грека, такое возмездие ожидается только от Бога, а не от людей, которые не вправе прикасаться к «помазаннику Божьему».

Таким образом, эту проблему Максим Грек решает непосредственно: критиковать действия верховного правителя возможно вплоть до признания его правления «мучительским», но предпринимать что-либо против него недопустимо.

Предпочтительной формой власти, по Максиму Греку, является такая организация, в которой царь управляет своим народом «в синклитских советах царских», где находятся «благохитростные советники и крепкодушные воеводы». Плохих советников, «говорящих что-нибудь развратное», следует немедленно удалять, чтобы царь не подвергался их влиянию. Перечисляя состав «советующих лиц», Максим Грек рядом с боярством упоминает и дворянство (воеводы, военачальники). В наличии совета мыслитель усматривает реальное противодействие самоволию властвующей персоны. Развивает он и положение о необходимости ограничения верховной власти законом. Царская власть в своих действиях связана законами и божественными и положительными. Суд в государстве совершается только на основании государственных (положительных) законов. Разоблачению современных судебных порядков в произведениях М. Грека отведено значительное место. Он отмечает взяточничество судей, их лихоимство и несправедливость. Такой суд наносит ущерб не только подданным государства, но и авторитету царева имени как в своей стране, так и за рубежом «окрест себя живущих ляхов, немец- у которых суд свершается на основании грацких законов».

Тема «царской грозы» понимается Максимом как «ужасное государское», вытекающее из авторитета «царева имени» и обеспечивающее «исправление подручников», а не их «погубление».

При рассмотрении проблем войны и мира Максим Грек подчеркивал, что войны допустимы только в случае «крепчайших нужи». Никто не должен подстрекать правителя к войне, напротив, ему следует иметь таких советников, которые «советуют мир и примирение любить всегда и со всеми окрестными соседы». Он осуждает иерархов церкви, «поостряющих» царей и князей вести «мужегубительные брани» и наставляющих людей своими молитвами «убивати и пленяти». Максим Грек прославляет только тех властителей, которые утверждают свою страну в «тишине и мире глубоце».

Однако, поскольку существуют враги («поганные варвары»), покушающиеся на государственную независимость и территориальную целостность страны, то следует иметь сильное, хорошо обученное и многолюдное воинство, управляемое «воеводами, чиноначальниками, тысяцкими, соцкими», всегда готовыми на «противополчение восстающих поганных варвар».

Царю необходимо проявлять заботу о воинах, награждать их, особенно заботиться о пострадавших в бою, возмещать утраты семьям погибших и т. п. Воин должен быть воспитан в уважении к поселянам, к которым следует иметь «поощрение и бережение». Сам воин обязан быть «целомудренным и всякими добродетелями украшенным».

Политические мысли Максима Грека оказали большое влияние на современников. Положения об ограничении верховной власти советом, состоящим из мудрых советников, привели к активизации накануне Стоглавого собора (1551) споров о форме власти, нравственном и правовом статусе ее носителя, подготавливая общественное мнение к восприятию идей о необходимости установления сословно-представительной монархии.

Крайние выводы из нестяжательской доктрины были сделаны Феодосией Косым. Следует отметить, что если Нил Сорский, Вассиан Патрикеев и Максим Грек оставались внутрицерковными мыслителями и при всей критичности своих позиций они хотели добиться улучшения деятельности церковной организации, особенно в монашеском ее звене, то Феодосии Косой порывает не только с церковью, но и выступает с критикой ряда догматов вероучения и почти полностью отрицает обрядовую технику. Таким образом, его доктрина формулирует еретические положения, а сам он выступает в роли ересиарха. Социальное освобождение человека он связывал с полным уничтожением форм подчинения и церкви и государству: «не подобает христианам властем быти». Его идеалом является община, основанная на общей собственности, в которой все члены одинаково равны и называются чадами и духовными братьями. Причем Феодосий не ограничивался мирной проповедью, а призывал к действенному созданию таких общин, поэтому и был охарактеризован как «мятежник» и «злой деятель».

Отрицание Феодосией «всяческих властей», по-видимому, навеяно идеализацией раннехристианских общин в качестве образца человеческого общежития, лишеного внутренних и внешних противоречий (войн с другими государствами).

Стяжательская (или иосифлянская) позиция представлена основателем этого направления мысли Иосифом Волоцким (1439—1515) — одним из значительных деятелей своей эпохи, творчество которого оказало большое влияние не только на формирование учений о государстве и праве, но и непосредственно на процесс строительства русской государственности.

На протяжении своего жизненного и творческого пути Иосиф Волоцкий менял политическую ориентацию, что не могло не сказаться и на содержании его учения. Вначале, приблизительно в конце XV — первых годах XVI в., он разделял позицию противников великого князя, причиной тому были секуляризационные планы великого князя Ивана III. Волоцкий игумен был защитником экономически могущественной монастырской организации. Теоретическим оправданием монастырского стяжания служило требование использовать его на «благие дела» (строить церкви и монастыри, кормить монахов, подавать бедным и т. д.). Впоследствии победа «стяжателей» на Церковном Соборе 1503 г. хотя и усилила экономические и политические притязания иосифлянской партии, но определила и формы совместной деятельности церкви и государства.

Центральным в политической теории Иосифа Волоцкого является учение о власти. Он придерживается традиционных взглядов в определении сущности власти, но предлагает отделить представление о власти как о божественном установлении от факта ее реализации определенным лицом — главой государства. Властитель выполняет божественное предназначение, оставаясь при этом простым человеком, допускающим, как и все люди на земле, ошибки, которые способны погубить не только его самого, но и весь народ, ибо «за государьское согрешение Бог всю землю казнит». Поэтому не всегда следует повиноваться царю или князю. Власть неоспорима только в том случае, если ее носитель может личные страсти подчинить основной задаче употребления власти — обеспечению блага подданных. Если же он, будучи поставлен царем над людьми, над собой «имат царствующие страсти и грехи, сребролюбие, гнев, лукавство и неправду, гордость и ярость, злейши же всех неверие и хулу, таковой царь не Божий слуга, но диавол» и ему можно «не токмо не покориться», но и оказать сопротивление, как это не раз делали апостолы и мученики «иже от нечестивых царей убиены быша и повелению их не покоришася». Такой «злочестивый царь», который не заботится «о сущих под ним», не царь есть, но *мучитель*.

Таким образом, Иосиф впервые в русской политической литературе открыл возможность обсуждать и критиковать личность и действия венценосной персоны. Развитие критических положений логически приводило к мысли и об осуждении того или иного правителя как злого царя-мучителя, которому можно не только не подчиниться, но и оказать сопротивление.

Эти положения Иосиф выдвигал как программные, когда вел борьбу с великокняжеской властью, отстаивая имущественные права церковной организации. В это же время он обосновал и теорию о превосходстве духовной власти над светской. Царь не должен забывать, что он не первое лицо в государстве, ибо «церкви подобает поклоняться паче, нежели царем или князем и друг другу».

Но после Соборов 1503—1504 гг., когда Иван III переориентировался в своих действиях на прочный союз с церковью, а значит, и с главенствующими в ней иосифлянскими иерархами, постепенно стала изменяться и политическая позиция Волоколамского игумена и возглавляемого им направления. Теперь Иосиф преследует другие цели: возвеличить властвующую персону и доказать необходимость безоговорочного подчинения ее авторитету. При этом он не отрекается от мысли, что все-таки «царь естеством подобен всем человекам», но подчеркивает факт его божественного избранничества, который, по мысли Иосифа, сам по себе лишает простых людей возможности критиковать царя или князя, принявших «скипетр царствия-, от Бога». Он возвеличивает личность царя, сравнивая ее с богом и даже уподобляя богу. Единственное ограничение княжеской власти, которое сохраняется неизменным, так это соблюдение тех пределов, которые поставлены перед властителем божественными заповедями и государственными законами («Царь в заповедях и правдах ходяше»). Одной из главных задач великокняжеской власти является помощь церкви в преследовании ее врагов — еретиков.

Учение Иосифа Волоцкого было значительным явлением в политической мысли России XV—XVI вв. Иосиф первым в истории русской политической мысли показал, что священный характер верховной власти может быть утрачен, если власть реализуется с нарушением предъявляемых к ней требований. Постановка вопроса о правомерности самой верховной власти и средств ее реализации была чрезвычайно плодотворна. Она стала той почвой, на которой впоследствии сложились демократические традиции в русской политической мысли, подвергшие критике тиранические формы и методы реализации государственной власти.

§ 2. Политическая концепция Филофея «Москва — третий Рим»

Автор теории, вошедшей в историю политической мысли под названием «Москва — третий Рим», был иосифлянином по своей идеологической направленности. Его учение развивало и

уточняло главные иосифлянские идеи о природе царской власти, ее назначении, взаимоотношении с подданными и церковной организацией.

О самом авторе, монахе (или, может быть, настоятеле) Псковского Елизарова монастыря Филофее, известно немного. Сам о себе он пишет, пользуясь традиционной самоуничижительной формулой: «человек сельский, учился буквам, а еллинских борзостей не текох, а риторских астрономии не читал, ни с мудрыми философами в беседе не бывал». Сохранившаяся о нем заметка его современника сообщает, что Филофей постоянно жил в монастыре («той старец неисходен бе из монастыря») и был образованным человеком («премудрости словес знаем»). Неизвестный биограф отмечает также смелость Филофея и его нелицеприятность, благодаря которой он «многа показал дерзновения к государю.- боярам и наместникам», бесстрашно обличая их злоупотребления. Свою политическую теорию он сформулировал в письмах псковскому наместнику М. Г. Мунехину и великим князьям Василию Ивановичу и Ивану Васильевичу.

Наиболее подробно у Филофея разработан вопрос о значении законной царской власти для всей русской земли. В Послании к великому князю Василию Ивановичу он возводит династическое родословие русских князей к византийским императорам, указывая Василию Ш, что править ему *следует по заповедям*, начало которым было положено великими прадедами, в числе которых называются «великий Константин... Блаженный святой Владимир и великий и Богоизбранный Ярослав и прочие., их же корень до тебе».

Много внимания он уделял теме о божественном происхождении *царской власти*. Царь «*поставлен от Бога*» и «сердце царево в руке Божией, он слуга бо есть Божий». Ему поручено в силу божественного промысла «осуществлять наказание всем людям содевающим неправду». Он — «высокостолпнейший государь и самодержец, Боговенчанный христианский царь, браздодержатель, всем христианским исполнением обладающий». *Он и «веры* содержитель», и «соблюдатель всех христоименитых людей». На нем лежит обязанность заботиться о своих подданных, а для этого необходимо содержать свое «царствие со страхом Божиим», к чему обязывает князя «скипетр в руке» и «венец на голове», и быть властелином над своими подвластными, ибо «который царь не властвует над подвластными», тот «не

избегнет суровой Божьей кары». Так, его государство может постичь «трус» (землетрясение), или «море потопи» (затопление), или «земля пожре» (мор).

Множественно обращается Филофей к описанию образа держателя верховной власти, разрешая его традиционно. Царь строг ко всем, кто отступает от «правды», но заботлив и *справедлив в отношении всех своих подданных, в его обязанности* входит утешать «плачущих и вопиющих», избавлять обиженных от руки обидящих».

Высокое представление о царской власти подтверждается требованиями безоговорочного подчинения ей со стороны подданных. По мысли Филофея, все подданные дают обет государю волю его *«твою и заповеди хранити во всем», а если и придется кому-либо понапрасну терпеть «царское великое наказание», то возможно только выразить свою печаль «горьким стенанием и истинным покаянием».* В обязанности государя вменяется забота не только о подданных, но и о церквях и монастырях. Духовная власть подчиняется светской, правда, с оставлением за духовными пастырями права *«говорить правду»* лицам, облеченным высокой властью. Он, как и его предшественники, настаивает на необходимости законных форм реализации власти. Так, Ивану Васильевичу он советует жить праведно и следить за тем, чтобы и подданные его жили по законам.

В своих Посланиях Филофей поднялся до понимания исторических перспектив политического развития России, видел и понимал значение объединительной политики и ее ближайших и отдаленных последствий. Анализ современных мыслителю исторических событий, определивших судьбу его родины в острополитической ситуации конца XV — начала XVI в., приводит автора к мысли, что именно сейчас и наступил тот момент, когда Россия стала объектом высшей провиденции. Ее судьба не может представляться религиозному мыслителю отдельно от судьбы православной христианской религии. Только верное православие государство может быть объектом промысла божия, и в данный момент, считал Филофей, есть все доказательства, что им стала Россия: ныне «вся христианские царства попораны от неверных... придоша в конец и снисдошася во едино царство нашего государя». И произошло это в осуществление древних пророчеств: «два убо Рима падоша, а третий стоит, а четвертому не быти».

Сохранившая верность православию, Россия непобедима, она сбросила татарское иго, ныне успешно обороняет свои границы

и возвышается в глазах современников еще и благодаря успехам на дипломатическом поприще. Величие и славу России Филофей сравнивает с величием и славой Рима, и особенно Византии, которая в глазах всех русских считалась великим государством. Ее блеск, слава и могущество не исчезли, а перешли к стране, возглавляемой великим русским князем.

Развитая Филофеем в политическую теорию формула «третьего Рима» была не нова для литературы XV—XVI столетий. Сказания о наследовании той или иной страной религиозно-политического величия были известны еще в Византии. Перо Филофея приблизило их к современным условиям политико-правовой жизни русского общества.

Некоторые исследователи усматривали в идее провиденциализма элементы агрессии, выражение желания распространения влияния России, в той или иной форме, на другие страны. Подобное толкование доктрины Филофея неоправданно. Несомненно, православие представлялось мыслителю единственной истинной верой, обеспечивающей человеку путь к спасению, а государству к процветанию. Именно поэтому он прочно связывает с ним судьбу России, чем и объясняется призыв ко всем христианам видеть в лице Москвы оплот православия, а следовательно, защиту и поддержку для каждого из них лично. Но в доктрине отсутствуют призывы к захвату других стран с целью их присоединения к Московскому государству. Нет в ней и речи о том, чтобы отдельные лица, не исповедующие православие, перешли бы в эту религиозную конфессию.

Современники так и восприняли теорию псковского старца. Никогда она не служила — ни во время жизни мыслителя, ни впоследствии — оправданием или обоснованием каких-либо агрессий.

Политическая программа Филофея не исчерпывается только вопросами, касающимися организации и деятельности общерусской государственной структуры под главенством единого великого князя (а затем и царя). Большое внимание уделялось Филофеем и формам идеологического воздействия на население со стороны государственной власти, вопросам внутренней свободы православного христианина в государстве. Резко и категорически он выступил против свободы суждений и особенно против научных исследований. Видимый мир, по мнению Филофея, не только не следует преобразовывать, но грешно даже изучать. «Несовершенным (т. е. людям. — Н. З.) Апостол выше силы не велел пытати». Здесь Филофей не признает никаких земных

авторитетов. Наука — запретный плод не только для простецов, но и для царей, и святителей, и всех вельмож, и прочих всех людей, ибо это опасное и вредное занятие. Всю дохристианскую культуру автор Послания отрицает. Своим согражданам он советует от ученых «бегати, яко кто бежит от змия», объявляя единственным источником всех знаний только «Слово Бога».

Теория Филофея «Москва — третий Рим» получила большое распространение, она неоднократно воспроизводилась средствами живописи, включалась в состав храмовых росписей и других эпохальных живописных и литературных произведений и была усвоена русским общественным мнением. Отдельные ее формулы воспроизведены в чине венчания Ивана IV на царство, и в этом плане вполне возможно считать ее доктриной, получившей официальное признание.

§ 3. Политико-правовые воззрения Федора Карпова

Объединенному суверенному государству более не соответствовала такая форма власти, как раннефеодальная монархия. Возникла необходимость в изменениях организации власти и государственного устройства.

Интерес к этим проблемам заметен в произведениях Федора Карпова — публициста и дипломата конца XV — начала XVI в., близкого к Максиму Греку и его окружению. Сумма его политических воззрений изложена в Послании митрополиту Даниилу. Оно написано приблизительно в 30-х гг. XVI столетия, когда уже наметилась тенденция формирования сословно-представительных институтов и учреждений в стране.

Во всех высказываниях мыслителя явно сквозит одобрение формирующимся представительным формам организации власти. Он систематически употребляет такую терминологию, как «цари и начальники», «правители и князи» и тому подобную. Утверждая положение о необходимости верховной власти в человеческом обществе, Карпов со ссылками на Аристотеля доказывает, что «всякий город и всякое царство... управляться должно начальниками, поэтому странам и народам нужны цари и начальники». Соединение царей и начальников он дает в поэтическом образе согласного единства гусляра и гуслей.

Обращает внимание и неоднократное употребление публицистом такого выражения, как «дело народное» (сам термин напоминает калькированный перевод с латинского *respublica*, что у Цицерона означало достояние, дело членов римской

общины). Карпов воспроизводит и близкую Цицерону классификацию форм государства: «дело народное» (республика) и царство (монархия). В этих рассуждениях заметно знакомство автора с трудами Цицерона, и в частности с представлениями последнего об идеальном варианте политической организации общества, в котором предполагается достижение согласия всех его членов в вопросах управления общими делами. Ссылки на произведения Аристотеля, обращение к политическим положениям Цицерона, в которых содержится предпочтение республиканскому образу правления с выборной магистратурой, а также прямое заимствование терминологии этих мыслителей являются хотя и косвенными, но достаточно существенными доказательствами симпатий Карпова коллегиальному, а не единоличному принципу в организации форм власти.

Занимались Карпова также и вопросы, связанные со способами обеспечения законных форм реализации властных полномочий. Он утверждал, что все отношения между людьми в обществе должны регулироваться только правовыми нормами. Религиозная мораль не может заменить закон, поэтому Карпов отрицает возможность воздействия на поведение граждан при помощи такой религиозно-этической категории, как «терпение», которое может иметь место только за монастырскими стенами. Все виды деятельности государства как в судебной, так и внесудебной сферах должны осуществляться на основании действующих законов.

Категории справедливости и права у Карпова совмещены. Следуя Аристотелю, он утверждает, что все законное должно быть обязательно справедливым. Несправедливое и незаконное распределение благ может вызвать серьезное недовольство у подданных, в результате которого люди перестанут быть послушными своему государю. Исходя из этих положений, он выдвигает требование о справедливой оплате труда всех работников, особо выделяя воинские услуги.

Соблюдение законов — не только основа благополучия государства, но и нравственная база общественной жизни. Беззаконие Карпов связывает с падением нравственности. Он не допускает даже мысли о возможности надзаконного положения верховной власти. «Всякое царство по Аристотелю, — пишет он, — управляться должно по правде и определенными законами справедливыми». «Правда» и «определенные законы» здесь употреблены в значении права и основывающегося на нем

законодательства. «Правду» реализует суд — это положение вполне согласуется с мыслью М. Грека: «Правда — сиречь прав суд»-

«Праведная» реализация всех форм общественной жизни предполагает действие всех и каждого только на основании закона, применение которого должно осуществляться в сочетании с милостью. Милость не является препятствием в достижении истины и не представляет собой какую-либо форму сокрытия «неправды» (преступления). Такую возможность Карпов сразу же отрицает, заявляя, что «милость без правды малодушество есть-». По его мысли, милость и правда не взаимоисключающие, а взаимосвязанные явления. При применении закона необходимо являть милость, ибо «правда без милости есть мучительство». В этой форме явно слышится предупреждение против бездушного применения буквы закона при вынесении приговора, определяющего наказание без учета всех обстоятельств дела. Милость необходимо проявлять только на стадии вынесения приговора об определении наказания. Так, Карпов предлагал «на добрых людей» воздействовать «утешительными речами», а «злых» — «наказаниями делать лучше».

Весьма интересно воспринято и переработано у Карпова традиционное понятие «грозы». Она у него не атрибут власти, а характеристика самого закона. Порядок в государстве устанавливается грозой закона. Именно с помощью такой «грозы» государь и его «начальники» смогут беречь своих подданных от насилия со стороны «злых» людей.

Законы и государство Карпов рассматривал как результат общественной жизни и деятельности людей. Все законы он делил на три категории: естественные, божественные (Законы Моисея и Законы Иисуса Христа) и положительные (государственные). Положительное законодательство принято на базе естественных и божественных законов и включает в свое содержание их справедливые требования. Карпов не допускает возможности оправдания каких-либо противозаконных действий, даже если они обуславливаются такими этическими категориями, как терпение и прощение.

Подобная мысль высказана и Макиавелли, прямо отметившего, что христианская религия в своем учении о терпении обессилила мир и «передала его в жертву мерзавцам. Когда люди ради рая предпочитают переносить всякие обиды, чем мстить, мерзавцам открывается обширное и безопасное поприще». Карпов полагает, что «дело народное в городах и царствах

погибнет из-за излишнего терпения, долготерпение среди людей без правды и закона общество достойное разрушает». Неизвестно, был ли знаком Ф. Карпов с произведениями своего западного современника Н. Макиавелли, но идейная близость приведенных суждений очевидна.

Карпов выступает прежде всего как государственный деятель и дипломат, его беспокоят интересы государства и положение в нем граждан. В этом плане его политико-правовая теория представляет существенное звено в процессе становления самостоятельной юридической доктрины, черпающей свои основания в естественном праве и здравом разуме. Античные реминисценции роднят его с мыслителями эпохи Возрождения.

§ 4. Политические и правовые взгляды Зиновия Отенского

В XVI в. большое распространение получили полемические политико-публицистические произведения Зиновия Отенского.

Поводом к публицистическому выступлению Зиновия послужило широкое распространение «нового учения» Феодосия Косого, завоевавшее к тому времени большое число приверженцев. Зиновий поставил себе задачей доказать его теоретическую несостоятельность, а также противоцерковную и противогосударственную направленность.

По своей социальной ориентации отенский старец принадлежал к одной из группировок класса феодалов. Подневольный люд вызывал у него глубокое презрение, и ему представлялись совершенно нелепыми притязания таких людей на участие в политической жизни общества, поскольку они по скудости ума подобны зверям и прозябают в глубоком ничтожестве, «в пьянстве и объядении и в нечистотах всегда», находясь «в тине злобесия страстей». Но особой злобы обличения Зиновия достигают тогда, когда он говорит о распространении среди этой «чади» идей, призывающих к обобществлению или уравниванию имуществ. Всеми доступными ему средствами он старается помешать осуществлению таких планов, которые считает губительными для государства.

Однако следует отметить, что Зиновий пытался обнаружить причины «брожения» среди «простой чади» не только в распространении «вредоносных учений», но и в реальных пороках современной действительности. Он дает довольно резкую критику деятельности властей как в области политической (отправление правосудия), так и экономической (политика цен, налоги). Он обнаруживает понимание непримиримости социальных про-

тиворечий, утверждая, что богатому «не возможи- разумети убогово недостаточное». «Владущие» не желают «разумевати убогства, ни рассуждати обнищание, ни самые смерти вменяти», и даже в чрезвычайных условиях, когда некому становится обрабатывать землю и «множества селян, свои рала повергше, разыдошася», то и тогда «земстии правители» прежде всего думают о своих ризницах, наживаются на народном бедствии («запустением- хотяша умножить свои ризницы»), увеличивают размер налога, «хотя их еще более истязовати». Зиновий обвиняет правящий слой в бесчувственности, считая, что «богатый не приемлет нищеты» и не может быть для «убогих законоположником». Когда богатый законополагает, то убогого он может только «обезнемощевити.. и похитити», ибо не познавшие «тесноты» и «недостатков» не имеют жалости к убогим и по своему «недостаточному разуму» не хотят и «перстом своим двинути» в сторону удовлетворения насущных интересов «недостаточных». Все эти обстоятельства, по мнению Зиновия, способны вызвать гнев, ярость и злобу «простой чади», от которой «земля трясется».

Образ наилучшей формы правления Зиновий выводит из анализа тринитарного сюжета. Бог явился Аврааму в виде трех ангелов и показал этим достоинство «равночестия и вкупемыслия. _ два мужа были с третьим... сопрестольны и соповелительны», и эти два не меньше были третьего, потому как перед владыкой повелевали Авраамом, но они «не восхищали на себя Божьего сана... также и синклиты перед царем». Царь «саном владычества превосходит их», но должен с синклитами, как бог с ангелами, «вкупе глаголати и вкупе повелевати — бог един есть в трех лицах единым господством». Причем Зиновий далее поясняет, что в своих «сопрестольниках» бог видит не рабов, а «подобных себе Божеством и силой»; ангелы служат богу, но они равны ему.

Употребляемый Зиновием политический словарь не оставляет сомнений в том, что он так же, как Максим Грек и Федор Карпов, формулировал идею сословно-представительной монархии: «старейшие мужи города», «синклиты», «честнейшие сановники», «воеводы и воины», «старейшины града», «начальство же некоея страны или граду».

По вопросу о монастырском землевладении и его правовом режиме Зиновий занял ортодоксально-иосифлянскую позицию.

В его доктрине содержится развернутое обоснование обязательности власти в человеческом обществе. Он развивает мысли

Ф. Карпова о том, что люди по своей природе не могут жить без власти. У «безцарных людей», не имеющих владыки, «всякое нестроение и мятеж бывает», ибо «крепость, покой и тишина» приобретаются только в государственном состоянии. Люди по своей природе должны иметь начальников, так как «несогласие всяко и разстояние знамение есть безначальства». «Безначально бо точию единому Богу бысть и не пострадати ни единою страстью».

При определении цели государства Зиновий близок к Аристотелю, предусматривая прежде всего «общую пользу» и достижение «блага жизни» для всех, «живущих во всех царствах». Непосредственная близость к словесным формулам Аристотеля создает впечатление, что Отенский старец черпал свои знания непосредственно из античных источников.

Царь выше своих «синклитов», утверждает Зиновий, и образ его «честнейши всего синклита», но править ему следует по согласию с ним, направляя свое государство «к достижению общей пользы, крепости, покою и тишине», ибо мятеж бывает «не токмо от безцарных людей, творящих по своему хотению», но «пагуба, всякое нестроение и мятеж неустрашим» может наступить и в том случае, если «сами цари аще начнут творити.- перед очами своими, а не разсмотряти всему царству общия пользы и крепости». Такие цари были известны в истории, и они подобными действиями «свои великие царствия погубили или чюжим преподаша яко же вавилонские владыки персианам, перские макодонянам, македоны римлянам». Да и не только эти, но и такие славные царства, как греческое и иудейское, были погублены, поскольку их цари правили, только «уповая собою и все твориша перед очами своими».

Продолжая эту мысль, Зиновий пишет, что власть крепка только в тех странах, где «владычествующие царие имут синклиты и епархии» и всех своих подданных судят только по закону («иже согрешающих в законы истязуют»), а исполняют казни (наказания) палачи, а отнюдь не сами цари «своими руками мучивают согрешивших». По-видимому, здесь содержится прямой намек на беззакония Ивана IV. Об этом впоследствии напишет и А. М. Курбский. Если же царь не соблюдает этих требований, то он уподобляется тирану. Этот термин в русской политической литературе впервые употребил Зиновий Отенский в соответствии с его прямым назначением, обозначив им самовольное и незаконное использование верховной власти

в интересах властвующей персоны и во вред подданным. Именно в таком значении он употреблялся и западноевропейскими мыслителями — современниками Зиновия.

Осуждение тиранических способов правления тесно связано с проблемой законной реализации власти в обществе. Отенский старец основательно и подробно развивает мысль о том, что праведная и угодная богу жизнь может быть организована только на основании закона. Царь, по мысли Зиновия, фигура подзаконная, и сила его основана на «правде» — законе, поскольку она представляет собой начало оправдания, т. е. законному рассмотрению всякого дела.

Используя антитезу, предложенную еще Максимом Греком, Зиновий рассказывает о завоевании православной Византии «худым и малым языком» — турками, объясняя падение некогда «преславного греческого царства» тем, что греки, имевшие великое внешнее благочестие, «дел христианских не снабдеша, суда бо не взыскаша и праведного суда не судиша, вдовицы и сироты оставиша хотящим озлобляти их и милости подручным не сотвориша, и злата на владомых собирати не пересташа, и обидимых из рук обидящих не отомстиша». Поэтому бог допустил завоевание этого великого православного народа «худым и малым» мусульманским только в силу того, что «турцы... правду и суд творяху», хотя и «веру Христову ненавидяху и обидяху, Бог же правду любит больше всего». Эту же тему в дальнейшем разовьет И. С. Пересветов, написав на ее основе целое «Сказание о Магмет-салтане и о царе Константине», исходя из того же сопоставления «верного» (православного), но несправедного царства Константина с «неверным», но праведным царством Магмет-салтана.

От несправедных судов, которые не противостоят злу, в государстве множится «насилие в татьбе и убийствах» и возникают всякие настроения. Для достижения благих целей люди не должны следовать «неправде» и отступать от закона. Здесь рассуждения Зиновия во многом перекликаются с традициями, заложенными еще Иларионом. Зиновий рассматривает закон как ступень в достижении человечеством нравственного совершенства: «закон пестун нам бысть приводя всех ко Христу».

Зиновий делит законы на три категории:

К первой относятся законы божественные — заповеди бога, святоотеческие писания и постановления церковных соборов. Источником данного законодательства служит непосредственно божественная воля, поэтому оно по своей природе богодухновенно.

Во вторую категорию мыслитель включает обычные нормы, сложившиеся в каждой стране на основе конкретных географических и климатических условий, ибо в каждой земле существуют свои обычаи и нравы. Так, в Сибири длинная зима и короткое лето, и ни пахать, ни сеять жители этой страны не могут, а в мурманских краях в ноябре и декабре солнце вообще не всходит, а в мае и июне не заходит, и у них ни вечера, ни ночи не бывает. Северные страны излишне холодны, а южные, напротив, знойны. Иные страны очень богаты, а другие очень бедны. «Разве при таких различиях возможно разным народам единые обычаи иметь? Нет, никак не возможно». В обычаях божественная воля выражена опосредованно.

К третьей категории причисляется так называемое положительное законодательство. Оно представлено у Зиновия в двух видах: 1) законы царские и 2) законы градские. Под ними подразумеваются общие (царские) законы и местные (градские). Вся третья группа законов имеет своим источником историческую практику людей. Основы этого законодательства возникли давно: «их изложиша еллинстии философы Зинов, Платон и протчие».

По мнению Зиновия, соблюдение законности («правды во всем») является обязанностью верховной власти и всех должностных лиц. Царь должен быть «праведен еси» и все разрешать по закону («правда все рассмотришь»).

Основное содержание понятия «выполнение закона царем» заключается прежде всего в организации и осуществлении в стране правосудия. Зиновий дал анализ современной судебной системы, показав глубокое знание ее пороков. Он отмечал волокиту и взятки, при помощи которых покупались свидетели («послухи купити») и судьи («судью намздити»), произвол судебных чиновников, не по закону, а по своей воле карающих и милующих виновных. Главное требование Зиновия заключается в необходимости учинения скорого и правого суда. «Скорый суд» означает прежде всего своевременное без отлагательства осуществление всех необходимых действий по делу. Судья обязан «суд судить без лености», не переменяя день и «судив судное дело обговаривать не изволочив».

Интересна его трактовка традиционной темы о «милости виноватому». Суд должен быть нелицеприятным и одинаково относиться ко всем истцам и ответчикам по делам: «старому и малому, и сильну, и немощну и богату», не принимая во внимание отношения родства, свойства и дружбы. Судье необ-

ходимо сделать все, что предписывает закон: «судити по суду» и «обвинити» (наказать. — Н. 3.) по закону. Такая постановка вопроса исключает возможность применения «милости» к виноватому до суда. Применение «милости» к виноватому является, по мнению Зиновия, «грубостью» по отношению к правому. В процессе расследования и изобличения преступника «милость» будет граничить с нарушением закона государственного дьяком как должностным лицом и закона морального как человеком и христианином. Суд и правда должны неизменно настигать «содевающих злое» и совершающих беззаконие. В случае же, если «обличенный» человек осознает свою вину («паче же аще покается»), тогда вполне возможно явить к нему милость. Зиновий желал четко разграничить вопрос о «милости» виноватому от проблемы его изобличения и наказания.

Выступал он и против мировых сделок, которыми чиновники пытались «прикрыть» нерасследованные и неразрешенные дела или распространить эту практику на дела, подлежащие инквизиционному процессу («обыску»), исключающему возможность мировой сделки по соглашению сторон. При очевидном нарушении закона мировая сделка будет лишь «малой правдой», служащей прикрытием немощности судеб.

Отенский отшельник сумел подметить наиболее вопиющие язвы действительности и внести предложения, предусматривающие их устранение или, по крайней мере, явное смягчение. Искоренение отмеченных недостатков должно, по мысли Зиновия, и повысить авторитет государственных судебных органов.

Политическая позиция Зиновия по вопросам происхождения, сущности и формы организации верховной власти и особенно статуса ее носителя, а также его утверждение о необходимости соблюдения «правды» во многом перекликается со взглядами его старших и младших современников (М. Грека, Ф. Карпова и И. С. Пересветова). Осуждение Зиновием произвола (своеволия властителей) звучало достаточно смело и оказало большое влияние на дальнейшее развитие политико-юридического мышления в стране.

§ 5. Политическая программа И. С. Пересветова

Широкую программу политико-юридических преобразований предложил в середине XVI в. служилый дворянин Иван Семенович Пересветов. В своей политической теории он рассмотрел вопросы, касающиеся формы правления и объема

полномочий верховной власти, организации общерусского войска, создания единого законодательства, реализуемого централизованной судебной системой. В области управления внутренними делами страны он предусмотрел проведение финансовой реформы, ликвидацию наместничества и некоторые мероприятия по упорядочению торговли. Удивительная дальновидность его политического мышления заключалась в том, что в своей теоретической схеме он определил структуру и форму деятельности ведущих звеньев государственного аппарата, наметив основную линию дальнейшего государственного строительства, предугадав пути его развития.

В 1549 г. И. С. Пересветов подал Ивану IV две челобитные (Малую и Большую) с проектами различных государственных и социальных преобразований. Свои реформаторские идеи и предложения он изложил в контексте анализа причин поражения Византии — некогда могущественного и блистательного государства. При этом ассоциативные параллели с русской действительностью носят оттенок не только критики, но и заинтересованного предупреждения. В качестве положительного образца греческому царству противостоит турецкое, зарекомендовавшее себя многочисленными победами. Метод противопоставления страны-победительницы поверженной стране позволяет Пересветову дать анализ причин поражения, т. е. выступить с критикой такого социального и политического устройства, которое привело страну к гибели, и изложить под видом выяснения причин победы положительные аспекты, якобы имевшие место в стране-победительнице и заключавшиеся, по его мнению, в социально-политических формах и порядках Османской империи.

В системе взглядов Пересветова значительное внимание уделено определению наилучшего варианта организации государственной власти. Вопрос о форме правления начал обсуждаться в публицистике значительно ранее выступления Пересветова. Мыслители XV—XVI вв. понимали самодержавие как единство государственной власти, ее верховенство, но не как неограниченность власти царя, не как самоволие. Один (единственный) — не в смысле модели формы верховной власти, а в значении единственного властителя, равного которому нет среди других князей в стране по объему властных полномочий. Показательна в этой связи позиция автора «Валаамской беседы» — современника И. С. Пересветова. Цари, по его представлению, для того «в титулах пишутся самодержцы», чтобы «Богom

данное царство и мир (здесь в смысле страну, народ. — Н. 3.) воздержати».

Единодержавие как наилучшая форма государственной власти и государственного устройства не подвергалась сомнению. На этой базе мыслители моделировали свои идеальные схемы организации власти, которые традиционно представлялись им в виде ограниченного (а не абсолютного) самодержавия. Более того, «самоволие» или «самовластие» жестоко осуждалось. Этими терминами в литературе XV—XVII вв. обычно обозначались незаконные способы осуществления власти в государстве в противовес самодержавию, основанному на законе и организованному таким образом, при котором верховная власть управляет страной не единолично, а вкупе со «своими с князи и с бояры и протчими миряны» (Валаамская беседа).

И. С. Пересветов также пользовался термином «самодержец» для выражения представления о суверенном верховном властителе всей русской земли.

Самовластие бояр довольно широко подвергалось осуждению в различных политических произведениях эпохи. Пересветов отмечал неправедные пути обогащения вельмож, ведущие к оскудению страны; взаимные свары между ними («сипели друг на друга яко змеи»), а также творимый ими неправедный суд. Он, как и Максим Грек, считал, что беззаконие, беспрепятственно чинимое вельможами в государстве, опасно не только для подданных, но и для царской власти, ибо царское звание теряет свое «прирожденное» значение, а само «царево имя» обесценивается. Этими критическими суждениями Пересветов выражал свое отношение только к отдельным боярам, а не к Боярской думе как органу власти.

Искоренения недостатков он ожидал от сильной центральной власти, при этом наличие Совета мыслитель считал необходимым атрибутом всякой власти, опирающейся на законные основания. Описание деятельности наилучшего правителя в лице «Магмет-салтана», должного служить историческим примером для адресата его Челобитных, включает упоминание о неизменном «Совете» или «Верной думе», сопутствующей всей деятельности этого прототипа. Более того, дается даже примерный анализ социального состава Совета «Магмет-салтана», в который входят: знать, военачальники, судьи и духовенство. При принятии решений по особо важным делам «Магмет-салтан» руководствуется не своими желаниями, а усмотрением этого

Совета. Турецкий султан не только советуется со своей верной Думой, но и совместно с ней принимает решения: «Да и помыслил салтан с сеиты и с молнами и с абызы и с паши мудрыми и со всею своею верной Думой».

В системе государственных преобразований И. С. Пересветова центральное место занимает военная тема. К ее изложению он приступает в своей обычной манере: критика организации войска в побежденной стране у греческого царя Константина противопоставляется положительному варианту страны-победительницы, сравнение заканчивается целым рядом разносторонних реформаторских предложений, предусматривающих состав, структуру и организацию вооруженных сил.

Однако, прежде чем приступить к изложению схемы предполагаемых военных преобразований, реформатор позаботился и о материальной базе, обеспечивающей возможность их осуществления.

Он обосновывает необходимость создания общегосударственной казны, призванной заменить наместнический порядок собирания и распределения доходов. И. С. Пересветов предлагает полную ликвидацию наместничества («никому ни в котором городе наместничества не давать»). Вельмож (бояр) обеспечивать «из казны царские кто чего достоин», а налоги «со всего царства своего из всех городов и волостей и из поместий» собирать в единую царскую казну при помощи особых чиновников (сборщиков), находящихся на царском жалованье. При наличии денег в государстве можно создать единое, постоянное войско, находящееся всегда в боевой готовности — «а войско его царское с коня не сседает.. и оружия из рук испушает». Награждать воинов следует по заслугам — «кто что достоин», и если кто «царю верно служит, хотя и от меньшего колена, то он его на величество подымает и имя ему велико дает и жалованье ему много прибавляет... а ведома нету какова они отца дети». Пересветов последовательно проводит принцип оценки личных заслуг, поощрения усердия и талантов в противовес местнической системе иерархического распределения благ и почестей. Отношение к воину со стороны царя и высшей военной администрации предполагается заботливое и уважительное, ибо «царю без войска не мочно быти», поэтому воинов необходимо «любити аки своих детей и быти до них щедру».

И. С. Пересветов предусматривал не только увеличение численности войск, но и новый порядок их формирования. Предлагал он также и ликвидацию всех форм кабальной зависимости,

и особенно самой тяжелой из них — холопства, считая это мероприятие необходимым для улучшения качества воинской службы. Холопы плохие воины, а кроме того, они всегда могут «прельститься другим царем», если он пообещает им свободу. Кроме этих прагматических соображений, Пересветов приводит и более фундаментальные доводы в пользу отмены холопства. Так, он осуждает сам принцип порабощения как несовместимый с христианской моралью. Вечное закабаление противно божественным законам: «Бог один для всех людей, и те, которые других записывают в работу во веки, угрожают дьяволу». Порабощение противно и государственным порядкам, ибо порабощенная земля сама по себе незаконна, «в той земле все зло сотворится: татьба, разбой, обиды, всему царству оскуднение великое». Поэтому, заключает И. С. Пересветов, «Магмет-салтан» уничтожил в своем государстве все формы кабальной зависимости людей, «пожегши огнем все книги полные и закладные», и даровал всем людям свободу.

Анализируя внешнеполитический курс русского государства, Пересветов одну из насущных его задач усматривал во взятии Казани. Эта акция представлялась ему необходимой для подведения итогов территориального объединения государства. Географическое положение Казанского ханства, по мнению Пересветова, столь центрально по отношению ко всей другой российской территории, что следовало бы вообще переориентироваться на богатые волжские земли и перенести столицу в Нижний Новгород, а кроме того, необходимо положить предел набегам казанцев на русские земли, терпящим от них «частые кручины».

Есть и экономические мотивы в творчестве Пересветова. Так, в ряде мест он довольно пространно высказывается о торговле, выступая за законодательное упорядочение этого рода деятельности, т.е. введение «правды-закона» в эту сферу общественной жизни. «Нечистый торг» (который имел место у царя Константина) должен быть искоренен, торговые операции следует проводить, основываясь только на «правде-законе» (как это делается у «турского царя»).

Пересветов последовательно проводит идею реализации законности во всех формах общественной и государственной деятельности.

Наибольшее внимание уделено им критике беззакония. Осуждая боярское самовластие, он отмечает полное пренебрежение бояр-временщиков к закону и законным формам государственной деятельности и обвиняет их в том, что они богатели

«незаконно», «изломили правый суд», «невинных осуждали по мздам». Он критикует такие проявления «неправедности» в деятельности суда, как лжесвидетельство, ложная прията, рассмотрение заведомо ложных, сфабрикованных дел и т.д.

В Малой челобитной к неправедным действиям Пересветов относит и внесудебные формы расправы — «обиды», возможность причинения которых он усматривает в деятельности государственных чиновников, руководствующихся не *законами* государства, а собственным произволом. Жертвой такой внесудебной расправы был и он сам, в результате чего остался «наг, бос и пеш».

По поводу соотношения веры и правды И. С. Пересветов утверждал: «Бог любит не веру, а правду». Этот подход опирался на традиции новозаветной литературы, в которой постоянно и много говорилось об уважении к правде и закону. Если в государстве вера лежит мертвым грузом, а не осуществляется в праведном поведении ее носителей, то, несмотря на ее внешнее соблюдение и воплощение в храмовом служении, правды в этом царстве нет, поскольку такая вера оторвана от правды. «Истинная правда есть Христос», и вера в него есть вера в правду, так как вера призвана помогать людям понимать и исполнять правду, и если такое единство соблюдается, то в этом государстве бог пребывает и помощь свою подает. Это — идеальный вариант полного взаимопроникновения веры и правды, но имеются и исторические примеры расщепления этих категорий: вера наличествует, а правды — нет. Так было, по оценке Пересветова, в царствующем граде Константинополе, где вера была «всем сполна», но в гражданской жизни Царствующий град был отмечен «деяниями беззаконными», «междоусобными бражнями» и злодеяниями, в результате которых люди в нем «оскудеша и обнищаша», и поэтому Константинов град лишился божественного покровительства («пречистые Богоматери отладите»).

Противопоставление правды вере введено в русскую политическую литературу Максимом Греком. Пересветов использовал этот подход и развил его далее для обоснования реальной необходимости осуществления праведной (в смысле законопослушной и моральной) жизни и недопустимости оправдания «неправедного» поведения (нарушения законов) верой, как бы внешне блистательно она ни была организована.

Судебная реформа у Пересветова, равно как финансовая и военная, *прежде всего* имеет своей целью уничтожение на-

местничества. Во все грады необходимо направить прямых судей, назначаемых непосредственно верховной властью, жалованных из государевой казны. Судебные пошлины (присуд) взимать в казну, «чтобы судьи не искушались и неправдою бы не судили». Судят судьи по Судебным книгам, по которым они и «правят и винят». Перед законом все должны быть равны, и суд, «нашед виноватого», обязан «не пощадить и лучшего». Жалованье «прямые судьи» получают прямо из государевой казны. Здесь Пересветов впервые ставит вопрос об отделении суда от администрации и образовании единой централизованной судебной системы.

Из общей судебной системы И. С. Пересветов выделяет воинский суд, который в армии осуществляется высшим начальством, знающим своих людей. Суд свершается на месте, скорый, правый, грозный и не облагаемый пошлиной, то единому для всех Судебнику. «А воинников судят паши», которые свое войско знают «и судят прямо... беспошлинно и беспосулно и суд их свершается вскоре».

Пересветов предусматривал довольно суровые наказания для судей, отправляющих правосудие «не по правде, а по мзде». Например, с неправедных судей сдирают кожу живьем и набивают ее бумагой и вешают на воротах судебного учреждения в назидательных целях. Здесь, скорее всего, мы имеем дело не с жестокостью Пересветова, а с фольклорными приемами, посредством которых было принято характеризовать восточные деспотии, и в частности Османскую империю. Что же касается принципа определения наказания, то он сформулирован у Пересветова по лучшим прогрессивным образцам того времени: «казнят преступников противу дел их, да рекут тако: комуждо по делам его».

Среди видов преступлений Пересветов упоминает разбой, татьбу (кражу), обман при торговле, различные правонарушения судебных и государственных чиновников, воинские преступления, ябеду, а также азартные игры и пьянство. За бегство с поля боя, кроме непосредственного наказания виновного, предусмотрена еще и опала для членов семьи виновного, «да нечестно будет ему и детям его».

«Магмет-салтан» именно так и устроил в своем государстве, чем заслужил покровительство бога, который помогает только тем царям, «кто правду любит и праведен суд судит, правда Богу сердечная радость, а царю великая мудрость».

Средства введения этой правды весьма авторитарны: она вводится грозой, потому что только гроза может пресечь зло. Термин «гроза» у него означает систему жестких мероприятий, целенаправленно проводимых от имени царской власти. Гроза — это совокупность средств, которыми следует воспользоваться в законных пределах для проведения реформ, обеспечивающих введение правопорядка. Гроза не предполагает произвола, так как всякое отступление от закона правителем опасно для его авторитета.

О необходимости правления, основанного на законе, писал еще Иосиф Волоцкий, который назвал царя мучителем в том случае, если он «не ходит в заповедях Его (Бога. — Н. З.) и во правдах», т.е. в законе. Но если Иосиф в основном опасался «злочестивого царя», который не будет заботиться о делах церкви и преследовать еретиков, то Пересветов смотрел гораздо шире — в принцип праведного правления он включает законную деятельность всего государственного механизма с возглавляющей его центральной властью.

Таким образом, И. С. Пересветов в своих представлениях близок именно к модели сословно-представительной монархии, развивая принципы политической теории, намеченные Максимом Греком, Зиновием Отенским и Федором Карповым.

§ 6. Политические взгляды Ивана Грозного

Противоположная тенденция в политической идеологии была наиболее полно сформулирована царем Иваном IV. Ее содержание заключалось в утверждении правомерности неограниченной верховной власти, обеспечивающей реализацию полнейшего «самовластья» ее носителем.

Политическая доктрина Ивана IV складывалась в обстановке развязанного им террора и ставила перед собой задачу оправдания наиболее жестоких методов деспотического правления. В этот период развития русской государственности не наблюдалось реальных причин и поводов для возврата к удельной раздробленности, ибо завершение объединительной политики стало уже очевидным фактом. Введение новых форм управления страной в виде опричных мероприятий (1564 г.) реформаторских целей не преследовало, а разделяло государство на две части (опричнину и земщину) не подрывало основы могущества феодальной аристократии. Иван IV отказался от преобразований и ввел в стране при помощи опричных мероприятий террористический политический режим

В области политических воззрений Иван IV наибольшее внимание уделял выяснению законности происхождения правящей династии. Единственным законным основанием занятия царского престола он считал право наследования. «Самодержавство Российского царства началось по Божьему изволению от великого князя Владимира.- великого Владимира Мономаха... и от храброго великого государя Дмитрия, одержавшего великую победу над безбожными агарянами... великого князя Ивана.- отца нашего великого государя Василия и до нас смиренных скипетродержателей Российского царства». Престол «не похищен», не захвачен чрез войну и кровопролитие, а унаследован волей провидения, мирным путем без гражданских войн («десница наша не обагралась кровью соотечественников»).

В Послании к шведскому королю Иван IV подчеркивает значение своего царского величия именно законностью происхождения власти русских князей и наследственным получением царского венца самим Иваном, поэтому он и считает себя выше своего адресата, поскольку прародители шведского короля «на престоле не бывали». Себя он именует «скипетродержателем», «величайшим христианским государем», получившим власть непосредственно в силу божественного промысла. Значение царской власти он поднял на недостижимую высоту.

Такое понимание царской власти предоставляло идейную базу для определения объема ее полномочий. В отличие от Иосифа Волоцкого, Филофея, М. Грека, З. Отенского и И. Пересветова, связывавших действия царя «заповедями и законами», Иван не признает никаких ограничений своей власти. По его мысли, подданный безраздельно должен находиться во власти царя. «По Божьему изволению Бог отдал их души (подданных. — Н. З.) во власть нашему деду, великому государю, и они, отдав свои души, служили царю до самой смерти и завещали Вам, своим детям, служить детям и внукам нашего дела».

Традиционно для всех русских мыслителей имел значение моральный облик властвующей персоны, но Ивана, напротив, совершенно не интересует нравственность царской особы, он даже в некоторой мере кичится своей «скверной», для него имеет значение только наследственное происхождение власти. Царская власть нераздельна, и никакое вмешательство в ее прерогативы недопустимо по самой ее природе. Иван IV определяет форму власти как «вольное царское самодержавие... нашим государям никто ничего не указывает... никто их вольных само-

державцев не сменяет на престоле, не ставит и не утверждает». Царю может оказывать помощь только бог. Царь не нуждается «ни в каких наставлениях от людей, ибо не годится, властвуя над многими людьми, спрашивать у них совета». «Зачем же тогда и самодержавцем называться?» Воля скипетродержателя не ограничена никакими законами, так как «вольное царское самодержавие» по самой своей природе не допускает контроля и ограничения. «До сих пор, — писал Иван IV, — русские власти-тели ни перед кем не отчитывались, но вольны были жаловать и казнить своих подданных, а не судились с ними ни перед кем». Высший суд в государстве принадлежит только ему — как непосредственному наместнику бога. Вид и меру наказания определяет не закон, а лично сам царь, равно как и устанавливает степень вины наказуемого. Шкала жесточайших наказаний произвольна и черпается в основном из истории царствований «различных благочестивых царей», а отнюдь не из законодательства. Царь стремился обосновать также и свое право судить и наказывать не только за дела, но и за мысли, утверждая, что «лукавые замыслы еще опаснее-».

Весьма своеобразную интерпретацию получило в теории Ивана IV традиционное для русской политической мысли положение об ответственности властителя перед подданными. Царь не может быть преступен по самой своей природе, он бывает только грешен, а наказание греха — прерогативы Высшего суда. Если царь «заблудихом душевне и телесно и ста согрешником перед Богом и человеки всяким законопреступлением еже не мочно писанием исписати и человеческим языком изглаголати», то все это будет определяться только как грех и наказывается исключительно Всевышним, причем тяжесть наказания ложится на подданных. Законы должны исполняться подданными, а не властителями. Царь утверждал свое право «жаловать своих холопов», равно как и казнить по своему собственному усмотрению, смешав здесь неравнозначные категории, ибо для казни (наказания) нужен закон и суд, а для пожалования действительно достаточно одной царской воли.

Нетрадиционно разрешает он и вопрос о взаимодействии властей: духовной и светской. Теорию симфонии властей он полностью отрицает, выступая сторонником четкого разграничения сфер их действия. «Одно дело, — заявляет он, — священническая власть, иное дело — царское правление», ибо «одно дело спасать свою душу, а другое — заботиться о телах и душах

многих людей». Такая постановка вопроса вытекает из последовательно проводимого Иваном IV принципа безграничности царской власти: ее он не хотел делить ни с кем, даже с наместниками бога.

Большое значение в суждениях Ивана Грозного придается методам и способам реализации власти. Здесь он обращается к традициям, употребляя термины «страх» и «гроза». Понятие «гроза» у него полностью освобождается от внешне-политических характеристик, оно более не касается иноземных государств, а в сфере внутренних отношений обходится вопрос о восстановлении нарушенной справедливости. «Царской власти дозволено действовать страхом и запрещением, чтобы строжайше обуздать безумие злейших и коварных людей». Демагогически ссылаясь на апостола Павла, Грозный утверждал, что царь обязан «спасать» своих людей «страхом».

Вся доктрина Ивана IV направлена лишь на идеологическое оправдание террора. Царя интересовали не формы правления и не государственное устройство, а придание легитимности опричным грабегам и насилиям.

§ 7. Политические воззрения А. М. Курбского

Период политической деятельности и воинской службы князя Андрея Михайловича Курбского (1528—1583) совпал с интенсификацией государственного строительства в России. Сословно-представительная монархия, сформировавшаяся в основных чертах в середине XVI в., предусматривала необходимость соборного решения всех общегосударственных дел.

В этой исторической ситуации сформировались две тенденции в развитии русской государственности и сопровождавшей его политической теории, которые отвечали идеалам различных социальных групп господствующего класса. Одна из них, опиравшаяся на реформы 1550-х гг., предполагала развитие органов сословного представительства в центре и на местах. Другая, проводимая непосредственно самим Иваном IV, заключалась в обосновании права неограниченной власти в руках царя посредством установления деспотического политического режима системой опричных нововведений.

Князь Андрей Михайлович Курбский, принимавший активное участие в деятельности правительства (Избранной Рады), был сторонником сословного представительства в центральных и местных органах власти.

В исторической литературе утвердилась традиция, в силу которой основные политические фигуры, принимавшие активное участие в жизни русского общества середины XVI в., противопоставлялись следующим образом: *Иван IV* именовался защитником единой державы, проводником прогрессивной политической идеологии, а Курбский, в свою очередь, представлялся «защитником старобоярских порядков», «феодалного права отъезда» и «раздробления на ряд независимых вотчин» централизованного государства. Эта точка зрения, введенная в научный оборот еще русским дореволюционным историком С. Ф. Платоновым, сохраняется и в ряде современных работ.

В настоящее время данная схема оценок стала вызывать серьезные *возражения*.

Князь Андрей Михайлович Курбский был выходцем из старинного рода, своего положения при царском дворе («боярин, советник и воевода») он добился исключительно благодаря личным заслугам, оказанным царю воеводской службой и правительственной деятельностью, за которые и был пожалован землей в окрестностях Москвы, а впоследствии (1556 г.) и боярским чином. С падением правительства (Избранной Рады) он подвергся опале как ее активный деятель. Объективно оценив *значение царской немилости*, он решил бежать. В послании к старцу Псково-Печерского монастыря Васьяну боярин прямо пишет, что до него дошел слух «об умышлениях» великого князя, собиравшегося его убить, и поэтому «сего ради сие и помыслив, како бы избегнута несправедного *убиения*», он оставил отечество. Иван IV не оспаривает этих обстоятельств, а в ответных посланиях князю и заявлении польскому королю он прямо вменяет в вину Курбскому именно «умышление над государем... над его царицей и над детьми... всякое лихо дело».

Курбский пожелал избегнуть позорной и незаслуженной казни, совершившейся к тому же без процедуры судопроизводства. Рассматривая свою прежнюю службу на родине, князь писал, что он всегда доблестно сражался во славу отечества, «полки водил преславно.- и *никогда бегуном не был*», доверенное ему войско не обращал спиной к врагу.

Курбский традиционно считал источником власти в государстве божественную волю — «цари и князи от Всевышнего помазуются на правление».», а цель верховной власти усматривал в справедливом и милостивом управлении державой ко благу всех ее подданных и в праведном (правосудном) разрешении всех дел. Нынешняя власть, по мнению боярина, уклонилась

от выполнения задач, возложенных на нее высшей волей, поэтому он считает ее лишенной божественного покровительства, называя безбожной и беззаконной. На царском престоле оказался человек, не подготовленный к управлению государством ни образованием, ни воспитанием. Он груб, неучен и воспитан «во злострастях и самодовольстве», такому человеку «неудобно бывает императором быти». В первую половину царствования, когда власть была ограничена мудрым Советом, управление государством осуществлялось успешно как во внешней сфере, так и во внутренних делах. При участии правительства (Избранной Рады) совместно с царем в делах государства во всем чувствовалось мудрое управление, воеводами назначались искушенные и храбрые люди, в войсках учреждался порядок, верное служение отечеству щедро вознаграждалось. Напротив, нерадевшие отечеству «паразиты и тунеядцы» не только не жаловались, но и прогонялись. Такая политика подвигала «человеков на мужество... и на храбрость». «Се таков был наш царь, поки любил около себя добрых и правду советующих».

Упадок в делах государства и сопутствующие ему военные неудачи Курбский связывает с падением правительства и введением опричнины. Роспуск Рады ознаменовал полное и безусловное сосредоточение ничем не ограниченной власти в руках Ивана IV. «Скоро по Алексееве смерти и Сильвестрову изгнанию воскурилось гонение великое и пожар лютои по всей земле Русской возгорелся». Создав для поддержания своего тиранического режима «великий полк сатанинский» (опричников), царь произвел «опустошение земли своея», которого «никогда не бывало ни у древних поганских царей, ни бо при нечестивых мучителях христианских». Обобщив свои критические замечания, Курбский сделал вывод о законопреступности такой власти. Царь не только погубитель высшего *духовного* наставника — прямого выразителя божественной воли (митрополита Филиппа), но и нарушитель всего государственного порядка: «чин скверно соделал, царство сокрушил: что было благочестия, что правил жития, что веры, что наказания — погубил и исказил...» Основной характеристикой такого политического режима Курбский считает беззаконие. Он развернул основательную критику суда и судопроизводства, широко поставленную его современниками, добавив к ней еще и критику законодательства.

В правопонимании Курбского ясно прослеживается представление о тождестве права и справедливости. Только справедли-

вое может быть названо правовым, так как насилие — источник беззакония, а не права. Здесь рассуждения Курбского во многом восходят к основным постулатам политической теории Аристотеля и особенно Цицерона. Излагая свои требования к правотворчеству, Курбский подчеркивает, что закон должен содержать реально выполнимые требования, ибо беззаконие — это не только не соблюдение, но и создание жестоких и неисполнимых законов. Такое законотворчество, по мнению Курбского, преступно. В его политико-правовых воззрениях намечаются элементы естественно-правовой концепции, с которой связаны учения о государстве и праве уже в Новое время. Представления о праве и правде, добре и справедливости воспринимаются как составные компоненты естественных законов, посредством которых божественная воля сохраняет на земле свое высшее творение — человека.

Правоприменительная практика рассмотрена Курбским, как и Пересветовым, как в судебном, так и во внесудебном ее варианте. Современное состояние суда вызывает глубокое неодобрение у Курбского. Суд совершается в государстве неправомерно и немилостиво. «А что по истине подобает и что достойно царского сана, а именно справедливый суд и защита, то давно уже исчезло» в государстве, где давно «опровергохом законы и уставы святыя».

Особое недовольство вызывает у Курбского практика заочно-го осуждения, когда виновный, а в большинстве случаев — просто несправедливо оклеветанный человек лишен возможности лично предстать перед судом. Принцип коллективной ответственности, так широко использовавшийся в карательной практике опричного террора, характеризовался Курбским как проявление беззакония. «Закон Божий да глаголет: да не несет сын грехов отца своего, каждый во своем грехе умрет и по своей вине понесет казнь». Курбский считает проявлением прямого беззакония, когда человека «не токмо без суда осуждают и казни предают, но и до трех поколений от отца и от матери влекомых осуждают и казнят и всенародно погубляют... не только единокленных, но аще знаем был сосед и мало к дружбе причастен» — подобную политику он характеризовал как «кровопролитие неповинных».

Возражает князь Андрей и против участвовавшего применения жестоких наказаний, особо выделяя среди них смертную казнь, которая, по его представлениям, должна назначаться в

исключительных случаях и только по отношению к нераскаившимся преступникам.

Характеризуя произвол и беззаконие, Курбский критически отмечает распространение жестоких и позорящих наказаний, а также практику их исполнения не государственными чиновниками (палачами), а обычными людьми, не имеющими никакого отношения к судебным ведомствам. Заставляют людей обычных, свидетельствует он, «самим руки кровавить и резать человек».

Другой отмечаемой бояриным формой внесудебного произвола стало незаконное воздействие на людей, с помощью недобровольной присяги и клятвы принуждаемых к определенному поведению, часто безнравственному. Так, заставляют под присягой и крестоцелованием «не знатися не токмо со други, и ближними, но и самих родителей и братьев и сестер отрицатися... против совести и Бога..».

В государстве не стало свободы и безопасности для подданных, не говоря уже о том, что царь ввел «постыдный обычай», затворив все «царство русское словно в адовой твердыне», и если кто «из земли твоей (Ивана IV. — Н. 3.) поехал... в другие земли... ты такого называешь изменником». Результатом такого правления Курбский считает оскудение царства («опустошение земли своя»), падение его международного престижа («злая слава от окрестных суседов») и внутреннее недовольство и смуту («нарекание слезное ото всего народа»). Причину «искривления» некогда правильного управления царством Курбский усматривает в приближении к царю «злых советников». «Злому» совету придается почти гротескное символическое значение. «Сатанинский силлогизм» настоятеля Песношского монастыря (что у Яхромы) Вассиана Топоркова сыграл, по мнению Курбского, трагическую роль, обеспечив перемену в личности царя и образе его действий. «Лукавейший иосифлянин» дал царю совет: „не держать себе советников умнее себя“.

Установившийся тиранический режим привел к потере значения Земского собора, который стал всего лишь безгласным проводником воли деспота и окружающих его злодеев. Князь Андрей понял всеобъемлющий характер террора и страха перед ним, но наивно предполагал, что замена одних советников — «злых и лукавых» на других — мудрых, добрых и сведущих может изменить порядки в государстве. Он видел, что губительный деспотический режим не может продолжаться долго, и высказал предположение о необходимости приближения его

конца насильственным образом. История, утверждал он, знала немало примеров деспотических правлений и дала хорошие уроки подобным правителям. Гибель такого царства может наступить как по воле провидения, так и в результате открытого сопротивления, оказанного подданными правителю, «творящему беззаконие» и не радеющему о пользе своего отечества.

Теоретическое положение, выдвинутое Иосифом Волоцким, о праве народа на оказание сопротивления злонамеренной власти получило последовательное развитие в государственно-правовой концепции Курбского.

Наилучшим вариантом организации формы государственной власти ему представляется монархия с выборным сословно-представительным органом, участвующим в разрешении всех важнейших дел в государстве. «Царь аще почтен царством— должен искать доброго и полезного совета не токмо у советников, но и всенародных человек», при этом «самому царю достоинство главы были и любити мудрых советников своих». Ивану III сопутствовали большие воинские и политические успехи именно потому, что он часто и помногу советовался с «мудрыми и мужественными сиклиты его... и ничто же начинати без глубочайшего и многого совета». Курбский был не только за создание представительного органа (Совет всенародных человек), но и различных «сиклитов», состоящих из советников «разумных и совершенных во старости мастите_ во среднем веку, тако же предобрых и храбрых и тех и оных в военных и земских вещах по всему искушенных», т. е. специалистов самых различных профилей, без совета которых «ничесоже устроити или мыслити» в государстве не следует.

Форма государственного устройства в виде единой централизованной государственной системы не вызывала у него никаких нареканий и вполне им одобрялась.

Таким образом, князь Андрей Курбский отстаивал форму власти, организованную в виде сословно-представительной монархии, в которой все властные и управленческие полномочия могли бы быть реализованы только на основании надлежащим образом принятых законов.

§ 8. Политическое учение Ивана Тимофеева

Рубеж XVI—XVII вв., получивший название Смутного времени, был тяжелым и тревожным временем для России. Нужды социальной и политической действительности выдвинули ряд

серьезных политических проблем, требующих неотложного разрешения. Особенностью политической мысли этой эпохи является ее рубежное состояние. С одной стороны, она аккумулировала все достояние и политическую квалификацию средних веков, а с другой — уже прогнозировала наступление новой эпохи и иных политических порядков.

Значительные по своему содержанию и политической окраске события вызвали большое публицистическое оживление, выразившееся в появлении многочисленных сказаний, хронографий и повестей, которые отразили подъем национального самосознания и патриотических чувств, возникших в связи с опасностью лишения страны независимости.

Наиболее яркое и полное выражение политические идеи конца XVI — первой четверти XVII в. получили во «Временнике» Ивана Тимофеева (Семенова), который В. О. Ключевский охарактеризовал как политический трактат, обнаруживающий в своем содержании исторические идеи и политические принципы целой эпохи. Действительно, Тимофеев высказался практически по всем острым политическим проблемам современности, сформулировав оригинальные суждения по наиболее значимым политическим сюжетам, сопровождая их к тому же анализом исторической ситуации, при помощи которого он старался раскрыть политическое содержание современных ему событий.

Тимофеев, по-видимому, происходил из мелкопоместной дворянской или даже чиновной среды и всю свою жизнь был связан с государственной службой. Его карьера началась предположительно в середине XVI в., а в 1598 г. он был уже на государственной службе и его подпись значилась под Избирательной грамотой Бориса Годунова. До 1607 г. он находился в Москве, а затем был отправлен правительством Василия Шуйского в Новгород, где прослужил безвыездно десять лет. В оккупированном шведами Новгороде Тимофеев и написал свое единственное произведение — «Временник», цель которого заключалась в извлечении политических уроков из трагических событий Смутного времени. В центре внимания Тимофеева группа политических проблем, связанных с выяснением происхождения власти, ее сущности и в особенности форм ее организации и способов реализации. С разрешением этих тем связано у него и моделирование нравственно-политического облика царствующей персоны. Логическим завершением всех его рассуждений является теория, определяющая правовое положение властвующих и подвластных, и связанные с ней вопросы о социальных и

политических правах подвластных, и в частности их праве на ту или иную форму сопротивления «злонамеренной власти».

Наиболее законным вариантом происхождения власти Тимофееву традиционно представляется наследственное восприемство престола. Однако замещение престола не в наследственном порядке стало реальным фактом. В такой ситуации законным происхождением высшей верховной власти Тимофеев считает волеизъявление всего народа, выраженное в форме общего, «из всех городов собранного народного совета», представляющего «соизволение людей всей земли», которое единственно правомочно поставить «царя всей великой России». Все остальные лица, приобретающие трон, минуя указанный порядок, должны считаться «захватчиками», а не царями.

Это теоретическое положение позволяет мыслителю в дальнейшем произвести классификацию властителей на законных и незаконных. К законным он относит прежде всего наследственных царей, а также царей, избранных установленным порядком; к незаконным — «захватчиков» и «самовенечников», которые сами «наскочили на трон». При этом он везде подчеркивает, что «захватчики» нарушили не только человеческую, но и божественную волю, поэтому насильственный захват царского венца никогда не остается безнаказанным. Так, первого «захватчика» — Бориса Годунова Лжедмитрий «яко козел ногами збод и с престола долу сверг», затем был убит и поруган сам Лжедмитрий, а когда внезапно «и по своему собственному побуждению и без согласия всей земли... поставил себя царем» Василий Шуйский, он уже одним этим действием предрек себе трагический конец, но при этом еще и сильно смутил людей, поскольку самовластие царей рождает, в свою очередь, и самовластие подданных, ввергнувших страну в жесточайшую смуту, едва не принесшую ей гибель.

По мнению Тимофеева, именно вследствие нарушения правил замещения престола страной незаконно и злокозненно правили лица, совершенно не подходящие для царского венца и державного скипетра.

Следует при этом отметить, что Тимофеев высоко оценивал государственный ум Бориса, отмечая, что «он был силен в управлении царством», хотя «от рождения и до смерти не проходил буквенного учения», тем не менее «в земных делах был полон справедливости и благоразумия». Сравнивая его с другими царями, бывшими на Руси, Тимофеев приходит к выводу, что «их разум лишь тень по сравнению с его (Бориса) разумом».

Автор «Временника» утверждает, что в его словах «не слава властолюбцу», а только справедливая оценка способностей Бориса. Главный упрек Тимофеева заключался в обвинении Бориса в самовольном, как он считал, и дерзком захвате высочайшей власти. Он называет Годунова «рабоцарем», полагая, что при родословии последнего «глупо и недостойно» даже мечтать «подняться на такую высоту». Именно в этом смысле он характеризует Бориса Годунова как властолюбца и «наскатателя на царский трон». Шуйского Тимофеев также рассматривает как «самовенчника», поставленного на царство «не по общему от всех городов Руси собранному народному совету, но по своей воле». «Случайно и спешно» он был «поставлен царем великой Руси». «Самовенчник» Василий Шуйский управлял страной «по-мучительски, а не по-царски» и был так непопулярен у народа из-за своих личных качеств («был в плену у скотских страстей»), что вся Россия «волновалась ненавистью к нему», и в результате этого венценосца постигло «бесчестное низвержение».

Лжедмитрия Тимофеев не воспринимает как самостоятельного претендента на русский престол, а только как выразителя божественной воли, наказывающей страну, допустившую к власти Годунова. Для свержения этого «мнимого и временного царствия» и был провиденциально послан Лжедмитрий — «не столько на нас, сколько для того, чтобы поразить страхом властолюбца». «Гришкино» (Лжедмитрия I) венчание на царство Тимофеев рассматривает как незаконное, совершенное при отсутствии благодати, усматривая в действиях самозванца лишь продолжение цепи событий, направленных на незаконный захват трона.

Выборное учреждение верховной власти, по мнению Тимофеева, не просто единоразовое действие, а определенная система организационных мероприятий, предусматривающая порядок образования и реализации высших властных полномочий в стране.

Наилучшей формой государственной власти Тимофеев считает сословно-представительную монархию. В этом отношении он продолжает политическую линию, намеченную Максимом Греком, Ф. Карповым, З. Отенским, И. Пересветовым и А. Курбским, но у него она получила более обстоятельную аргументацию. Тимофеев много и упорно думает о форме организации общественного мнения и его роли в ограничении произвола властителя. Употребляемые им термины «народ»,

«всенародное множество», «народное голосование», «Вселюдский собор» свидетельствуют о желании мыслителя утвердить право широкого сословного представительства. В такой организации власти Тимофеев усматривает не только определенную степень ограничения произвола верховного властителя, но и форму выражения общественного мнения, сплывающего народ и дающего ему силу противостоять беззаконию и несправедливости. Отсутствие представительных форм правления мыслитель воспринимает как свидетельство политической отсталости страны. «Всенародное» участие в политической жизни государства обеспечивает согласие народа и способно действительно предотвращать внутренние и внешние невзгоды. Так, он полагает, что страна избежала бы иноземных вторжений поляков и шведов в том случае, если бы действовал «Вселюдский собор», который мог бы своевременно внести изменения в политику государства.

Наличие такого собрания не исключает необходимости и в более узком правительственном учреждении, состоящем из людей, имеющих специальную квалификацию в делах управления страной и выполняющих роль непосредственных помощников царя. Тимофеев выступил с развернутой аргументацией в пользу профессиональной государственной деятельности. Он осуждал царя Бориса за возвышение людей, не имеющих навыка к ведению государственных дел, становившихся в силу отсутствия у них знаний и практического опыта плохой и подкупной администрацией.

Тимофеев подробно осветил тему «плохих советников» и «злого совета».

В своих теоретических схемах он четко различает такие понятия, как самодержавие и самовластие. Самодержавие (единодержавие) связывается им скорее с формой государственного устройства, а самовластие трактуется как произвольный незаконный способ реализации высших властных полномочий и оценивается как тяжкий грех властителя, законопреступный по своей природе. Причем Тимофеев осуждал как самовластие царей законных, так и «наскочивших на трон».

Особенное внимание Тимофеев уделяет разоблачению тиранического правления Ивана IV, которое, по его мнению, и положило начало развитию порочного и пагубного для страны самовластия.

В опричных мероприятиях он, современник событий, видел «замысел презельной ярости против рабов своих», в результате реализации которого вся страна «зашаталась», а царь так «возненавидел все города земли своей», что «в гневе своем разделил единый народ на две половины, сделав как бы двоеверным... а всякое царство, разделившееся в себе самом, не может устоять».

В этих событиях Тимофеев усматривал первоначальные причины развернувшейся в конечном итоге смуты, поскольку он полагал, что в исступлении ума Иван натравливал одну половину населения на другую, при этом «многих вельмож своего царства, расположенных к нему, перебил, а других прогнал от себя в страны иной веры...». Перестал без всяких к тому оснований доверять своему народу и, напротив, начал проявлять большую склонность к иноземцам, «отдавая себя в их руки», в результате чего «все тайны его были в руках варваров и что они хотели, то с ним и творили... он сам себе был изменником». Сеял повсюду необоснованный страх и трепет своими опричниками, ненавидимыми народом. Опричники, уподобленные «бесовским слугам», несли смерть повсюду, наводя ужас только одним своим видом. Особенно пострадал от опричнины Новгород, который никогда от иноземных врагов не видел такого разорения и поругания, сколько зла и страданий причинил ему поход Ивана IV. В результате город был razoren, а люди перебиты.

Насилие сковало народ, а страх был так велик, что никто не смел выступить в защиту истины. Люди стали рабски послушными, «малодушными, на каждый час изменчивыми»; произошел полный переворот всех нравственных понятий под воздействием страха и насилий: «все честное всячески переменалось на бесчестное, а бесчестное, наоборот, — как раз в несвойственную и противоположную ему ризу оделось». Ужас в равной мере овладел всеми сословиями страны. Тимофеев критикует бояр и высшее духовенство, дворян («лжевоинов») и своекорыстных купцов за их пренебрежение к общегосударственному интересу, за их общественно-политическую пассивность, выразившуюся в овладевшем ими «страшистве» и «бессловесном молчании» в ответ на все злодеяния, обрушившиеся на страну. «Бессловесное молчание» всего народа от мала до велика позволяло совершаться злодеяниям и в дальнейшем.

Употребляя излюбленную в русской публицистике формулу о наказании народа и страны за их же грехи, Тимофеев главными из них считал именно «бессловесное молчание». «За

какие грехи,— спрашивает он,— не бессловесного ли ради молчания наказана земля наша, славе которой многие славные завидовали?... Бог карает людей, когда народ не находит мужества прекратить злодейства».

Тимофеев осуждает соотечественников, которые переносили злодеяства и беззакония «как бы ничего не зная, покрывшись бессловесным молчанием и как немые смотрели на все случившееся». Он в какой-то мере понял, что этот результат связан с чрезмерной сакрализацией царской власти, хотя как средневековый человек не мог полностью освободиться от влияния этих глубоко вошедших в официальную политическую идеологию положений, определяющих царя как наместника бога на земле. Тем не менее, придя к выводу о необходимости хотя бы «вмале» и с осторожностью («в прикровении словес») разоблачать тираническое правление и самого тирана, его осуществляющего, Тимофеев если и не снял, то значительно приоткрыл этот покров сакральности. Так, против всех утвердившихся в политической доктрине принципов, он приходит к мысли о необходимости раскрыть весь «стыд венца» Ивана IV, полагая, что это пойдет на пользу отечеству и в назидание потомкам.

Произвол властей должен вызывать протест со стороны подданных, которые через него реализуют свой гражданский долг. Так, подданные обязаны протестовать против правления царя, охваченного «презельной яростью» и пламенем гнева, способного убивать неповинных и разрушать целые города. Недопустимо, чтобы царский престол занимал (даже по праву наследования) царь, в сердце которого вечно горела бы нетушимая «язва мести», толкавшая его выступать в отношении своих подданных в качестве «миро и рабоубителя».

Злонамеренность власти он усматривает прежде всего в покушении на физическую, правовую и имущественную безопасность личности, а также в формах внесудебной расправы с подданными — в нарушении всего порядка государственной и общественной жизни. Гражданский долг подданных выражается в праве народа на оказание сопротивления подобной власти.

Дьяк обсуждает не только вопрос о необходимости оказания сопротивления злонамеренной власти, но и формах его организации. По-видимому, он не отрицает и тайных мероприятий. Так, умысел на действительное оказание сопротивления царю-злодею, нарушающему законы, он называет «тайномыслием», а его реализацию предполагает осуществлять через посредство создания тайных собраний («таемых вещей совета»). «Тайный

совет» следит за соблюдением «уставов» (законов), не допуская их нарушений ни словом, ни делом. Теоретическим оправданием подобных действий служит иосифлянский тезис о необходимости установления различий между понятием царского сана и персоной, его носящей. Почти дословно следуя за формулировкой Иосифа, Тимофеев повторяет, что царь только «по достоинству власти приближается к Богу», оставаясь по своей природе человеком, и царский сан не пострадает от того, что обуреваемый жесточайшими пороками властитель будет ограничен в своих действиях подданными, а в чрезвычайных случаях — даже убит. Так, дьяк предполагает, что «жестокий» и «презельный» тиран Иван IV был убит: «некоторые говорят, что приближенные раньше времени погасили жизнь грозного царя, чтобы сократить его ярость». Притом тираноубийство не было противно богу, который допустил его, и смерти этого властителя радовались не только свои подданные, но и другие страны, которые также страдали от его злобы.

Такая схема рассуждений представляет все основания для вывода о том, что теория о праве на оказание сопротивления злонамеренному властителю, законопреступному в своей практике реализации власти, была Тимофеевым не только воспринята, но и развита. Намеки Иосифа, продолженные Курбским, были разработаны Тимофеевым, который воспринял идею, расширил ее социальную и политическую базу, ввел новую терминологию для выражения своих взглядов.

Дьяк сосредоточивает свое внимание на правоприменительной практике государства. Он воспринял классификационные принципы законодательства, разработанные в трудах Максима Грека, Зиновия Отенского, Андрея Курбского. В его терминологии часто встречаются такие слова, как «естественный закон» и «уставной закон» (под последним он понимает нормы положительного права). Тимофеев подчеркивает, что естественные законы (иногда он называет их «разумными», понимая их как требования здравого разума) «некасаемы» людьми, поскольку эта категория вечная и неизменная. Видимо, он, как и Курбский, исходит из представления о неизбежности естественно-правовых положений, отражающих вечно справедливое и разумное начало. «Уставные законы», на основании которых организована общественная жизнь, должны соответствовать естественным. К «уставному законодательству» Тимофеев относит все действующее законодательство (начиная с «первых самодержавных царей уставов»).

Тимофеев обращает внимание и на технику обеспечения исполнения «уставных законов», т. е. положительного законодательства. В его правовом понимании понятие преступления традиционно осмысливается как нарушение правды-закона и часто обозначается термином «неправда». Так, предполагаемое убийство царевича Дмитрия он везде характеризует как совершение «неправды». Понимание термина «правда» у него имеет явную тенденцию к расширению юридических границ за счет включения в его содержание нравственных категорий. Проявлениями «неправды» являются все виды нарушения закона, а также безнравственные поступки (с точки зрения религии). В числе похвальных действий Бориса Годунова он называет «бескорыстную любовь к правосудию», пресечение «насилований» и «нелицеприятное искоренение всяческой неправды».

Тимофеев обстоятельно и последовательно проводит мысль о том, что в основу всей государственной практики должен быть положен «законный и нормальный порядок», и прежде всего царский престол должен замещаться «законно» и «святолепно». Нарушение закона в этом главном основании государственной жизни ведет к повсеместному падению уважения ко всем уставам верховной власти. Тимофеев приходит к мысли о небезопасности для государства нарушения законов, предвидя за этим тяжкие последствия для страны и ее народа. Сам верховный глава государства — царь, несомненно, ограничен не только божественными и естественными законами, но и «уставным законодательством».

Особенностью его политических взглядов является не только всесторонняя критика тиранического правления и тех обстоятельств, благодаря которым оно стало возможным, но и определение сущности такого правления как незаконного. Мучительская власть (тираническая), по определению Тимофеева, это власть, прежде всего, законопреступная. Юридический характер такого анализа очевиден.

Подобные взгляды получили распространение приблизительно в этот же период на Западе в так называемых тираноборческих трактатах. Неизвестно, был ли знаком с ними Тимофеев, но знаменательно, что идентичные историко-политические условия вызвали появление однотипных по содержанию идей.

В лучших прогрессивных традициях политической мысли разрешает Тимофеев и проблемы войны и мира. Отмечая похвалой царствование Федора Иоанновича, Тимофеев особо

выделяет мирный курс политики этого царя, когда русская земля «не подвергалась нашествию врагов и пребывала в изобилии и мире со всеми окружающими... при полном мира жительстве воины свои шлемы расковали на орала и мечи на серпы».

С патриотическим чувством приветствует он избрание Михаила Федоровича как исконно русского человека, похвально отмечая также принятый им курс мирной политики.

В ряду произведений, отразивших Смуту, «Временник» Тимофеева занимает ведущее место. Он интересен позицией автора, являвшегося крупным чиновником государства, и теми политическими идеями, которые в нем широко представлены и разработаны на уровне довольно высокой политико-юридической культуры и квалификации. Ему удалось не только сформулировать «политические принципы» (В. О. Ключевский), но и предложить способы их наиболее вероятной реализации. Большая заслуга принадлежит дьяку в истории политических учений также и постановкой вопроса о гражданской ответственности всего народа и его отдельных представителей за судьбы страны и суверенной государственности.

Отдельные намеки, предположения, прогнозы в предшествующей политической теории вылились у Тимофеева в продуманную систему, предусматривающую разнообразные возможности формирования сословно-представительной монархии. Мыслитель не только утверждал необходимость ее установления, но и рассматривал такую форму как единственно правомерную, доказывая, что ее отсутствие грозит стране гибелью.

В политической теории Тимофеева учение о сословно-представительной монархии как форме правления русского государства достигло пика своего развития. Политико-социальная действительность этому активно способствовала, ибо на рубеже веков система сословно-представительных учреждений, возглавляемая Земским собором, явно шла на подъем. Затем постепенно начинают складываться другие экономические и политические условия в стране, подготавливая почву для представлений о «полном самовладстве», т. е. абсолютной монархии.

Глава 10. Политические и правовые учения в Голландии в XVII в.

§ 1. Введение

Голландия — первая страна в Европе, где в ходе длительной национально-освободительной борьбы против господства феодально-монархической Испании (вторая половина XVI — начало XVII в.) к власти пришла буржуазия и была установлена буржуазная республика.

Политическая жизнь молодой буржуазной республики, окруженной европейскими феодальными монархиями (вплоть до победы буржуазной революции в Англии во второй половине XVII в.), протекала под знаком борьбы между сторонниками двух основных партий — республиканской (буржуазно-патрицианской ориентации) и оранжистской (приверженцев правления Оранского дома, представители которого по наследству занимали должность штатгальтера — главы государства).

В религиозной жизни господствующие позиции занимал кальвинизм, сыгравший существенную идеологическую роль в объединении сил и освобождении страны от гнета Испании — оплота тогдашнего католицизма. После победы официальная кальвинистская церковь, пользовавшаяся влиянием не только среди знати, но и у широких масс народа, в тесном союзе с оранжистами выступала против республиканской партии, особенно против ее курса на свободу мысли и духовного творчества, на веротерпимость по отношению к приверженцам различных вероисповеданий и многочисленных религиозных сект.

Борьба против теологии, религиозной догматики и духовного диктата церкви, разработка новых, рациональных и светских воззрений на мир стояли в центре внимания всей прогрессивной европейской философской и политико-правовой мысли рассматриваемой эпохи.

Выдающийся вклад в разработку раннебуржуазной политико-правовой идеологии внесли голландские мыслители **Гуго Гроций** и **Барух Спиноза**.

Для подхода Гроция и Спинозы к вопросам политики, государства и права, как и для других раннебуржуазных идеологов, характерны обращения к идеям естественного права и договорного происхождения государства и обоснование в процессе их рационалистической интерпретации по существу новых буржу-

азных политико-правовых концепций. Существенным аспектом разработки ими теоретических основ светского «юридического мировоззрения» была критика с позиций рационализма и гуманизма средневековых религиозно-схоластических догм, борьба против теологических представлений о природе, человеке, обществе, государстве и праве. Все это определяет то общее, что было характерно для Гроция и Спинозы как прогрессивных раннебуржуазных мыслителей, при всех различиях, которые имеются между их воззрениями.

Политико-правовые учения Гроция и Спинозы, каждая по-своему отражая и защищая итоги буржуазных преобразований в родной Голландии, вместе с тем, не ограничиваясь этим, имели несомненно более богатое идейно-политическое содержание и познавательную ценность. В них содержалось теоретическое обоснование новых рационалистических идей, принципов и концепций, которые соответствовали потребностям той переходной эпохи и обозначали всемирно-историческую перспективу прогрессивного развития и совершенствования социальных и политико-правовых форм человеческой жизни.

§ 2. Учение Гроция о государстве и праве

Гуго Гроций (1583—1645) — выдающийся голландский юрист и политический мыслитель, один из основателей раннебуржуазного учения о государстве и праве, рационалистической доктрины естественного и международного права Нового времени.

Гроций был энциклопедически образованным и плодовитым автором, создавшим более 90 произведений по истории и теории государства и права, проблематике войны и мира, международного, естественного и канонического права, вопросам общей истории, этнографии, античной литературы и культуры. Его основной труд — это фундаментальное произведение «О праве войны и мира. Три книги, в которых объясняются естественное право и право народов, а также принципы публичного права» (1625). Политико-правовые взгляды Гроция изложены и в таких его работах, как трактат «О праве добычи» (его часть под названием «Свободное море, или О праве, принадлежащем голландцам в области торговли с Индией» была опубликована в 1609 г.), «О древности и строе Батавской республики» (1610), «Введение в изучение права Голландии» (1631) и др.

Для Гроция как одного из ранних представителей формирующегося буржуазного «юридического мировоззрения» су-

шествственный интерес представляли как теоретическое обоснование того нового правопонимания, которое соответствовало бы социально-историческим реалиям эпохи перехода от феодализма к капитализму и утверждения буржуазного общества, так и систематическая научная разработка на базе такого правопонимания основных начал, принципов и форм внутригосударственной жизни и международного общения. Стремление к последовательно юридическому рассмотрению проблем общества, государства, внутренней и внешней политики ярко проявляется и в том, что также и проблемы войны и мира (столь жгучие в обстановке Тридцатилетней войны, когда появился в свет основной труд Гроция) ставятся и решаются Гроцием именно в правовой плоскости, с позиций юриспруденции, а не науки о политике.

Обосновывая свой юридический подход к освещаемой тематике, Гроций подчеркивал, что он воздерживается от вопросов, «как предпочтительнее поступать в различных обстоятельствах по соображениям целесообразности, ибо эти вопросы составляют предмет специальной науки — политики, которую Аристотель излагает совершенно особо, не примешивая к ней ничего постороннего; иначе поступает Боден, у которого эта наука сочетается с наукой нашего права. Однако в некоторых местах я упоминаю о том, что полезно, но лишь мимоходом, с тем чтобы провести яснее отличие этого вопроса от вопросов о справедливости».

Таким образом, по Гроцию, предмет юриспруденции — это вопросы права и справедливости, а предмет политической науки — целесообразность и польза.

Для того чтобы придать юриспруденции «научную форму», согласно Гроцию, необходимо тщательно отделить то, «что возникло путем установления, от того, что вытекает из самой природы», ибо в научную форму может быть приведено лишь то, что вытекает из природы вещи и всегда пребывает тождественным самому себе (т.е. естественное право), тогда как то, что возникло путем установления (в частности, установление государства путем договора, волеустановленные формы права — божественное право, государственные законы, право народов), изменчиво во времени, различно в разных местах и, подобно всем остальным единичным вещам, лишено какой-либо научной системы. Поэтому, отмечал Гроций, в юриспруденции следует различать «естественную, неизменную часть» и «то, что имеет своим источником волю».

Подобные устремления Гроция — при всей специфике его позиции, подхода и словаря — по своему теоретико-концептуальному и логическому смыслу созвучны современным поискам именно в системе права отправных научных основ и исходных принципов для систематизации и теоретической разработки законодательства.

В соответствии с таким пониманием предмета юриспруденции существенное значение Гроций придавал предложенному еще Аристотелем делению права на естественное и волеустановленное.

Естественное право при этом определяется им как «предписание здравому разуму». Согласно этому предписанию то или иное действие — в зависимости от его соответствия или противоречия разумной природе человека — признается либо морально позорным, либо морально необходимым. Естественное право, таким образом, выступает в качестве основания и критерия для различения должного (дозволенного) и недолжного (недозволенного) по самой своей природе, а не в силу какого-либо волеустановленного (людьми или богом) предписания (дозволения или запрета).

Естественное право, согласно Гроцию, это и есть «право в собственном смысле слова», и «оно состоит в том, чтобы предоставлять другим то, что им уже принадлежит, и выполнять возложенные на нас по отношению к ним обязанности». Источником этого права в собственном смысле (т.е. естественного права, которое вместе с тем и есть справедливость) является, согласно Гроцию, вовсе не чья-либо выгода, интерес или воля, а сама разумная природа человека как социального существа, которому присуще стремление к общению (общительность), «но не всякая общительность, а именно стремление к спокойному и руководимому собственным разумом общению человека с себе подобными».

В соответствии с этой разумной социальной общительностью человеку присуща способность к знанию и деятельности согласно общим правилам. Такое соблюдение общих правил общения и есть «источник так называемого права в собственном смысле: к нему относятся как воздержание от чужого имущества, так и возвращение полученной чужой вещи и возмещение извлеченной из нее выгоды, обязанность соблюдения обещаний, возмещение ущерба, причиненного по нашей вине, а также воздаяние людям заслуженного наказания».

Характеризуя естественное право как право в собственном, тесном смысле слова, Гроций отмечает, что право в более широком смысле (т. е. формы волеустановленного права) являются правом в конечном счете постольку, поскольку не противоречат разумной человеческой природе и естественному праву. «Сказанное нами, — пишет Гроций, — в известной мере сохраняет силу далее в том случае, если допустить — чего, однако же, нельзя сделать, не совершая тягчайшего преступления, — что Бога нет или что он не печется о делах человеческих».

Самая справедливость (т. е. естественно-правовой характер) воспрещений и предписаний божественного права зависит, по существу, от их соответствия положениям естественного права. «Ведь так как естественное право, — подчеркивал Гроций, — вечно и незыблемо, то Бог, которому чужда неправда, не мог предписать чего-либо, противного этому праву». Таким образом, сам бог, согласно концепции Гроция, законодательствует в соответствии с принципом естественно-правовой справедливости. Естественное право «столь незыблемо, что не может быть изменено даже самим Богом. Хотя Божественное всемогущество и безмерно, тем не менее можно назвать и нечто такое, на что оно не распространяетсяTM. Действительно, подобно тому как Бог не может сделать, чтобы дважды два не равнялось четырем, так точно он не может зло по внутреннему смыслу обратить в добро».

На основе своей концепции естественного права (и соответствующего ему волеустановленного права) Гроций стремился создать такую нормативно значимую, аксиоматическую систему юриспруденции, общие начала и положения которой можно было бы легко применить к конкретным реальным ситуациям внутри отдельных государств и к отношениям между государствами.

Возражая против представлений о том, что справедливость — это лишь польза сильных, что право создается силой, что именно страх побудил людей изобрести право, чтобы избежать насилия и т. д., Гроций в своей договорной концепции стремился показать, что происхождение государства и внутригосударственного права (законов) является логически неизбежным следствием бытия естественного права. «Так как, — писал он, — соблюдение договоров предписывается естественным правом (ибо ведь было необходимо, чтобы между людьми существовал какой-нибудь порядок взаимных обязательств, иного же способа, более согласного с природой, невозможно изобрести), то из этого источника проистекли внутригосударственные права. Ибо те, которые

вступили в какое-нибудь сообщество или подчинялись одному либо многим, тем самым или дали словесное обещание, или же должно предположить, что в силу природы самой сделки они молчаливо обязались последовать тому, что постановит большинство членов сообщества или же те, кому была вручена власть».

В ходе критики утилитаристского тезиса Карнеада о том, что «польза есть как бы мать правды и справедливости», Гроций подчеркивал, что «мать естественного права есть сама природа человека, которая побуждала бы его стремиться ко взаимному общению, даже если бы мы не нуждались ни в чем; матерью же внутригосударственного права является самое обязательство, принятое по взаимному соглашению; а так как последнее получает свою силу от естественного права, то природа может слыть как бы прародительницей внутригосударственного права».

Из трактовки Гроцием проблем возникновения внутригосударственного права, перехода от «естественного состояния» к «гражданскому обществу» и государству следует, что в сфере политики к правовому принципу справедливости присоединяется политический принцип пользы (и целесообразности). При этом в качестве исходной и определяющей причины возникновения и бытия политических явлений (государства и государственных законов) выступает естественное право (и справедливость), а польза и целесообразность — лишь как повод.

По существу, такова же и логика происхождения международного права, которое как форму волеустановленного права Гроций в работе «О праве войны и мира» (расходясь в этом вопросе с римскими юристами, многими античными и средневековыми авторами) отличает от права естественного. Подобно тому как законы любого государства преследуют его особую пользу, так и известные права, возникающие путем взаимного соглашения между всеми государствами или большинством государств, возникают в интересах обширной совокупности всех таких сообществ, а не каждого сообщества (государства) в отдельности. Это право и является, по Гроцию, правом народов, «которое получает обязательную силу волею всех народов или многих из них».

Проблема соотношения права и силы — это в концепции Гроция прежде всего проблема связи естественного права (т. е. права в собственном, тесном смысле слова) с проистекающими из него волеустановленными формами права, образованными

путем добровольного соглашения гражданскими властями и государственными институтами. И в этом смысле сила в принципе трактуется Гроцием в качестве средства практической реализации требований естественного права во внутригосударственной жизни и в международном общении.

Положение о том, что люди принуждаются своего рода силой к соблюдению справедливости, подчеркивает он, «относится только к тем установлениям и законам, которые должны способствовать осуществлению права на деле; так что многие сами по себе слабые, желая избегнуть угнетения со стороны более сильных, чем они, объединяются для установления и соблюдения общими силами правосудия, чтобы, не будучи в состоянии порознь равняться силами с могущественными, одолеть их сообща». Только в таком смысле, подчеркивал Гроций, можно признать правильным изречением: «право есть воля сильнейшего».

Однако этот тезис, восходящий к древнегреческим софистам (Фрасимаху, Калликлу и др.), в трактовке Гроция имеет в виду не создание права, а его практическую реализацию, внешними средствами чего и выступают волеустановленные людьми учреждения и требования (государство, законы и т.д.). В этой связи Гроций высоко оценивал законодательную деятельность Солона, соединившего «силу и право», поскольку «право не получает своего внешнего осуществления, если оно лишено силы для проведения в жизнь».

Присущая человеческой природе разумная общительность (представленная в естественном праве), а также проистекающее из требований естественного права сочетание в волеустановленных формах права справедливости и пользы (права и силы) находит свое необходимое выражение в государстве, которое в учении Гроция как бы дедуктивным путем выводится в качестве следствия из начал естественного права. «Государство же, — подчеркивал Гроций, — есть совершенный союз свободных людей, заключенный ради соблюдения права и общей пользы».

Такое определение государства, находящееся под заметным влиянием идей Аристотеля (государство как высшая и совершенная форма общения свободных людей) и Цицерона (государство как правовое общение и форма защиты общей пользы), вместе с тем выражает концепцию договорного происхождения государства.

Догосударственная стадия жизни людей характеризуется Гроцием как «естественное состояние». В этом состоянии отсут-

ствовала частная собственность, люди пребывали в «великой простоте», находились между собой «в некоей чрезвычайной взаимной приязни» и пользовались «общностью имущества». Постепенно люди стали заниматься различными искусствами и ремеслами, вести более изысканный образ жизни, появились и развились человеческие пороки, произошел переход от первобытной общности имущества к распределению сперва движимых, а затем и недвижимых вещей. В отношениях между людьми ослабли справедливость и взаимная приязнь, «вследствие чего ни в труде, ни в потреблении плодов не сохранилось должного равенства». В процессе такого развития появилась частная собственность, происхождение которой Гроций также связывал с «неким соглашением, или выраженным явно, как путем раздела, или молчаливо предполагаемым, как путем завладения. Как только общность имущества опустылела, но не был произведен еще раздел, надо полагать, что все согласились в том, чтобы каждый получил в собственность то, чем успел завладеть».

В целом как внутренняя логика осуществления естественного права, так и внешне-событийная сторона развития естественного состояния привели к тому, что «люди объединились в государство», причем «не по божественному повелению, но добровольно, убедившись на опыте в бессилии отдельных рассеянных семейств против насилия, откуда ведет свое происхождение гражданская власть». Государство, следовательно, является, по Гроцию, чисто человеческим установлением, хотя оно и было потом одобрено богом как благодетельное для человечества.

По своему социальному смыслу государство в трактовке Гроция выступает как соглашение большинства против меньшинства, как союз слабых и угнетенных против сильных и могущественных, а не как «заговор богачей» (Т. Мор) против бедных и слабых.

Сущность верховной власти состоит, по Гроцию, в том, что это — власть, действия которой не подчинены никакой другой власти и не могут быть отменены по усмотрению чужой власти. Под верховной властью, таким образом, имеется в виду суверенная власть. Общим носителем верховной власти (т. е. суверенитета) является государство в целом (как «совершенный союз»), носителем же власти в собственном смысле может быть одно или несколько лиц — сообразно законам и нравам того или иного народа. «Народы, подпавшие под господство другого народа, [†]- е. потерявшие свой суверенитет,— это, по оценке Гроция,—

не государства сами по себе в современном смысле слова, но лишь подчиненные члены объемлющего их государства». Суверенитет, следовательно, составляет отличительный признак государства вообще.

Рассматривая классификацию форм правления, данную различными авторами (Аристотелем, Цицероном, Сенекой и др.), Гроций упоминает царскую (единодержавную) власть, власть знатнейших вельмож, свободную гражданскую общину, демократическую республику и т. д. Форма правления, по его оценке, не имеет существенного значения: «народ может избрать любой образ правления, ибо тот или иной правопорядок следует оценивать не с точки зрения преимуществ его формы, о чем суждения людей весьма расходятся, но с точки зрения осуществления в нем воли людей». Вместе с тем очевидны как его отрицательное отношение к тирании (которое основано на насилии и где отсутствует правопорядок), так и предпочтение, отдаваемое единоличной и аристократической формам правления. Хотя по своим политическим убеждениям он был аристократически ориентированным буржуазным мыслителем и сторонником правления представителей торгово-промышленной верхушки голландского общества, однако он не отвергал и демократическую форму правления.

Не отрицая саму возможность суверенитета народа (принадлежности ему верховной власти), Гроций вместе с тем приложил много усилий для опровержения мнения, будто «верховная власть всюду и без изъятия принадлежит народу, так что государей, которые злоупотребляют своей властью, следует низлагать и карать».

Специальное внимание Гроций уделяет вопросу о праве подданных сопротивляться верховной власти или подчиненным органам, действующим по уполномочию верховной власти. В целом он считал, что собственные права и свободы подданных (во всяком случае те из них, которые связаны с действиями по сопротивлению властям) прекращаются с заключением соглашения об учреждении государства и гражданской власти. При этом праву подданных на сопротивление властям он противопоставляет «закон о непротивлении», отступления от которого допустимы лишь в случае крайней необходимости и при условии, если вооруженное сопротивление подданных насилию начальствующих лиц не причинит величайшего потрясения государству или не приведет к гибели многих неповинных.

Политико-правовое учение Гроция как во внутригосударственных, так и в международных отношениях нацелено на утверждение правовых начал и достижение мира. Вслед за Тацитом Гроций считал, что «на самом деле наибольшую важность представляет вопрос о том, что предпочтительнее — свобода или мир». И, судя по позиции Гроция, несомненное предпочтение при конфликте этих ценностей он отдает миру. Показательна в этой связи и его ссылка на выразительное суждение Фавония о том, что «гражданская война хуже незаконного правления».

Обосновывая необходимость правового оформления и регулирования международных отношений, и прежде всего проблем войны и мира, Гроций критиковал распространенное мнение, что война совершенно несовместима с правом. «Невозможно, — подчеркивал он, — не только согласиться с измышлениями некоторых, будто во время войны прекращаются все права, но и даже не следует ни начинать войну, ни продолжать начатую войну иначе, как соблюдая границы права и добросовестности».

Война определяется им как «состояние борьбы силою как таковое». Это общее понятие, по его словам, охватывает как войны частные (между частными лицами), так и публичные (войны, которые ведутся органами гражданской власти); выделяет Гроций и «смешанную войну», в которой сочетаются элементы двух первых типов войн.

Война как таковая, согласно Гроцию, не противоречит естественному праву: «по природе каждый является защитником своего права, для чего нам и даны руки». Не запрещена война также божественными законами и правом народов. Но это вовсе не означает, что все войны справедливы. Различая войны справедливые и несправедливые, Гроций в духе своего юридического подхода к данной проблематике подчеркивал, что «справедливой причиной начала войны может быть не что иное, как правонарушение». К справедливым он, в частности, относил войны оборонительные, войны для сохранения целостности государства, защиты имущества.

Несправедливые войны (войны захватнические, войны в целях овладения чужим имуществом, покорения других народов) представляют собой противоправное состояние (нарушение требований естественного права, божественных законов, положений права народов). Зачинщики несправедливой войны, подчеркивал Гроций, «обязаны к возмещению за содеянное их силами или по их совету». Они ответственны за все то, чем сопровождается война, и за ее последствия.

не государства сами по себе в современном смысле слова, но лишь подчиненные члены объемлющего их государства». Суверенитет, следовательно, составляет отличительный признак государства вообще.

Рассматривая классификацию форм правления, данную различными авторами (Аристотелем, Цицероном, Сенекой и др.), Гроций упоминает царскую (единодержавную) власть, власть знатнейших вельмож, свободную гражданскую общину, демократическую республику и т. д. Форма правления, по его оценке, не имеет существенного значения: «народ может избрать любой образ правления, ибо тот или иной правопорядок следует оценивать не с точки зрения преимуществ его формы, о чем суждения людей весьма расходятся, но с точки зрения осуществления в нем воли людей». Вместе с тем очевидны как его отрицательное отношение к тирании (которое основано на насилии и где отсутствует правопорядок), так и предпочтение, отдаваемое единоличной и аристократической формам правления. Хотя по своим политическим убеждениям он был аристократически ориентированным буржуазным мыслителем и сторонником правления представителей торгово-промышленной верхушки голландского общества, однако он не отвергал и демократическую форму правления.

Не отрицая саму возможность суверенитета народа (принадлежности ему верховной власти), Гроций вместе с тем приложил много усилий для опровержения мнения, будто «верховная власть всюду и без изъятия принадлежит народу, так что государей, которые злоупотребляют своей властью, следует низлагать и карать».

Специальное внимание Гроций уделяет вопросу о праве подданных сопротивляться верховной власти или подчиненным органам, действующим по уполномочию верховной власти. В целом он считал, что собственные права и свободы подданных (во всяком случае те из них, которые связаны с действиями по сопротивлению властям) прекращаются с заключением соглашения об учреждении государства и гражданской власти. При этом праву подданных на сопротивление властям он противопоставляет «закон о непротивлении», отступления от которого допустимы лишь в случае крайней необходимости и при условии, если вооруженное сопротивление подданных насилию начальствующих лиц не причинит величайшего потрясения государству или не приведет к гибели многих невинных.

Политико-правовое учение Гроция как во внутригосударственных, так и в международных отношениях нацелено на утверждение правовых начал и достижение мира. Вслед за Тацитом Гроций считал, что «на самом деле наибольшую важность представляет вопрос о том, что предпочтительнее — свобода или мир». И, судя по позиции Гроция, несомненное предпочтение при конфликте этих ценностей он отдаст миру. Показательна в этой связи и его ссылка на выразительное суждение Фавония о том, что «гражданская война хуже незаконного правления».

Обосновывая необходимость правового оформления и регулирования международных отношений, и прежде всего проблем войны и мира, Гроций критиковал распространенное мнение, что война совершенно несовместима с правом. «Невозможно, — подчеркивал он, — не только согласиться с измышлениями некоторых, будто во время войны прекращаются все права, но и даже не следует ни начинать войну, ни продолжать начатую войну иначе, как соблюдая границы права и добросовестности».

Война определяется им как «состояние борьбы силою как таковое». Это общее понятие, по его словам, охватывает как войны частные (между частными лицами), так и публичные (войны, которые ведутся органами гражданской власти); выделяет Гроций и «смешанную войну», в которой сочетаются элементы двух первых типов войн.

Война как таковая, согласно Гроцию, не противоречит естественному праву: «по природе каждый является защитником своего права, для чего нам и даны руки». Не запрещена война также божественными законами и правом народов. Но это вовсе не означает, что все войны справедливы. Различая войны справедливые и несправедливые, Гроций в духе своего юридического подхода к данной проблематике подчеркивал, что «справедливой причиной начала войны может быть не что иное, как правонарушение». К справедливым он, в частности, относил войны оборонительные, войны для сохранения целостности государства, защиты имущества.

Несправедливые войны (войны захватнические, войны в целях овладения чужим имуществом, покорения других народов) представляют собой противоправное состояние (нарушение требований естественного права, божественных законов, положений права народов). Зачинщики несправедливой войны, подчеркивал Гроций, «обязаны к возмещению за содеянное их силами или по их совету». Они ответственны за все то, чем сопровождается война, и за ее последствия.

В целом для всего учения Гроция о войне и мире весьма характерен миротворческий пафос Показательны в этой связи и его суждения о том, что «войны ведутся ради заключения мира» и что мир является «конечной целью войны».

Учение Гроция о праве войны и мира было ориентировано на формирование нового типа мирового сообщества, основанного на рационально-правовых принципах равенства, сотрудничества и взаимности в отношениях между всеми людьми, народами и государствами, на идее единого международного правопорядка, добровольно устанавливаемого и последовательно соблюдаемого суверенными государствами.

Огромный вклад Гроция в разработку новой светской доктрины права международного общения дало основание для именованя его «отцом международного права».

Существенное влияние на последующее развитие политико-правовой мысли и формирование теоретических основ нового светского «юридического мировоззрения» оказало учение Гроция о естественном и внутригосударственном праве, о договорном происхождении государства и волеустановленных форм права.

§ 3. Политическое и правовое учение Спинозы

Новый рационалистический подход к проблемам общества, государства и права получил свое дальнейшее развитие в творчестве великого голландского философа и политического мыслителя Баруха (Бенедикта) Спинозы (1632—1677).

Его политико-правовые взгляды изложены в «Богословско-политическом трактате» (1670), «Этике, доказанной геометрическим методом» (1675) и «Политическом трактате» (1677).

единственно подходящим, адекватным способом рационального познания природы, где все совершается по необходимости, является, согласно Спинозе, дедуктивно-аксиоматический математический («геометрический») метод. Правда, при рассмотрении проблем государства и права он стремился в определенной мере учесть специфику данной предметной области познания. Так, он делил все «постижимые вещи» на те, что «законно доказываются», и те, которые принимаются на основе «моральной достоверности», хотя они «никак не могут быть доказаны». В этой связи он отмечал, что, например, теоремы Эвклида всеми постигаются и без доказательств, а затем и доказываются, а «права, постановления и нравы я зову постижимыми и ясными, хотя они не могут быть доказаны математически».

Законы природы он характеризовал как «решения Бога, открытые естественным светом», т. е. раскрытые человеческим разумом, а не данные в божественном откровения. Вместе с тем законы и правила природы, по которым извечно все происходит, это «сила и могущество действия» самой природы.

На таком понимании законов природы строится и трактовка Спинозой естественного права, поскольку человек — это частичка природы и на него, как и на всю остальную природу, распространяются все естественные закономерности и необходимости. «Итак, — писал Спиноза, — под правом природы я понимаю законы или правила, согласно которым все совершается, т. е. самую мощь природы. И потому естественное право всей природы и, следовательно, каждого индивида простирается столь далеко, сколь далеко простирается их мощь».

Естественное право запрещает только то, чего никто не желает и чего никто не может. По природе и по естественному праву люди — враги, и их естественно-правовые взаимоотношения в оценке Спинозы по существу совпадают с гоббсовской трактовкой «войны всех против всех» в естественном состоянии, где «человек человеку — волк».

В естественном состоянии, согласно Спинозе, все (люди и другие природные существа, умные и глупые, сильные и слабые) равны в том смысле, что все они одинаково, по одному и тому же основанию имеют право на все по своему произволу и желанию, хотя реальное содержание и объем этих естественных прав разных людей (и других естественных существ) различны и зависят от размера их фактической мощи (умственной и физической).

В этой постоянной борьбе отдельных сил-прав «высший закон природы» состоит в стремлении каждого к самосохранению, к тому, чтобы «остаться в своем состоянии, и притом не считаясь ни с чем другим, а только с собой».

Однако в естественном состоянии, где отсутствует какое-либо общее для всех право, самосохранение людей, достижение ими своих желаний и безопасного существования не могут быть обеспечены. Вместе с тем сама природа и естественная необходимость *показывают* и диктуют людям способ и путь выхода из тупика естественного состояния и перехода посредством общего договора в состояние гражданское (т. а к обществу и государству, которые в учении Спинозы не различаются), согласуемое с неистребимыми требованиями природы и естественного права каждого. «Всеобщий закон человеческой природы, — утверждал

Спиноза, — таков, что никто не пренебрегает чем-либо, *что* он считает за благо, разве только в надежде на большее благо или из-за страха перед большим вредом, и не переносит какого-либо зла, кроме как во избежание большего или в надежде на большее благо. Это значит, что каждый изберет из двух благ то, которое он сам считает большим, и из двух зол то, которое кажется ему меньшим». Этот закон, по оценке Спинозы, относится к *числу* вечных истин, он прочно начертан в человеческой природе, и его знают все.

Ошибка прежних учений о политике, по оценке Спинозы, состояла в том, что их авторы при освещении человеческой природы брали людей не такими, каковы они суть, а какими они хотели бы их видеть. Поэтому им не удалось создать теорию политики, которая нашла бы практическое приращение: «их политика может сойти за химеру или осуществиться в Утопии или в том золотом веке поэтов, где она менее всего необходима».

Для его реалистически ориентированной теории политики, государства и права весьма характерно, что он отвергал разного рода идеальные и утопические проекты организации государства на разумных началах и считал, что предшествующий опыт уже показал «все виды государств» и средства управления, необходимые для согласной жизни людей и сдерживания их в определенных границах. В этой связи он подчеркивал невозможность «силою мышления добиться в этой области чего-нибудь такого, что, не идя вразрез с *опытом или практикой*, не было бы, однако, до сих пор испытано и испробовано».

Ссылаясь на опыт, Спиноза отмечал, что все люди (как варвары, так и цивилизованные) повсюду находятся в общении и живут в определенном гражданском состоянии. Отсюда, заключает он, «ясно, что причин и естественных основ государства следует искать не в указаниях разума (*ratio*), *но* выводить из общей природы или строя людей».

Требования разума, рассуждал он, имеют в виду истинную пользу людей, и никто не сомневается, что жить по этим требованиям полезнее, чем по естественному праву. Но чтобы перейти к жизни по законам разума, т. е. к жизни в мире, безопасности и вообще *наилучшим образом*, люди должны были договориться об этом. «Итак, — писал Спиноза, — этим способом общество может быть создано без всякого противоречия с естественным правом, а всякий договор может быть соблюдаем всегда с величайшей верностью, если, конечно, каждый перенесет на общество всю мощь, какую он имеет; оно, стало быть, одно

будет иметь высшее естественное право на все, т. е. высшее господство, которому каждый будет обязан повиноваться или добровольно, или под страхом высшего наказания».

Отличительный признак гражданского состояния — наличие верховной власти (*impetium*), совокупное тело которой и есть, согласно Спинозе, государство (*civitas*). Под верховной властью (и верховным правом, поскольку право — это сила, мощь, власть) при этом, по существу, имеется в виду суверенитет государства.

Важная особенность спинозовской договорной теории государства состоит в том, что «естественное право каждого в гражданском состоянии не прекращается», поскольку как в естественном, так и в гражданском состояниях человек действует по законам своей природы, сообразуется со своей пользой, побуждается страхом или надеждой. Главное различие между этими двумя состояниями заключается в том, что в гражданском состоянии имеется договорно установленное высшее (суверенное) естественное право государства, т. е. здесь появляется общее для всех право и *общий* уклад, общий гарант и защитник безопасности, и все боятся одного и того же — верховной (суверенной) власти.

Верховная власть является тем общим духом государства, которым все должны руководствоваться. Только она имеет право решать, что есть добро и что зло, что хорошо, что дурно, *что справедливо, что несправедливо, что следует делать и от чего надо воздерживаться* каждому в отдельности и всем вместе. В ведении верховной власти находятся издание, толкование и отмена законов, вопросы правосудия и прочие государственные дела, избрание должностных лиц, право войны и мира и т. д.

Верховная власть, согласно Спинозе, «не связывается никаким законом, но все должны ей во всем повиноваться»; все «обязаны безусловно исполнять все приказания верховной власти, хотя бы она повелевала исполнять величайшую нелепость».

Последоговорное право гражданина, именуемое Спинозой «частным гражданским правом», он характеризует как «свободу каждого сохранять себя в своем состоянии, определяемую указами верховной власти к защищаемую только ее авторитетом». Это гражданское право — часть общего права; и то и другое право, как и вообще всякое право (кроме божественного, т. е. богооткровенного, права) в естественном и гражданском состояниях, являются по своей субстанции правом естественным, правом-силой. Частное гражданское право, следовательно,

есть разрешенные в условиях гражданского состояния естественные права индивида, т. е. дозволенная верховной властью часть естественных прав.

Осуществление же гражданином всех остальных (не дозволенных государством) естественных прав представляет собой преступление.

В этой связи Спиноза касается и задач правосудия, которое, в соответствии с требованием общего права не вредить друг другу, определяется им как твердость в воздаянии каждому того, что ему следует на основании гражданского права.

Обосновывая приказной характер отношения государства к подданным, Спиноза вместе с тем возражает против возможных обвинений его в том, что он превращает подданных в рабов: раб подчиняется приказаниям господина, имеющего в виду свою пользу, а подданный по приказанию верховной власти делает то, что полезно обществу, а следовательно, и ему.

Мера свободы индивида или государства определяется, по Спинозе, не пределами дозволенного им своеволия, а степенью их разумности, поскольку свобода возможна лишь на основе и в границах познанности естественных потребностей. «Воля и разум — одно и то же», — подчеркивал Спиноза. И только разумная воля, согласно этой концепции, является свободной. В соответствии с таким пониманием свободы Спиноза отмечал, что наиболее *свободно то* государство, законы которого основаны на здравом рассудке; в таком государстве каждый, если он этого хочет, может быть свободным, т. е., не кривя душой, жить по указанию разума. Человек свободен лишь постольку, поскольку он руководствуется разумом, так как в этом случае он действует со знанием тех причин, которые необходимо определяют его действия. «Ибо, — заключает Спиноза, — свобода не уничтожает необходимости действия, но предполагает».

Проблема свободы рассматривается Спинозой по преимуществу в этической, а не в публично-политической плоскости. Примечательно в этой связи его утверждение о том, что «свобода или твердость души есть частная добродетель, добродетель же государства — безопасность».

Вместе с тем у Спинозы имеются суждения и о том, что конечная цель государства — освободить каждого от страха, обеспечить его безопасность и возможность наилучшим образом удерживать свое естественное право на существование и деятельность без вреда себе и другим. «Следовательно, — заключал он, — цель государства в действительности есть свобода».

При рассмотрении вопроса о пределах полномочий государства в его взаимоотношениях с подданными Спиноза отмечает, что высказанное им положение о полном переносе естественных прав каждого на верховную власть и ее праве на все, хотя отчасти и согласуется с действительностью, но «во многом неизбежно остается чисто теоретическим», ибо невозможно перенести на другого всю свою мощь (свое право), не перестав быть человеком, И никогда не будет существовать такая верховная власть, которая могла бы делать все так, как хочет, не считаясь с законами человеческой природы. «Посему должно допустить, — подчеркивал он, — что каждый сохраняет при себе из своего права многое, зависящее, таким образом, только от его решения, но ни от чьего другого».

Пределы мощи и права государства определяются Спинозой следующим образом. Во-первых, такой предел обусловлен тем, что сила (и право) государства состоит не в возможностях творить произвол и насилие, а в осуществлении того, что здравый разум считает полезным для всех людей, ибо именно «то государство будет наиболее мощным и наиболее своеправным, которое зиждется на разуме и направляется им». Здесь, таким образом, пределы власти (и, следовательно, начало сферы независимости подданных) определяются самой природой права и мощи государства, разумно понятой необходимостью; государство свободно в пределах необходимости, присущей его природе

Когда же государство делает что-нибудь вразрез с велением разума, то оно «грешит» против своей природы, изменяет себе и в этом смысле совершает преступление. Но это — преступление не по праву гражданскому, а по праву естественному, поскольку речь идет о тех правилах, которые государство обязано хранить ради самого себя. Государство не подчинено гражданскому праву и, следовательно, не может совершить преступление по этому праву. Но поскольку государство, чтобы быть своеправным, «обязано сохранять причины уважения и страха», то оно не должно «открыто нарушать и презирать им же самим изданные законы».

Во-вторых, предел права государства обусловлен природой самих подданных, которые лишь в той мере признают это право государства, в какой они боятся его угроз или любят гражданское состояние. «Отсюда, — заключает Спиноза, — следует, что все то, к выполнению чего никто не может быть побужден ни наградами, ни угрозами, не относится к праву государства». Так, вне сферы права государства (т. е. вне государственного вмеша-

тельства в жизнь и дела людей) находятся способность суждения, истинное познание бога и любовь к нему, вопросы взаимной любви и ненависти людей, право человека не свидетельствовать против себя, не убивать своих родителей, его право на попытку избежать смерти и т. д. Речь, по существу, идет о тех естественных правах человека, которые, согласно Спинозе, вообще не могут быть (а не то что не должны быть) отчуждены от индивида в пользу государства.

В-третьих, «к праву государства менее относится то, на что негодует большинство». Поскольку «право государства определяется мощью народа», постольку надо считаться с мнением народа, чтобы не дать повод к заговору с его стороны. Предел власти государства в данном случае ставится, говоря современным языком, необходимостью учета общественного мнения.

Спиноза в принципе отвергал право подданных (по гражданскому праву) на сопротивление властям, изменение, толкование или нарушение этих учредительных (конституирующих государство) договоров и законов. Нарушение же их властями ведет к тому, что общий страх большинства граждан превращается в Негодование против властей, «разрушается государство и прекращается договор, защищаемый поэтому не по гражданскому праву, а по праву войны». Иначе говоря, для подобной ситуации нарушения государственными властями условий договора Спиноза признает естественное право народа на восстание.

Спиноза был защитником свободы совести и веротерпимости.

При рассмотрении взаимоотношений государства и религии Спиноза подчеркивает, что верховной власти как по божественному, так и по естественному праву принадлежит «верховное право постановлять относительно религии все, что бы она ни порешила, и все обязаны повиноваться ее решениям и приказам относительно религии».

Большое внимание в политико-правовом учении Спинозы уделено проблеме форм государства, которую он освещает под углом зрения наилучшего состояния различных форм верховной власти, т. е. степени обеспечения в них цели гражданского состояния — мира и безопасности жизни. В зависимости от степени реализации этой цели различные государства (различные по форме или различно устроенные внутри одной и той же формы) в разной мере обладают «абсолютным правом государства*».

Спиноза выделяет и освещает три формы государства (верховой власти)— монархию, аристократию и демократию.

Критически упоминаемая им тирания в числе форм государства не фигурирует. Отвергает он и всякую иную верховную власть, установленную путем завоевания и порабощения народа. Под верховной властью, отмечал он, «я понимаю ту, которая устанавливается свободным народом, а не ту, которая приобретается над народом по праву войны».

При своих явных симпатиях к демократическому государству Спиноза с учетом политических реалий своей эпохи признает приемлемость и некоторые достоинства и таких форм (при их надлежащем устройстве), как монархия и аристократия.

При освещении монархии Спиноза отмечает, что один человек не может обладать высшим правом и всей мощью государства, поэтому монарх вверяет свое и общее благополучие разного рода советникам и приближенным, так что в действительности монархическая форма верховной власти оказывается аристократической, но не явной, а скрытой, а потому наилучшей. Придавая большое значение наличию в монархии многочисленного совета, избираемого из всех слоев и родов граждан на несколько лет самим государем, Спиноза подчеркивает, что первейшая обязанность этого совета — защита основных законов государства, подача царю рекомендаций о текущих делах, вытекающих из требований общего блага. Специально подчеркивается необходимость включения в этот совет знатоков права. Для отправления правосудия должен быть организован особый совет, причем его приговоры подлежат утверждению большого совета.

Аристократическая форма верховной власти, при которой власть находится у определенного числа выбранных лиц (патрициев), по оценке Спинозы, предпочтительнее монархии, поскольку она в большей мере обладает абсолютным правом государства и по этой причине более приспособлена к сохранению свободы. При этой форме государства необходимо, чтобы правящих (патрициев) было много. Число патрициев должно относиться к численности народа примерно как один к пятидесяти.

В условиях аристократии народ не имеет никакого голоса, но поскольку он внушает страх власть имущим, то «сохраняет за собой некоторую свободу, которая хотя и не имеет прямой опоры в законе, однако молчаливо отстаивается им и оставляется за собою».

Свое предпочтение Спиноза отдает федеративной форме аристократической республики, в которой верховная власть

сосредоточена во многих городах и, следовательно, в этом случае делится между городами—членами федерации.

Как «всецело абсолютная форма верховной власти» характеризуется Спинозой демократия. Отличие демократии от аристократии, согласно Спинозе, состоит в следующем: если в аристократии правители (т.е. патриции) избираются **советом** (тоже патрициями), то в демократии правители определяются самим законом. Так что может случиться, отмечает Спиноза, **что** верховный совет в аристократии будет многочисленнее, чем верховный совет в демократии, если последней закон, определяющий круг правителей, будет содержать много ограничений (возрастных, имущественных и иных цензов).

Правящие в демократии, таким образом, не выбираются (ни узким кругом правителей-выборщиков, как в аристократии, ни народом в целом), но признаются таковыми и призываются к управлению государством прямо основным законом этой формы правления, изначально установленным народом.

Наиболее широкой в трактовке Спинозы является та **форма** демократии, «где все без исключения подчинены одним только отечественным законам и, кроме того, своеправны (*sui juris*) и живут безупречно, обладают правом голоса в верховном совете и правом поступления на государственную службу». Это, согласно пояснениям Спинозы, означает, что из числа лиц, допускаемых законом к управлению государством такой формы, исключаются иностранцы, женщины, рабы, дети и несовершеннолетние, а также те, кто подвергся бесчестью (вследствие преступления или позорного образа жизни).

Демократическое государство, по оценке Спинозы, «наиболее естественно и наиболее приближается к свободе, которую природа предоставляет каждому, ибо в нем каждый переносит свое естественное право не на другого, лишив себя на будущее права голоса, но на большую часть всего общества, единицу которого он составляет». Поэтому все в демократии, как прежде в естественном состоянии, пребывают равными.

При освещении проблем межгосударственных отношений Спиноза отмечает, что государства в своих взаимоотношениях находятся в естественном состоянии и «два государства — по природе враги». Право войны, таким образом, принадлежит каждому государству в отдельности, право же мира — это право по меньшей мере двух государств, именуемых союзными. «Война, — подчеркивал Спиноза, — должна вестись только в целях мира, дабы по ее окончании не было нужды в применении

оружия». Однако поскольку собственное благоденствие есть наивысший закон всякого государства, оно, руководствуясь боязнью вреда или надеждой на выгоду, может как заключить союз, так и с полным правом нарушить его, если это диктуется пользой государства в изменившихся условиях.

Спиноза выступает за взаимопомощь государств и отмечает, что вместе они имеют больше права, чем каждое из них в отдельности. «Чем больше государств заключает вместе мир, — писал Спиноза, — тем менее страха внушает каждое в отдельности всем другим, или тем менее власти у каждого начать войну, но тем более оно обязано блюсти условия мира, т. е. тем менее оно своеправно, но тем более обязано приспособляться к общей воле союзных государств».

В историю политической и правовой мысли Спиноза вошел как прогрессивный мыслитель-гуманист, критик теологических политико-правовых идей, один из творцов светской доктрины государства и права.

Глава 11. Политические и правовые учения в Англии в XVII в.

§ 1. Основные направления английской политической и правовой мысли

Английская буржуазная революция XVII в. нанесла сокрушительный удар по феодализму и открыла простор для быстрого роста капиталистических отношений в одной из ведущих стран Западной Европы. Она имела несравненно более широкий резонанс, нежели прошедшая за несколько десятилетий до нее нидерландская (голландская) революция.

Английская революция имела ряд особенностей. Возглавившая ее городская буржуазия выступала в тесном союзе с джентри (средним и мелким дворянством, сумевшим приспособиться к развитию капитализма). Революционный лагерь составили также крестьянство, городская мелкая буржуазия. Трудящиеся массы явились важной движущей силой английской буржуазной революции. Защитниками изжившего себя феодально-абсолютистского строя были старое дворянство и верхушка господствовавшей англиканской церкви.

Каждая из общественных групп, принимавших участие в революции, выставила свои политические программы и обосновала их соответствующими теоретическими выкладками. Понятно, что эти программы и теоретические построения, на которые они опирались, отличались друг от друга содержанием, социально-классовой направленностью. Тем, что было в них общего, являлась религия. Идеологи обоих противоборствовавших лагерей оперировали библейскими текстами, яростно обвиняя своих врагов в отступничестве от «истинного Бога». Религиозную форму английская революция унаследовала от широких социальных движений средневековья. Умонастроения и чувства масс столетиями вскармливались исключительно религиозной пищей. Чтобы всколыхнуть массы, необходимо было их собственные интересы представлять в религиозной одежде.

У кальвинистской реформации позаимствовала свою идеологию английская буржуазия. Интересы ее правого крыла (богатого купечества и банкиров Лондона, примкнувшей к ним части обуржуазившегося дворянства) представляла религиозно-политическая партия пресвитериан. Позиции средней буржуазии и группировавшихся вокруг нее джентри защищала партия

индепендентов («независимых»). Политической партией мелкобуржуазных городских слоев являлись левеллеры («уравнители»). Из движения левеллеров выделились диггеры («копатели»); они образовали левый фланг революционной демократии и самыми радикальными средствами отстаивали интересы деревенской бедноты, городских низов.

Противники революции, соединявшие веру в незыблемость феодальных порядков с преданностью королевскому абсолютизму и клерикальными убеждениями, не особенно заботились о новизне и весомости той аргументации, которую они пускали в ход в идеологической борьбе. Ими были взяты на вооружение концепция божественной природы монархической власти, теория патриархального возникновения и существования государства.

Первую развил профессор Лейденского университета (Голландия) Клавдий Салмазий в памфлете «Королевская защита». В этом антиреволюционном произведении Салмазий утверждает, что монархи получают свою власть от бога; никто из людей не смеет ее ограничивать и разрушать. Казнь короля (речь идет о казни Карла I Стюарта 30 января 1649 г.) есть оскорбление божества и попрание религии; она означает, по Салмазию, ниспровержение самих основ государственности, упразднение всякого права и всяких законов.

Теорию патриархального происхождения государства изложил Роберт Фильмер в сочинении «Патриархия, или Естественная власть короля». Он доказывал, будто власть королей ведет свое начало непосредственно от прародителя рода человеческого — Адама. Поэтому государство появляется вовсе не в результате общественного договора, заключаемого свободными и равными людьми, который ими же при определенных условиях может быть расторгнут. Государь не назначается, не выбирается и не смещается подданными, ибо все они — его дети. Происходя (через Адама) от бога, монархическая власть, согласно Фильмеру, вообще не подчинена человеческим законам.

Как уже отмечалось, во времена английской буржуазной революции в стране действовало и боролось множество различных общественно-классовых группировок. Соответственно и политико-юридическая мысль данной эпохи оказалась представленной в социальном плане широким спектром идей.

Одними из самых распространенных и влиятельных были в ту пору идеи индепендентов. Главные религиозно-политические лозунги индепендентов были таковы: полная независимость и самоуправление для каждой общины верующих, ликвидация

централизованной и подчиненной диктату государства (короля) англиканской церкви, никакой иной власти в делах совести, кроме «власти Бога», абсолютная веротерпимость и неотчуждаемость свободы совести и т. п. Собственно политические требования индипендентов отличались умеренностью. Признавая преимущества республиканского строя, они готовы были довольствоваться установлением конституционной монархии. Выразителями идеологии индипендентов явились Джон Мильтон, Олджернон Сидней, Джеймс Гаррингтон и др.

Великий английский поэт Джон Мильтон (1610—1674) принял активнейшее участие в революции на стороне демократических сил. В его трактатах «О власти королей и должностных лиц», «Защита английского народа против Салмазия», «Иконокласт» обосновывается то положение, что люди по природе своей свободны и должны оставаться такими при всех без исключения условиях общественной жизни. Народ («под словом народ мы разумеем всех граждан всякого состояния») — единственный источник и носитель власти, суверенитета государства. Он вручает бразды правления королю, магистратам не для того, чтобы поставить над собой господ, а чтобы иметь уполномоченных, которые бы четко выполняли его поручения. Правители обязаны действовать в интересах и на благо народа, подчиняясь гражданским законам. Если они от этого уклоняются, народ вправе (в том числе через собрание своих представителей — палату общин парламента) призвать их к ответу и подвергнуть наказаниям, вплоть до самых суровых.

С точки зрения Дж. Мильтона, республика, по-видимому, приемлемей прочих других политических форм. — Она позволяет народу оказывать решающее влияние на деятельность должностных лиц, на управление государством. При ней более всего обеспечиваются права индивида: его свобода совести, мысли, слова. Правда, Дж. Мильтон считал, что демократию может возглавлять и король (но лишь как на время избранный представитель нации, свободно выбираемый и сменяемый народом). По его мнению, избирательное право, вводимое в государстве, следует предоставлять главным образом средним классам, поскольку именно там имеются те «умные и дельные люди», которые заслуживают быть у кормила государственного правления.

Идею народного суверенитета отстаивал в своих «Рассуждениях о правительстве» О. Сидней (1622—1683), сложивший голову на плахе за оппозицию реакционному правлению короля

Карла II- О. Сидней подверг уничтожающей критике сочинение р. Фильмера «Патриархия». Вслед за Т. Гоббсом Дж. Мильтоном он выводил происхождение государства из свободного соглашения людей, которое-де было заключено ими в целях самосохранения. Нет никакого иного правомерного основания власти, чем это соглашение: ни родство, ни сила, ни обман не рожают права. Кому принадлежит право учреждать власть, тому принадлежит и право ее аннулировать. Посему народ всегда вправе низвергнуть королей, злоупотребляющих полученной ими властью. Таковую они обретают благодаря договору между народом и правителями. Преимущественно в политическом смысле понимает О. Сидней свободу индивидов, народа-суверена. В ней он видит прежде всего фактическое участие людей в установлении верховной власти, гражданских законов. Демократические ориентации О. Сиднея привели его, однако, не к республиканизму, а к защите «смешанного правления*» (власть короля, ограниченная парламентом), т.е., по сути дела, к проекту создания конституционной монархии.

Близкий по своим политическим взглядам к индепендентам, Дж. Гаррингтон {1611—1677} опубликовал в 1656 г. труд «Республика Океания». В нем обосновывается желательность перестройки английской государственности и придания ей облика буржуазно-дворянской республики («без примеси аристократии невозможно никакое народное государство»).

Но для истории науки о государстве и праве «Океания*» интересна не только в этом плане. Намного значимей в научном отношении развиваемый в ней тезис о детерминации государственных форм характером распределения собственности в обществе. Исследуя фактическое имущественное положение различных социальных слоев современной ему Англии и сопоставляя его с организацией, составом и целями правления, Дж. Гаррингтон доказывает: собственность не порождается властью {как утверждал Т. Гоббс}, а напротив, собственность создает власть. «Каков баланс собственности в стране, такова и власть в ней». Здесь мы встречаемся с одним из первых в государствоведении Нового времени плодотворных опытов выявления зависимости природы и специфических черт политического строя от реального экономического фактора.

Если индепенденты хотели бы после видоизменения формы правления, завоевания для буржуазии и нового дворянства Доступа к власти, освобождения этих общественных групп от

феодалных пут завершить революцию, то в намерения левеллеров входило повести ее гораздо дальше. Пространных сочинений о государстве и праве они нам не оставили. Однако выдвинутые ими идеи сыграли очень крупную позитивную роль в социально-политической жизни Западной Европы и Северной Америки XVII—XVIII вв., в развитии прогрессивной политико-юридической мысли.

Вождь и идеолог партии левеллеров был Джоя Лилберн (1614—1657). Им написаны и с его участием составлены многочисленные памфлеты и документы, в которых излагалась политическая программа наиболее демократически настроенных кругов английского общества, действовавших в революции. Программу эту отличали смелость, глубина и новизна как постановки, так и предлагавшихся решений ключевых тогда проблем государства, права, законодательства.

Краеугольный камень платформы левеллеров — принцип первичности, верховенства и суверенности власти народа. «Вся власть, — писал Дж. Лилберн, — изначально и по своей сущности исходит от народа, и его согласие, выраженное через его представителей, — единственное основание всякого справедливого управления». Левеллеры не просто провозгласили указанный принцип. Они еще и обогатили его положением о неотчуждаемости народного суверенитета. Законы самой истории, ответственность перед потомками и предками воспевают нации отчуждать кому-либо свою власть.

Аналогичным образом решался левеллерами вопрос о правах и свободах индивида. По крайней мере свобода личности и право собственности, свобода совести и печати, свобода промышленной и торговой деятельности, равенство всех перед законом и судом объявлялись прирожденными и неотъемлемыми. Никакие власти и никакие органы, по мнению левеллеров, не полномочны отменять либо изымать эти естественные права и свободы человека. Объективно данное мнение покоилось на той презумпции, что естественные права и свободы людей существуют раньше и стоят выше всякого гражданского, позитивного закона.

Среди всех других политических течений, принимавших участие в английской буржуазной революции, левеллеры выделялись своим бескомпромиссным отрицанием каких бы то ни было форм монархического и олигархического правления. Их идеал — республика, в которой регулярно и демократическим

путем проводятся выборы в однопалатный парламент, а само законодательное собрание (отнюдь не наделяемое гражданами неограниченной компетенцией и переизбираемое через сравнительно короткие промежутки времени) контролируется народом.

В выборах в народное представительство «должны иметь голос, согласно естественному праву, все люди в возрасте 21 года и выше (за исключением слуг, лиц, живущих милостыней, и тех, кто служил бывшему королю оружием и добровольными пособиями)». Требование такого всеобщего избирательного права логично подкреплялось у левеллеров призывом к ликвидации сословий, устранению СОСЛАННЫХ привилегий и феодальных повинностей.

Новаторским являлся выставленный левеллерами тезис: в целях предотвращения узурпации власти, во имя сохранения свободы народа необходимо избежать сосредоточения всех публично-властных полномочий в одних руках, даже если это будут руки законодателей. ДжЛилберн писал: «..власть депутатов состоит лишь в издании законов, правил и инструкций для судов и лиц, назначенных по закону для исполнения их, которым должны подчиняться одинаково как члены республики, так и парламента. Неразумно, несправедливо и губительно для народа, чтобы законодатели были одновременно и исполнителями законов*. Левеллеры пребывали в убеждении, что только строгое разграничение власти между органами (депутатами), принимающими законы, и учреждениями (должностными лицами), применяющими их, гарантирует целостность народной свободы.

Идею разграничения (распределения) публично-властных полномочий между законодательными органами и административными учреждениями левеллеры дополняли предложением отделить суд от администрации, а всех должностных лиц сделать подотчетными парламенту. Они были, кроме того, одними из первых, кто выступил по существу за отделение религии и церкви от государства: «Никакой человеческой власти нами никоим образом не доверяется решение вопросов религии и о способах богопочитания».

В политической программе левеллеров нужно отчетливо видеть платформу буржуазной революционной демократии. Эта ее социальная сущность в особенности проявилась в факте нераспространения левеллерами избирательного права на самую обездоленную часть населения страны, в подчеркивании ими актуальности по преимуществу гражданских, политичес-

ких прав и свобод, в прямой защите частнособственнических отношений. Дж. Лилберн и его соратники заявляли: «Парламент не имеет права — уравнивать состояния людей, разрушать собственность или делать все вещи общими».

Рассматривая систему взглядов левеллеров на государство и право, мы знакомимся с идейными истоками многих последующих демократических доктрин XVII—XX вв. Бесспорно, что общественно-классовая подоплека, исторические цели, конкретные формы выражения таких доктрин весьма различны. Однако именно своим демократическим содержанием они оказываются (в той или иной мере) генетически связанными с политико-юридической мыслью левеллеров. Лучшие приобретения этой мысли — еще и шаг вперед в познании государства и права. Заслуга левеллеров состоит, в частности, в раскрытии тех политико-организационных и правовых условий, при которых государство, законодательство Нового времени способны в определенной степени служить интересам общества, гарантировать права и свободы личности, выступать факторами социального прогресса.

В развитии революции неизбежно происходят как процессы консолидации, так и процессы размежевания участвующих в ней общественных движений. В 1648 г. раскололась партия левеллеров. От нее отошли «истинные левеллеры», диггеры, опиравшиеся на беднейшее крестьянство, городские низы. Движение диггеров возглавил и его теоретиком стал Джерард Уинстэнли (1609 — после 1652), опубликовавший в 1652 г. свое основное произведение «Закон свободы».

Дж. Уинстэнли продолжил и существенно обновил традицию, идущую от Т. Мора. На базе анализа современного ему социально-экономического положения и событий политической жизни Англии он разработал проект конституции такой республики, которая должна была бы зиждиться на отношениях общей, коллективной собственности (прежде всего общей собственности на землю). С подобного рода проектом в английской революции не выступал больше никто.

В антибуржуазном духе истолковал Дж. Уикстэкли концепцию естественного права. Его трактовка этой концепции отразила помыслы пролетариатулирующих масс трудящихся. Он считал, что люди по природе равны и имеют естественное право на землю, их труд — исконный и единственный источник всех богатств. Отсюда его вывод: существование частной собственности на землю, получение нетрудового дохода есть нарушение

естественного права, являющееся конечной причиной всех общественных бедствий (в том числе зол и несправедливостей в государственно-правовом строе). Чтобы избавиться от них, мало изменить только форму правления, усовершенствовать политико-юридические институты, нормы, процедуры. Надо само здание государства воздвигнуть на принципиально новом фундаменте — на «законах общей свободы».

Понимание свободы, которое предлагал Уинстэнли, охватывает сразу два (у автора «Закона свободы» взаимосвязанных) момента. Во-первых, фактическое обладание и пользование людьми комплексом принадлежащих им прав. Во-вторых, реальная обеспеченность людей материальным достатком, необходимым для их нормального существования. Истинная свобода может иметь место, по Дж. Уинстэнли, там и постольку, где и поскольку земля — общее достояние народа. Государство, в котором утвердится такая коллективная собственность, будет непобедимым, сильнейшим в мире, ибо его граждан сплотит подлинная общность интересов.

Идеал государства, тщательно продуманный Дж. Уинстэнли, в институциональном плане в целом ряде пунктов напоминал левеллеровские представления о желательной для Англии форме республиканского правления. Однако он превосходил их своим более последовательно проведенным демократизмом, предусматривая, например, избрание (а не назначение) всех должностных лиц, организацию референдумов, принятие Законов лишь с согласия и ведома народа и т. д.

Все же политический идеал, обрисованный в «Законе свободы», безупречным не был. Его отягощали элементы патерналистского осмысления государства. По Дж. Уинстэнли, ячейкой системы магистратов должен выступать отец семейства; даже сам «парламент происходит из низшей должности страны, т. е. от власти отца в семье». «Закон свободы» сохранял в государстве будущего институт рабства (как наказание за некоторые антиобщественные действия); предусматривалась смертная казнь за куплю-продажу" земли и ее плодов, за попытку превратить богослужение в профессию, а религиозную проповедь — в источник дохода. Дж. Уинстэнли надеялся на то, что существующие социальные несправедливости устранятся развернувшимся снизу мирным движением бедноты, но более всего он уповал в этом деле на инициативу и благоразумие добродетельных магистратов.

§ 2. Политико-правовое учение Гоббса

Своеобразным было отношение к революции одного из наиболее выдающихся английских мыслителей Томас* Гоббса (1588—1679). Известны его близость (на некоторых этапах жизни) к роялистским кругам, боязнь революционных пертурбаций, приверженность к абсолютной политической власти. Тем не менее в стане феодальной реакции он не находился, с ретроградами-легитимистами, озабоченными «правами» наследственной монархии, не смыкался. Политико-юридическая доктрина Т. Гоббса содержится прежде всего в его трудах: «Философское начало учения о гражданине» (1642 г.). «Левифан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского» (1651 г.).

В основу своей теории государства и права Т. Гоббс кладет определенное представление о природе индивида. Оя считает, что изначально все люди созданы равными в отношении физических и умственных способностей и каждый из них имеет одинаковое с другими «право на все». Однако человек еще и существо глубоко эгоистическое, обуреваемое жадностью, страхом и честолюбием. Окружают его лишь завистники, соперники, враги. «Человек человеку — волк». Отсюда фатальная неизбежность в обществе «войны всех против всех». Иметь «право на все» в условиях такой войны — значит фактически не иметь никакого права ни на что. Это бедственное положение Т. Гоббс называет «естественным состоянием рода человеческого».

Гоббсову картину «естественного состояния» можно рассматривать как одно из первых описаний нарождавшегося английского буржуазного общества с его разделением труда, конкуренцией, открытием новых рынков, борьбой за существование. Самому же мыслителю казалось, что он распознал природу человека вообще, выявил естественную для всех времен и народов форму социального бытия. Это был далекий от историзма взгляд.

В природе людей заложены, по Т. Гоббсу, не только силы, ввергающие индивидов в пучину «войны всех против всех». Человеку исконно присущи и свойства совсем иного плана; они таковы, что побуждают индивидов находить выход из столь бедственного естественного состояния. Прежде всего это страх смерти и инстинкт самосохранения, доминирующий над остальными страстями. Заодно с ними выступает естественный разум, т. & способность каждого здраво рассуждать о позитивных и

негативных последствий своих действий. Инстинкт самосохранения сообщает первый импульс процессу преодоления естественного состояния, а естественный разум подсказывает людям, на каких условиях они могут данный процесс осуществить. Эти условия (их и выражают предписания естественного разума) суть естественные законы.

Главный, самый фундаментальный естественный закон гласит: необходимо стремиться к миру и следовать ему. Все прочее должно использоваться лишь в качестве средств достижения мира. Важнейшим среди них является отказ каждого от своих прав в той мере, в какой этого требуют интересы мира и самозащиты (второй естественный закон). Отказ от права совершается большей частью перенесением его по договору на определенное лицо или на некоторую группу лиц. Из второго естественного закона вытекает третий: люди обязаны выполнять заключенные ими соглашения; в противном случае последнее не будут иметь никакого значения. В третьем естественном законе содержится источник и начало справедливости.

Кроме указанных трех, есть еще 16 естественных (неизменных и вечных) законов. Все они резюмируются в одном общем правиле: не делай другому того, чего бы ты не желал, чтобы было сделано по отношению к тебе. Действительные социально-исторические прототипы тех естественных законов, о которых толкует Т. Гоббс, — взаимосвязи товаровладельцев, частных собственников, опосредствуемые актами обмена и оформляемые договорами. Таким образом, в итоге именно обмен и договор выступают, согласно концепции Т. Гоббса, предпосылками установления мира в человеческом общежитии.

Сколь ни внушительна роль естественных законов, однако они сами по себе к исполнению не обязательны. Превратить их в безусловный императив поведения может только сила. Для Гоббса естественный закон есть свобода что-либо делать или не делать, а позитивный закон — предписание делать или, наоборот, не делать что-либо. Естественные законы обязывают индивида желать их осуществления, но не могут его заставить практически действовать в соответствии с ними. Непременно нужна сила, способная жестко лимитировать право каждого на все и решать, что кому принадлежит, что является правом, а что им не является.

Абсолютная власть государства — вот, по мнению Т. Гоббса, гарант мира и реализации естественных законов. Она принуждает индивида выполнять их, издавая гражданские законы.

Если естественные законы сопряжены с разумом, то гражданские — опираются на силу. Однако по своему содержанию они одинаковы. Всякие произвольные выдумки законодателей не могут быть гражданскими законами, ибо последние суть те же естественные законы, но только подкрепленные авторитетом и мощью государства. Их нельзя ни отменять, ни изменять простым волеизъявлением государства. Ставя гражданские законы в такую строгую зависимость от естественных, Т. Гоббс хотел, вероятно, направить деятельность государства на обеспечение развития новых, буржуазных общественных отношений. Но навряд ли он имел при этом намерение подчинить государственную власть праву.

Государство учреждается людьми для того, чтобы с его помощью покончить с «войной всех против всех», избавиться от страха незащищенности и постоянной угрозы насильственной смерти — спутников «разнузданного состояния безвластия». Путем взаимной договоренности между собой (каждый соглашается с каждым) индивиды доверяют единому лицу (отдельному человеку или собранию людей) верховную власть над собой. Государство и есть это лицо, использующее силу и средства всех людей так, как оно считает необходимым для их мира и общей защиты. Носитель такого лица — суверен. Суверен обладает верховной властью, а всякий другой является его подданным. Таким образом Т. Гоббс изображает возникновение государства.

Заключив однажды общественный договор и перейдя в гражданское состояние, индивиды утрачивают возможность изменить избранную форму правления, высвободиться из-под действия верховной власти. Им запрещается протестовать против решений суверена, осуждать его акции и т. п. Прерогативы же суверена относительно подданных чрезвычайно обширны. Все это усугубляется еще и тем, что обладатель верховной власти никаким договором со своим народом не связан и потому ответственности перед ним в принципе не несет. Отсюда ясно, что установка Т. Гоббса на водворение поистине железного порядка оказалась намного сильнее идеи последовательного проведения правовой организации самого государства.

С точки зрения Т. Гоббса, государства могут возникать не только через добровольное согласие индивидов образовать единое лицо (представляемое одним человеком либо собранием людей) и подчиниться ему в надежде на то, что оно сумеет защитить их против всех. Иной путь — приобретение верховной власти силой. Например, глава семьи принуждает детей

подчиниться ему под угрозой погубить их в случае неповиновения или некто подчиняет врагов своей воле военными средствами и, добившись их покорности, дарует им на этом условии жизнь (государства с «отеческой», патерналистской и деспотической властью).

Т. Гоббс называет государства, возникающие в результате добровольного соглашения, основанными на установлении или политических государствами (впоследствии термин «политическое государство» получил широкое хождение в западноевропейских доктринах государства). Государства, появляющиеся на свет с помощью физической силы, мыслитель относит к основанным на приобретении; к ним он особого расположения не выказывает. И в этой классификации государств также просматривается неприязнь Т. Гоббса к английским дореволюционным феодально-монархическим порядкам.

О каких бы разновидностях и формах государства ни шла речь, власть суверена в нем, по Т. Гоббсу, всегда абсолютна, *т. е.* она безгранична: обширна настолько, насколько это вообще можно себе представить. Тот, кому вручена (передана) верховная власть, не связан ни гражданским законом, ни кем бы то ни было из граждан. Суверен сам издает и отменяет законы, объявляет войну и заключает мир, разбирает и разрешает споры, назначает всех должностных лиц и т. д. Прерогативы суверена неделимы и не передаваемы никому. «Делить власть государства — значит разрушать ее, так как разделенные власти взаимно уничтожают друг друга». Власть суверена есть фактически его монополия на жизнь и смерть подвластных; причем «все, что бы верховный представитель ни сделал по отношению к подданному под каким бы то ни было предлогом, не может считаться несправедливостью или беззаконием в собственном смысле». Подданные же по отношению к верховной власти прав не имеют, и потому она не может быть по праву уничтожена людьми, согласившимися ее установить.

Т. Гоббс понимал, что предлагавшийся им подход к определению размера правомочий суверена, объема содержания абсолютной власти способен отвратить людей от нее. Он, однако, уверяет: «В абсолютной власти нет ничего тягостного, если не считать того, что человеческие установления не могут существовать без некоторых неудобств. И эти неудобства зависят от граждан, а не от власти». Свообразно отвергает Т. Гоббс и мнение, что неограниченная власть должна вести ко многим дурным последствиям. Его главный довод — отсутствие такой

власти (оборачивающееся непрерывной «войной всех против всех») чревато значительно худшими последствиями. Как теоретика политического абсолютизма Т. Гоббса возможность тиранического использования неограниченной и бесконтрольной власти государства беспокоит гораздо меньше, чем необузданные конфликты частных интересов и порождаемая ими смута социальной анархии.

Концепция Т. Гоббса об абсолютности государственной власти ценна открытым и ясным выражением весьма типичного для определенного толка идеологии представления об основном достоинстве государства. Ее выразители считают, что государство обладает таким достоинством, если надежно охраняет (в принципе — любыми средствами) порядок — порядок угодных им отношений в обществе. Но такие кардинальные вопросы, как: становится ли при этом государство самодовлеющей силой, чуждой обществу и противостоящей ему, подконтрольно ли оно обществу и ответственно ли перед ним, строится и функционирует ли государство на демократических и правовых началах, — сторонниками политического абсолютизма либо игнорируются, либо признаются малозначащими и отодвигаются куда-то на задний план.

Наделенное абсолютной властью государство должно выполнять, по Т. Гоббсу, не одни только полицейско-охранительные функции. Его задача: «поощрять всякого рода промыслы, как судоходство, земледелие, рыболовство, и все отрасли промышленности, предъявляющие спрос на рабочие руки»; силой принуждать к труду физически здоровых людей, отлынивающих от работы. Ему надлежит заниматься воспитательно-просветительской деятельностью (в особенности внушением подданным, сколь безгранична власть суверена и сколь безусловны их обязанности перед ним).

Государство гарантирует своим подданным свободу, которая является (у Т. Гоббса) правом делать все то, что не запрещено гражданским законом, в частности «покупать и продавать и иным образом заключать договоры друг с другом, выбирать свое местопребывание, пищу, образ жизни, наставлять детей по своему усмотрению и т. д.». Такая трактовка свободы имела для Англии середины XVII в. (пожалуй, и для всей тогдашней Западной Европы) пробуржуазный и исторически прогрессивный социальный смысл.

Активная роль государства проявляется в энергичной борьбе с теми учениями, которые ослабляют или ведут государство к

распаду. Суть одного из этих «мятежных учений» формулируется, на взгляд Т. Гоббса, в следующем тезисе: каждому отдельному человеку принадлежит право на различение общественного добра и зла, справедливого и несправедливого, а потому он сам судья в вопросе о том, какие действия хороши и какие дурны. Данный тезис Т. Гоббс отвергает категорически. Для него единственное мерило добра и зла — гражданский закон, единственный судья — законодатель {монарх либо олицетворяющее суверена собрание людей}. Мыслитель убежден: если упомянутое «мятежное учение» не искоренить, то люди станут «склонными дебатировать друг с другом и обсуждать повеления государства, а затем повиноваться или не повиноваться им в зависимости от собственного усмотрения». Т. Гоббс, однако, призывал использовать силу закона «не против тех, кто заблуждается, а против самих заблуждений*».

В произведениях Т. Гоббса говорится «об обязанностях суверена». Все они, как считает мыслитель, содержатся в одном положении: благо народа — высший закон. Долг суверена, по Т. Гоббсу, хорошо управлять народом, ибо государство установлено не ради самого себя, а ради граждан. Эти формулы исполнены политической мудрости и гуманизма. Но в рамках учения Т. Гоббса о государстве они выглядят скорее как декоративные вставки — прекраснодушные и в практическом плане ничего не значащие фразы. Дело в том, что, согласно Т. Гоббсу, люди, которые уже осуществляют верховную власть, в какой-либо реальной зависимости от народа не находятся и посему никакой обязанности перед ним не несут. Правители испытывают лишь нечто субъективное «по отношению к разуму, который представляет собой естественный, моральный и божественный закон и которому они должны повиноваться во всем, насколько это возможно». Так как создания соответствующих социальных и правовых институтов, которые бы извне гарантировали подобное повиновение суверена, Т. Гоббс не допускает, то оно вообще представляется химерическим. Это совершенно в духе идеологов абсолютизма — заботу о порядке в обществе возлагать на аппарат, гражданские законы, на всю реальную физическую мощь государства, а заботу о благополучии народа отдавать на откуп «доброй воле» правителей.

В качестве теоретика политического абсолютизма, ратовавшего за неограниченную власть государства как такового, Т. Гоббс не уделял большого внимания проблеме государственных форм. По его мнению, «власть, если только она достаточно совершенна,

чтобы быть в состоянии оказывать защиту подданным, одинакова во всех формах*. Согласно Т. Гоббсу, может быть лишь три формы государства: монархия, демократия (народоправство) и аристократия. Отличаются они друг от друга не природой и содержанием воплощенной в них верховной власти, а различиями в пригодности к осуществлению той цели, для которой они были установлены.

И все же глубинные симпатии Т. Гоббса на стороне монархии. Он убежден, что она лучше других форм выражает и реализует абсолютный характер власти государства; в ней общие интересы очень тесно совпадают с частными (т. е. с собственными, особыми) интересами суверена. Верховной власти удобнее быть именно монархической, поскольку «в личности короля олицетворено государство. Позднее это положение повторит (с противоположных позиций обнажив его смысл) Б. Спиноза в своем «Политическом трактате»: «Царь есть само государство».

Целиком подчиняя индивида абсолютной власти государства, Т. Гоббс тем не менее оставляет ему возможность воспротивиться воле суверена. Эта возможность — право на восстание. Она открывается лишь тогда, когда суверен, вопреки естественным законам, обязывает индивида убивать или калечить самого себя либо запрещает защищаться от нападения врагов. Защита своей собственной жизни опирается на высший закон всей природы — закон самосохранения. Закон этот не вправе претупить и суверен. Иначе он рискует потерять власть.

Местом классика политико-юридической мысли Т. Гоббс в немалой степени обязан и своим приемам исследования государства и права. Т. Гоббс стремился внедрить в науку о государстве и праве элементы математического метода (в частности, действия сложения и вычитания однопорядковых величин). Он полагал, что в политике можно вычислить отношения государств, если суммировать договоры между ними; в юриспруденции — определить права или правонарушения, если сложить закон и факт.

Желанием поставить изучение государства и права на рельсы объективного научного анализа были обусловлены широко применявшиеся Т. Гоббсом (хотя и давно известные) аналогии государства с человеческим организмом. Строение государства он уподоблял устройству живого организма: суверена — душе государственности, тайных агентов — глазам государства и т. д. Гражданский мир сравнивался им со здоровьем, а мятежи,

гражданские войны— с болезнью государства, влекущей за собой его распад и гибель.

Основную методологическую нагрузку несут у Т. Гоббса, однако, не эти биологические параллели. Главную роль играет подход к государству как к «искусственному человеку», т. е. как к целесообразно, искусно сконструированному людьми из различных пружин, рычагов, колес, нитей и проч. механизму-автомату. Противоречило ли такое сугубо механистическое видение государства уподоблениям государственности живому организму? Нет, не противоречило, ибо Т. Гоббс считал саму природу, вообще все существующее в мироздании устроенными и функционирующими по типу механизма. XVII в. недаром был периодом триумфа классической механики и вырвавшегося на почве ее достижений механицизма как универсального объяснительного принципа. Начиная с Т. Гоббса, в западноевропейской политической теории утверждается понимание государства в качестве машины, имевшее затем долгую и сложную судьбу.

Вслед за Н. Макиавелли и Г. Гроцием Т. Гоббс стал рассматривать государство не через призму теологии, а выводить его законы из разума и опыта. Но это вовсе не значит, что эпиграфом к своей политико-юридической доктрине он избрал слова «Бога нет!». К современникам Т. Гоббс обращался на языке, им доступном: цитировал Священное Писание, рассуждал о христианском государстве и царстве тьмы, называл государство ввиду его земного всемогущества «смертным богом» (схожую формулу мы встретим потом у Гегеля) и т. д. В том, что он вел борьбу не со словами, выражавшими религиозные предрассудки и суеверия, а прежде всего с самими этими суевериями и предрассудками в их сути, ярко проявились научный талант и зрелый политический такт Т. Гоббса.

§ 3. Учение Локка о государстве и праве

В 1688 г. в Англии произошел государственный переворот. Король Яков II Стюарт, доселе проводивший абсолютистскую политику, бежал из страны. Королевский престол занял Вильгельм Оранский. Он согласился установить конституционную монархию, что открывало и закрепляло реальный доступ крупной буржуазии и обуржуазившемуся дворянству к управлению делами государства. Между земельной и денежной аристократией, т. е. верхами дворянства и верхами буржуазии, был заключен компромисс: произведен дележ публичной власти.

Так закончилась полоса революционных преобразований английского общества из феодального в капиталистическое и наступил период его эволюционных изменений.

Идеологом социального компромисса 1688 г. выступил Джон Локк (1632—1704), который свое политико-юридическое учение изложил в труде «Два трактата о государственном правлении» (1690 г.).

Дж. Локк занял позицию тех общественных групп, которые добились наконец гарантированного участия в руководстве обществом, что побудило его отмежеваться прежде всего от радикальных воззрений эпохи революции. Он раскритиковал махрово-реакционный опус Р. Фильмера и твердо отклонил концепции абсолютности и неограниченности власти государства. Равным образом им были сочтены неприемлемыми республиканско-демократическая программа левеллеров и социалистическая утопия диггеров.

Дж. Локк, однако, полностью разделял идеи естественного права, общественного договора, народного суверенитета, неотчуждаемых свобод личности, сбалансированности властей, законности восстания против тирана и т. д. Но он, разумеется, не просто воспроизводил подобного рода идеи, высказанные до него другими. Дж. Локк развил их, видоизменил, дополнил новыми и интегрировал в целостное политико-правовое учение — доктрину раннебуржуазного либерализма.

По принятому тогда обыкновению и эта доктрина начиналась с вопроса о возникновении государства. Строго говоря, сам по себе действительный генезис государственности во всей его специфичности и конкретности Дж. Локка прямо не интересовал. Историко-фактологическая проблема (происхождение государства) ставилась им как форма решения проблемы иной, нормативно-теоретической: какими должны быть организационные, этические и юридические основания государства.

По Дж. Локку, до возникновения государства люди пребывают в естественном состоянии. В предгосударственном общежитии нет «войны всех против всех». Индивиды, не испрашивая ничего разрешения и не завися ни от чьей воли, свободно распоряжаются своей личностью и своей собственностью. Господствует равенство, «при котором всякая власть и всякое право являются взаимными, никто не имеет больше другого». Чтобы нормы (законы) общения, действующие в естественном состоянии, соблюдались, природа наделила каждого возможностью судить преступивших закон и подвергать их соответствующим

наказаниям. Однако в естественном состоянии отсутствуют органы, которые могли бы беспристрастно решать споры между людьми, осуществлять надлежащее наказание виновных в нарушении естественных законов и т. д. Все это порождает обстановку неуверенности, дестабилизирует обычную размеренную жизнь. В целях надежного обеспечения естественных прав, равенства и свободы, защиты личности и собственности люди соглашаются образовать политическое сообщество, учредить государство. Дж. Локк особенно акцентирует момент согласия: «Всякое мирное образование государства имело в своей основе согласие народа».

Государство представляет собой, по Дж. Локку, совокупность людей, соединившихся в одно целое под эгидой ими же установленного общего закона и создавших судебную инстанцию, правомочную улаживать конфликты между ними и наказывать преступников. От всех прочих форм коллективности (семей, господских владений, хозяйственных единиц) государство отличается тем, что лишь оно воплощает политическую власть, т. е. право во имя общественного блага создавать законы (предусматривающие различные санкции) для регулирования и сохранения собственности, а также право применять силу сообщества для исполнения этих законов и защиты государства от нападения извне.

Государство есть тот социальный институт, который воплощает и отправляет функцию публичной (у Дж. Локка — политической) власти. Неверно, однако, выводить таковую из якобы врожденных, данных самой природой каждому отдельному лицу свойств-дозволений заботиться о себе (плюс об остальной части человечества) и наказывать проступки других. Дж. Локк именно в указанных «естественных» свойствах индивида усматривал первоначальное право и источник как «законодательной и исполнительной власти, а равно и самих правительств и обществ». Здесь перед нами яркое проявление того индивидуализма, который пронизывает содержание практически всех либеральных политико-юридических доктрин.

Строя государство добровольно, прислушиваясь тут только к голосу разума, люди предельно точно (можно даже сказать, скупно) отмеряют тот объем полномочий, который они затем передают государству. О каком-либо полном, тотальном отказе индивидов от всех принадлежащих им естественных прав и свобод в пользу государства (что имело место, например, в учении Т. Гоббса) у Дж. Локка нет и речи. Право на жизнь и

владение имуществом, свободу и равенство человек не отчуждает никому и ни при каких обстоятельствах. Эти неотчуждаемые ценности — окончательные границы власти и действия государства, преступать которые ему запрещено. *ш*
Ш
ш
•
ш

Государство получает от образовавших его людей ровно столько власти, сколько необходимо и достаточно для достижения главной цели политического сообщества. Заключается же она в том, чтобы все (и каждый) могли обеспечивать, сохранять и реализовывать свои гражданские интересы: жизнь, здоровье, свободу «и владение такими внешними благами, как деньги, земли, дома, домашняя утварь и т.д.» Все перечисленное Дж. Локк называл одним словом — собственность.

Отмеченное выше понимание «великой и главной цели» государства раскрывает в Дж. Локке идеолога, заинтересованного в неприкосновенности и развитии буржуазных частнособственнических отношений. В формулировании того тезиса, что целью деятельности государства должны быть охрана собственности; обеспечение гражданских интересов, правомерно также видеть определенное осознание Дж. Локком факта зависимости государства от объективных условий жизни людей

Реалистичность политического мышления Дж. Локка (чуткое восприятие и адекватная оценка насущных потребностей общественного развития) сказались не только в постановке перед государством такой основной цели, которая была ему «по плечу» и вполне отвечала зову времени, направлению происшедших в стране перемен. Не менее выразительно этот политический реализм проявился и в выборе Дж. Локком средств, призванных содействовать осуществлению данной цели {законность, разделение властей, оптимальная для нации форма правления, право народа на восстание в связи с злоупотреблениями властью и др.}. *1*
a
]
1
]
1

На закон и законность Дж. Локк возлагал очень большие надежды. В установленном людьми общем законе, признанном ими и допущенном по их общему согласию в качестве меры добра и зла для разрешения всех коллизий, он усматривал первый конституирующий государство признак. Закон в подлинном смысле — отнюдь не любое предписание, исходящее от гражданского общества в целом или от установленного людьми законодательного органа. Титул закона имеет лишь тот акт, который указывает разумному существу поведение, соответствующее его собственным интересам и служащее общему благу. Если такой нормы-указания предписание в себе не

содержит, оно не может считаться законом. Кроме того, по Дж. Локку, закону обязательно должны быть присущи стабильность и долговременность действия.

Ратуя за режим законности, он настаивал на следующем положении: кто бы конкретно ни обладал верховной властью в государстве, ему вменяется «управлять согласно установленным постоянным законом, провозглашенным народом и известным ему, а не путем импровизированных указов». Законы тогда способствуют достижению «главной и великой цели» государства, когда их все знают и все выполняют. В государстве абсолютно никто, никакой орган не может быть изъят из подчинения его законам. Такая позиция Дж. Локка определенно предвосхищала идею «правового государства», обстоятельно развитую в буржуазной политико-юридической литературе XVIII—XIX вв.

Высокий престиж закона проистекает из того, что он, по Дж. Локку, решающий инструмент сохранения и расширения свободы личности, который также гарантирует индивида от произвола и деспотической воли других лиц. «Там, где нет законов, там нет и свободы». Функция индивидуальной свободы не исчерпывается первостатейной ее значимостью для жизни отдельно взятого человека, ибо она является еще и неотъемлемой частью общего блага целостного политического организма. Вот почему нельзя достичь блага всех, если не обеспечить посредством законов свободы каждому. Эти идеи Дж. Локка поднимали европейскую науку о государстве и праве на новый уровень политико-юридической культуры, стимулируя разработку одной из центральных проблем данной науки («государство — личность») в духе гуманизма.

Как все иные политические установления, как само государство, позитивные законы создаются по воле и решению большинства. Дж. Локк поясняет, что все совершаемое каким-либо сообществом (единым целым) делается исключительно с одобрения входящих в него лиц. Всякое такое образование должно двигаться в одном направлении, и необходимо, чтобы оно «двигалось туда, куда его влечет большая сила (отметим тут попутно влияние механики И. Ньютона на логику рассуждений Дж. Локка. — Л. МО, которую составляет согласие большинства)». Отсюда заключение: каждый человек, согласившись вместе с другими образовать единый политический организм, подвластный одному правительству, берет на себя «обязательство подчиняться решению большинства и считать его окончательным». Тем самым ДясЛокк существенно скорректировал под

углом зрения демократизма индивидуалистическое начало, которое присутствовало в его учении о государстве и праве. В свете такой корректировки было бы, вероятно, обоснованным квалифицировать это учение как либерально-демократическое.

Поддержание режима свободы, реализация «главной и великой цели» политического сообщества непременно требуют, по Дж. Локку, чтобы публично-властные правомочия государства были четко разграничены и поделены между разными его органами. Правомочие принимать законы (законодательная власть) полагается только представительному учреждению всей нации — парламенту. Компетенция претворять законы в жизнь (исполнительная власть) подобает монарху, кабинету министров. Их дело ведать также сношениями с иностранными государствами (отправлять федеративную власть). Дж. Локк, однако, привнес в политическую теорию нечто гораздо большее, чем просто мысль о необходимости «уравновесить власть правительства (в данном контексте «правительство*» есть синоним «государства». — Л. М.), вложив отдельные ее части в разные руки».

Имея в виду не допускать узурпации кем-либо всей полноты государственной власти, предотвратить возможность деспотического использования этой власти, он наметил принципы связи и взаимодействия «отдельных ее частей*. Соответствующие типы публично-властной деятельности располагаются им в иерархическом порядке. Первое место отводится власти законодательной как верховной (но не абсолютной!) в стране. Иные власти должны подчиняться ей. Вместе с тем они вовсе не являются пассивными придатками законодательной власти и оказывают на нее (в частности, власть исполнительная) довольно активное влияние.

По существу, нормальная «структура правления*» рисовалась воображению Дж. Локка комплексом официальных нормативно закрепляемых сдержек и противовесов. Эти представления о дифференциации, принципах распределения, связи и взаимодействии отдельных частей (слагаемых) единой государственной власти легли в основу рождавшейся в XVII в. доктрины буржуазного конституционализма. В особенности они были подхвачены и развиты Ш. Монтескье. Столетие спустя после опубликования «Двух трактатов о государственном правлении*» Декларация прав человека и гражданина, принятая 26 августа 1789 г. Национальным Собранием Франции, провозгласит: «Общество, в котором не обеспечено пользование правами и не

проведено разделение властей, не имеет конституции» (ст. 16).

Непосредственный социально-классовый смысл представленный Дж. Локка о разделении властей ясен. Они идеологически оправдывали тот компромисс между победившей английской буржуазией и лишившейся монополии власти феодальной аристократией, который сложился в итоге «славной революции» 1688 г. В результате этого компромисса в парламенте возобладали пробуржуазные группировки (партия вигов), а в аппарате администрации осели по преимуществу сторонники знатного родового земельного дворянства (партия тори). Но концепция разделения властей заключала в себе еще и теоретико-познавательный смысл. В ней имелся момент осознания возникшей объективной потребности в разграничении деятельности публичного властвования, в технико-организационном и институциональном разделении усложняющегося труда по управлению государством.

Вопрос о государственной форме, традиционный для европейской политической мысли со времен Аристотеля, тоже интересовал Дж. Локка. Правда, он не отдавал какого-то особого предпочтения ни одной из уже известных или могущих возникнуть форм правления; им лишь категорически отвергалось абсолютистски-монархическое устройство власти. Личные его симпатии склонялись скорее к той ограниченной, конституционной монархии, реальным прообразом которой являлась английская государственность, какой она стала после 1688 г. Для Дж. Локка важнее всего было, чтобы любая форма государства вырастала из общественного договора и добровольного согласия людей, чтобы она имела надлежащую «структуру правления», охраняла естественные права и свободы индивида, заботилась об общем благе всех.

Дж. Локк отлично понимал, что нет таких идеальных государственных форм, которые были бы раз и навсегда застрахованы от опасности вырождения в тиранию — политический строй, где имеет место «осуществление власти помимо права». Когда органы власти (законодательной, исполнительной — все равно) начинают действовать, игнорируя право и общее согласие, обходя надлежащим образом принятые в государстве законы, тогда не только дезорганизуется нормальное управление страной и становится беззащитной собственность, но порабощается и уничтожается сам народ. Ссылки узурпаторов на стремление таким способом обеспечить порядок, спокойствие и мир в государстве Дж-Локк парировал указанием на то, что

желаемое тиранами спокойствие есть вовсе не мир, а ужаснейшее состояние насилия и грабежа, выгодное единственно разбойникам и угнетателям.

В отношении правителей, которые осуществляют над своим народом деспотическую власть, у людей остается лишь одна возможность — «воззвать к небесам», применить силу «против несправедливой и незаконной силы». По закону, «изначальному и превосходящему все людские законы», народ «обладает правом судить о том, имеется ли у него достаточный повод обратиться к небесам». Суверенитет народа, по Дж. Локку, в конечном счете (и это ясно обнаруживается в кризисных ситуациях) выше, значительнее суверенитета созданного им государства. Если большинство народа решает положить предел наглости нарушивших общественный договор правителей, то вооруженное народное восстание с целью вернуть государство на путь свободы, закона, движения к общему благу будет совершенно правомерным. Тезис о праве народа на восстание — не случайный в либерально-буржуазной доктрине Дж. Локка. Провозглашая его, мыслитель как бы реабилитировал уже произведенную государственным переворотом 1688 г. смену формы правления и прямо предостерегал королевскую власть на будущее от посягательств на завоевания английской революции.

Учение Дж. Локка о государстве и праве явилось классическим выражением идеологии раннебуржуазных революций *со всеми* ее сильными и слабыми сторонами. Оно вобрало в себя многие достижения политико-юридического знания и передовой научной мысли XVII в. В нем эти достижения были не просто собраны, но углублены и переработаны с учетом исторического опыта, который дала революция в Англии. Таким образом, они стали пригодными для того, чтобы ответить на высокие практические и теоретические запросы политико-правовой жизни следующего, XVIII столетия — столетия Просвещения и двух крупнейших буржуазных революций нового времени на Западе: французской и американской.

Глава 12. Политические и правовые учения европейского Просвещения

§ 1. Введение

Просвещение—влиятельное общекультурное движение эпохи перехода от феодализма к капитализму. Оно было неотъемлемой составной частью той борьбы, которую молодая тогда буржуазия и народные массы вели против феодального строя и его идеологам.

Специфику содержания Просвещения более всего характеризуют два момента. Во-первых, его социальный и нравственный идеал. Во-вторых, план осуществления этого идеала. Деятели Просвещения желали утвердить на земле «царство разума», в котором люди будут совершенными во всех отношениях, восторжествует гармония интересов свободного индивида и Справедливого общества, гуманизм станет высшей нормой социальной жизни. Очень многие из них основные свои надежды на пришествие «царства разума» связывали с вытеснением из массового сознания обскурантистских клерикальных идей, с ликвидацией реакционных феодально-аристократических установлений, нравов, традиций.

Главная ставка делалась на энергичное распространение рационального знания, преодоление темноты и невежества масс, на внедрение в общественную жизнь ценностей, базирующихся на уважении человеческого достоинства. Исключительно важная роль отводилась процессу политического, морального, эстетического воспитания индивида, привития ему потребностей в добре, истине, красоте, качеств истинного человека и гражданина.

В разных формах, пропорциях, отражая национальные и общественно-исторические особенности соответствующих государств, взаимодействуя с иными идеологическими факторами, отмеченные моменты присутствовали в Просвещении Франции, Италии, Германии, Англии, России Польши, Северной Америки и других стран.

В XVII—XVIII вв. Просвещение и создаваемая им в обществе идейно-нравственная атмосфера оказывали значительное влияние на содержание, способы и направление развития науки о государстве и праве, образуя один из самых значимых для нее

духовных факторов. Вот почему при изучении истории политико-юридической мысли столь необходимо хорошо представлять себе сущность и облик Просвещения.

§ 2. Политические и правовые взгляды Вольтера

Честь одного из главных вдохновителей и признанных лидеров европейского Просвещения по справедливости принадлежит Вольтеру (1694—1778) — великому французскому мыслителю и литератору. Он не оставил после себя специальных политико-юридических трудов, подобных тем, что создали до него, например, Г. Гроций, Т. Гоббс, Дж. Локк *или его современники* П. Л. Монтезкье и Ж.-Ж. Руссо. Взгляды на политику, государство, право и закон вкраплены в самые разные произведения писателя, соседствуют в них с рассуждениями на иные темы. Остро критический настрой, осмеяние и отрицание социальных, юридических и идеологических устоев тогдашнего феодального общества ярко отличает эти вольтеровские взгляды. Другое выразительное отличие — пронизывающий их дух свободы, гуманизма, терпимости.

Корень существующих социальных зол, которые могут и должны быть уничтожены, Вольтер видел прежде всего в засилье невежества; предрассудков, суеверия, в подавлении разума. Главным оплотом и виновником всего этого он считал церковь, католицизм. Понятно, почему беспощадная борьба с ними занимает весьма большое место в творчестве мыслителя. Достается от него богу, который изображается тираном, сеющим злобу и слепым в своей ярости. Священнослужители презрительно именовались бонзами и дервишами, осуждаются религиозные преследования и фанатизм. ^ ^ ^ ^ ^

Именно религиозный фанатизм, единомыслие, которое насаждает церковь, умерщвляют, как убежден Вольтер, жизнетворное начало всякой свободы — свободу совести и слова. Надо, однако, знать и *помнить, что, относясь* крайне враждебно к католической церкви, к католицизму, мужественно сражаясь с ними, Вольтер отнюдь не отвергает религию и религиозность как таковые. Крылатыми стали его слова: «Если бы Бога *не* существовало, его следовало бы выдумать». Антиклерикальный настрой не мешал Вольтеру полагать, что религия должна оставаться необходимой уздой для народных масс.

Вольтера очень трудно заподозрить в демократизме. *Идеи* Просвещения, его принципы, по Вольтеру, «это не для портных

и сапожников». Мыслитель, столь высоко ценивший знания, интеллект, умение мыслить, всерьез полагает, что «если чернь начнет думать, то все погибло». Люди физического труда сами *по себе* не являлись у Вольтера объектом его трепетного почитания. Скорее даже наоборот.

Вольтера несколько не заботили проблемы переустройства общества на демократических началах. Больше того, демократии, народовластию он смертельно боялся. Но чрезвычайно близки были ему иные проблемы: естественное право, свобода, равенство. Обращение к концепции естественного права, естественного закона — способ легитимировать, придать наивысший авторитет самым значимым для Вольтера политико-юридическим ценностями: свободе и равенству, воплощающим одновременно разум и интерес, данные природой.

Свобода у него в первую очередь — свобода личности, индивида, частная свобода, а не свобода общества в целом. Стержнем личной свободы служит свобода слова, а с нею и свобода печати. В особенности выделяет он свободу совести в качестве антипода удручающей католической нетерпимости. Весьма глубокой была оценка Вольтером (достигавшим подчас также вершин политэкономической мысли своей эпохи) свободы труда — характерного знамения Нового времени. Эта свобода предстает как право каждого «продавать свой труд тому, кто за него дает наибольшую плату, ибо труд есть собственность тех, кто не имеет никакой собственности».

Подлинная свобода, по убеждению Вольтера, проявляется в том, что люди перестают быть формально зависимыми друг от друга; они становятся автономными субъектами. Это, однако, совсем не равносильно воцарению хаоса в обществе, возникновению беспорядочных столкновений в нем автономных волей. Отношения зависимости, определенной связанности действий индивидов остаются. Но теперь такие отношения приобретают совсем другой смысл. «Свобода,— писал Вольтер,— состоит в том, чтобы зависеть только от законов». Так прорастала на французской почве ставшая позже весьма известной и популярной на Западе идея «господства права».

В истории политических и правовых идей свобода и равенство нередко противопоставлялись друг другу. Вольтер подобного противопоставления избегает. Напротив. Завидным считал он положение, при котором свобода дополняется и подкрепляется равенством. «Быть свободным, иметь вокруг себя только равных, такова истинная жизнь, естественная жизнь человека». Равен-

ство людей понимается им в строго политико-юридическом смысле: обретение всеми людьми одинакового статуса гражданина, одинаковая зависимость всех граждан от закона и одинаковая защита их законом. Такое равенство в его трактовке весьма содержательно и социально эффективно. Однако сторонником имущественного равенства (эгалитаристом) и общности имуществ Вольтер не был. Обладание имуществом (либо отсутствие такового) должно, согласно Вольтеру, сказываться на положении человека в обществе. В частности, право голоса в вопросах общественного блага могут иметь, по мнению Вольтера, не любой и каждый, а лишь собственники.

Эти представления о свободе и равенстве Вольтер использовал в своих предложениях по реформированию феодального общества, неизменно вызывавшего его протест. С таких позиций он выступал за уничтожение сословных привилегий и за упразднение церковных судов. Аристократию, занявшую почти все ключевые должности в системе управления государством, следует, по Вольтеру, заменить бюрократией. Он настаивал на необходимости устранить партикуляризм действующего законодательства, добиться справедливого судопроизводства с широким участием адвокатов в процессе, отменить пытки и т. п. Надежды на проведение таких реформ он возлагал на сильную и просвещенную государственную власть.

В разных ситуациях и в разные периоды государство, отвечающее потребностям эпохи, может, по мнению Вольтера, выступать в различных организационных формах. При прочих равных условиях предпочтение он отдает сложившейся в его стране абсолютной монархии. Менее всего ему по душе революционные потрясения, ломка уже существующей государственности. Но Вольтер хочет, чтобы абсолютизм стал «просвещенным». Таковым наличный политический строй будет, если на королевском троне окажется «просвещенный» монарх. «Самое счастливое время, когда государь— философ». Но лишь образованностью и мудростью не исчерпывается набор качеств, необходимых «просвещенному» монарху. Он должен быть также государем милостивым, внемлющим нуждам людей, своих подданных. «Добрый король есть лучший подарок, какой небо может дать земле». Вольтеру хотелось верить в то, что институты абсолютистского государства себя не изжили и могут сами преодолеть собственные социально-экономические, правовые и идеологические устои, как только страной начнет управлять высокоученый нравственный самодержец,

Однако Вольтер знает и ценит достоинства и других государственных форм. Так, он замечает, что первоначально государство возникает в форме республики, образующейся из соединения семей. Ее возникновение — итог естественного хода развития. Республика, согласно Вольтеру, вообще более всего приближает людей к их естественному состоянию. Власть в ней направляется волею всех. Осуществляет же эту власть один человек либо группа лиц на основе законов, выносимых всеми.

Наряду с этим Вольтер **чит** форму правления, которая установилась в Англии в результате происшедшей в стране революции, т. е. конституционную монархию. «Английская нация — единственная на Земле, добившаяся ограничения королевской власти путем сопротивления, а также учредившая с помощью последовательных усилий то мудрое правление, при котором государь всемогущий, когда речь идет о благих делах, оказывается связанным по рукам и ногам, если он намеревается совершить зло; при котором вельможи являются грандами без надменности и вассалов, а народ без смут принимает участие в управлении». В превосходной степени характеризуется Вольтером вся английская политико-правовая система. «Наилучшие законы — в Англии: правосудие, отсутствие произвола, ответственность должностных лиц за нарушение свободы граждан, право каждого высказывать свое мнение устно и письменно. Две партии следят одна за другой и оспаривают честь охраны общественной свободы».

Вольтер относится к тем мыслителям, которые первостепенное значение придают не формам управления государства, конкретным институтам и процедурам власти, а принципам, реализуемым с помощью этих институтов и процедур. Для него такими социально-политическими и правовыми принципами являлись свобода, собственность, законность, гуманность.

§ 3. Политико-правовое учение Монтескье

Шарль Луи Монтескье (1689—1755)— один из ярких представителей французского Просвещения, выдающийся юрист и политический мыслитель.

Наряду с юриспруденцией и политикой в поле его внимания и творчества находились проблемы философии, этики, истории, социологии, религии, политической экономии, естественных наук, искусства и литературы.

Тремя основными его произведениями являются «Персидские письма» (1721), «Размышления о причинах величия и падения

римлян» (1734) и, наконец, итог двадцатилетнего труда — «О духе законов» (1748).

Уже первая из этих работ, содержащая яркую сатиру на феодально-абсолютистские порядки Франции начала XVIII в[^] сразу же стала значительным событием общественной жизни и за год выдержала восемь изданий. В «Размышлениях...» передовые просветительские и антидеспотические идеи Монтескье подкрепляются аргументами и опытом исторических исследований общественной, политической и духовной жизни Древнего Рима. Здесь он делает существенный шаг вперед в историческом понимании явлений действительности, в рационалистическом толковании объективных закономерностей исторического развития. Он стремится обосновать вывод о том, что миром управляет не божественный промысел или фортуна, а действующие в любом обществе объективные общие причины морального и физического порядка, определяющие «ДУ* народа» и соответствующие формы и нормы его государственной и правовой жизни.

Развернуто и последовательно гуманистическая и просветительская позиция Монтескье представлена в трактате «О духе законов». Эта книга, сделавшая Монтескье одним из авторитетных классиков во всемирной истории политической и правовой мысли, была встречена идеологами тогдашнего абсолютизма и церкви злобной критикой и сразу же внесена в черные списки «Индекса запрещенных книг». Монтескье достойно встретил атаку реакционных сил и блестяще ответил им в своей «Защите •О духе законов» (1750).

Главная тема всей политико-правовой теории Монтескье и основная ценность, отстаиваемая в ней, — политическая свобода. К числу необходимых условий обеспечения этой свободы относятся справедливые законы и надлежащая организация *gac* ответственности.

В поисках «духа законов», т. е. закономерного в законах, он опирался на рационалистические представления о разумной природе человека, природе вещей и т. д. и стремился постигнуть логику исторически изменчивых позитивных законов, порождающие их факторы и причины.

Свой подход Монтескье характеризовал следующим образом: «Я начал с изучения людей и нашел, что все бесконечное разнообразие их законов и нравов не вызвано единственно произволом их фантазии. Я установил общие начала и увидел, что частные случаи как бы сами собою подчиняются им, что

история каждого народа вытекает из них как следствие и всякий частный закон связан с другим законом или зависит от другого, более общего закона».

Закономерное в тех или иных отношениях (т. е. закон, правило соответствующих отношений) означает, согласно Монтескье, разумное и необходимое, противопоставляемое им случайному, произвольному и остальному (слепой судьбе).

Закон, по Монтескье, как раз и выражает момент определяемоеTM, обусловленности и пронизанности тех или иных отношений разумным началом, т. е. присутствие разумного {к необходимому) в этих отношениях.

Общим понятием закона охватываются все законы — как неизменные законы, действующие в мире физическом, так и изменчивые законы, действующие в мире разумных существ. Как существо физическое человек, подобно всем другим природным телам, управляется неизменными естественными законами, но как существо разумное и действующее по собственным побуждениям человек (в силу неизбежной ограниченности разума, способности заблуждаться, подверженности влиянию страстей и т. д.) беспрестанно нарушает как эти вечные законы природы, так и изменчивые человеческие законы.

Применительно к человеку законы природы (естественные законы) трактуются Монтескье как законы, которые «вытекают единственно из устройства нашего существа». К естественным законам, по которым человек жил в естественном {дообщественном) состоянии, он относит следующие свойства человеческой природы: стремление к миру, к добыванию себе пищи, к отношению с людьми на основе взаимной просьбы, желание жить в обществе.

Монтескье специально отмечал неправоту Гоббса, приписывавшего людям изначально агрессивность и желание властвовать друг над другом. Напротив, человек, по Монтескье, вначале слаб, крайне боязлив и стремится к равенству и миру с другими. Кроме того, идея власти и господства настолько сложна и зависит от такого множества других идей, что не может быть первой во времени идеей человека.

Но как только люди соединяются в обществе, они утрачивают сознание своей слабости. Исчезает существовавшее между ними равенство, начинаются войны двоякого рода — между отдельными лицами и между народами. «Появление этих двух видов войны,— писал Монтескье,— побуждает установить законы между людьми». Появляются законы, определяющие отноше-

ния между народами (международное право); законы, определяющие отношения между правителями и управляемыми (политическое право); законы, которые определяют отношения всех граждан между собой (гражданское право).

Потребность людей, живущих в обществе, в общих законах обуславливает, согласно Монтескье, необходимость образования государства: «Общество не может существовать без правительства. "Соединение всех отдельных сил, — как прекрасно говорит Гравина, — образует то, что называется политическим состоянием (государством)". Такое соединение силы отдельных людей предполагает наличие уже единства их воли, т. е. гражданское состояние. Для образования государства (политического состояния) и установления общих законов необходимо, таким образом, достаточно развитое состояние жизни людей в обществе, которое Монтескье (со ссылкой на Гравину) называет гражданским состоянием.

Положительный (человеческий) закон предполагает объективный характер справедливости и справедливых отношений. Справедливость предшествует положительному закону, а не впервые им создается. «Законам, созданным людьми, должна была, — подчеркивал Монтескье, — предшествовать возможность справедливых отношений. Говорить, что вне того, что предписано или запрещено положительным законом, нет ничего ни справедливого, ни несправедливого, значит утверждать, что до того, как был начертан круг, его радиусы не были равны между собою».

Закон вообще — это, по Монтескье, человеческий разум, управляющий всеми людьми. Поэтому «политические и гражданские законы каждого народа должны быть не более как частными случаями приложения этого разума». В процессе реализации такого подхода Монтескье исследует факторы, образующие в своей совокупности «дух законов», т. е. то, что определяет разумность, правомерность, законность и справедливость требований положительного закона.

Перечисляя необходимые отношения, порождающие закон (т. е. законообразующие отношения и факторы), Монтескье прежде всего обращает внимание на характер и свойства народа, которым должен соответствовать закон, устанавливаемый для данного народа. Кстати говоря, также и правительство, соответствующее этим требованиям, расценивается им как наиболее сообразное с природой вещей. Отсюда вытекает и общий вывод о том, что лишь в чрезвычайно редких случаях

законы одного народа могут оказаться пригодными также и для другого народа. Данная идея Монтескье в дальнейшем стала исходным пунктом воззрений представителей исторической школы права (Г. Гуго, К. Савиньи, Г. Пухты и др.) о «народном духе» как основной правообразующей силе и носителе права.

Далее, Монтескье отмечает необходимость соответствия положительных законов природе и принципам установленного правительства (т. е. форме правления), географическим факторам и физическим свойствам страны, ее положению и размерам, ее климату (холодному, жаркому или умеренному), качеству почвы, образу жизни населения (земледельцев, охотников, торговцев и т. д.), его численности, богатству, склонностям, нравам и обычаям и т. д. Специальное внимание уделяется необходимости учета взаимосвязанности законов (или, как сейчас бы сказали, системной целостности законодательства), особых обстоятельств возникновения того или иного закона, целей законодателя и т. п.

Решающее влияние на законы, согласно Монтескье, оказывают природа и принцип правительства, учреждаемого в гражданском состоянии. Он различает три образа (формы) правления: республиканский, монархический и деспотический. При республиканском правлении верховная власть находится в руках или всего народа (демократия), или его части (аристократия). Монархия — это правление одного человека, но посредством тверда установленных законов. В деспотии все определяется волей и произволом одного лица вне всяких законов и правил. Такова, по оценке Монтескье, природа каждого образа правления, из которой вытекают «основные краеугольные законы» данной формы правления.

От этой природы правления он отличает присущий каждой форме принцип правления, тоже играющий существенную законообразующую роль. Поясняя это отличие, он писал: «Различие между природой правления и его принципом в том, что природа его есть то, что делает его таким, каково оно есть; а принцип — это то, что заставляет его действовать. Первая есть его особый строй, а второй — человеческие страсти, которые двигают им».

Говоря о законах, вытекающих непосредственно из природы различных форм правления, Монтескье применительно к демократии отмечает, что здесь народ является государем только в силу голосований, которыми он изъявляет свою волю. Поэтому основными для демократии он считает законы, определяющие

право голосования. Народ, утверждает он, способен контролировать деятельность других лиц, но не способен вести дела сам. В соответствии с этим законы в условиях демократии должны предусматривать право народа избирать своих уполномоченных (должностных лиц государства) и контролировать их деятельность. К числу основных в демократии относится и закон, определяющий саму форму подачи избирательных бюллетеней, включая вопросы об открытом или тайном голосовании и т. д.

Одним из основных законов демократии является закон, в силу которого законодательная власть принадлежит только народу. Но кроме постоянных законов, подчеркивает Монтескье, необходимы и постановления сената, которые относятся им к актам временного действия. Он отмечает, что подобные акты полезны и в том отношении, что появляется возможность в течение определенного срока проверить их действие, прежде чем установить окончательно. В обоснование этого законотворческого принципа, получившего в дальнейшем свою конкретизацию в идее законодательного эксперимента, Монтескье ссылается на поучительный опыт Рима и Афин, где постановления сената имели силу закона в продолжении года и только по воле народа превращались в постоянный закон.

К основным законам аристократии он относит те, которые определяют право части народа издавать законы и следить за их исполнением. В общем виде Монтескье отмечает, что аристократия будет тем лучше, чем более она приближается к демократии, что, естественно, и должно определять, по его мнению, главное направление аристократического законодательства в целом.

В монархии, где источником всякой политической и гражданской власти является сам государь, к основным Монтескье относит законы, которые определяют «существование посредствующих каналов, по которым движется власть», т. е. наличие «посредствующих, подчиненных и зависимых» властей, их правомочий. Главной из них является власть дворянства, так что без дворянства монарх становится деспотом. «Уничтожьте в монархии прерогативы сенаторов, духовенства, дворянства и городов, и вы скоро получите в результате государство либо народное, либо деспотическое».

Основным законом деспотического правления, где, собственно, нет законов и их место занимают произвол и прихоть деспота, религия и обычаи, является наличие должности полновластного визиря.

Природа каждой формы правления, таким образом, определяет основные, конституирующие данный строй (и в этом смысле — конституционные) законы.

Природе каждого вида правления соответствует и свой принцип, приводящий в движение механизм человеческих страстей, — особый для данного политического строя.

В республике (и особенно в демократии) таким принципом является добродетель, в монархии — честь, в деспотии — страх. Монтескье специально подчеркивает, что, говоря об этих принципах, он имеет в виду не реально существующее положение, а должный (соответствующий каждому строю) порядок: «Из этого следует лишь, что так должно быть, ибо иначе эти государства не будут совершенными».

Характеризуя законотворческое значение и законообразующую силу соответствующего принципа, Монтескье пишет: «Законы вытекают из него, как из своего источника».

В плане конкретизации общей идеи о необходимости соответствия позитивных законов принципам правления Монтескье обстоятельно, иногда доходя до частных, "исследует вытекающие из данной идеи следствия применительно к законам для общества в целом, к законам о воспитании, об обороне и т.д. Подробно прослеживается им влияние, оказываемое принципами различных видов правления на характер гражданских и уголовных законов, на формы судопроизводства и определение наказаний.

Специальное внимание Монтескье уделяет проблеме соотношения закона и свободы. Он различает два вида законов о политической свободе: 1) законы, устанавливающие политическую свободу в ее отношении к государственному устройству, и 2) законы, устанавливающие политическую свободу в ее отношении к гражданину. Речь, следовательно, идет об институциональном и личностном аспектах политической свободы, подлежащих законодательному закреплению. Без сочетания этих двух аспектов политическая свобода остается неполной, нереальной и необеспеченной. «Может случиться, — замечает Монтескье, — что и при свободном государственном строе гражданин не будет свободен, или при свободе гражданина строй все-таки нельзя будет назвать свободным. В этих случаях свобода строя бывает правовая, но не фактическая, а свобода гражданина фактическая, но не правовая*».

Монтескье подчеркивает, что политическая свобода возможна вообще лишь при умеренных правлениях, но не в демократии

или аристократии, а тем более в деспотии. Да и при умеренных правлениях политическая свобода имеет место лишь там, где исключена возможность злоупотребления властью, для чего необходимо достичь в государстве разделения властей на законодательную, исполнительную и судебную. Такое умеренное правление характеризуется как «государственный строй, при котором никого не будут понуждать делать то, к чему его не обязывает закон, и не делать того, что закон ему позволяет».

Основная цель разделения властей — избежать злоупотребления властью. Чтобы пресечь такую возможность, подчеркивает Монтескье, «необходим такой порядок вещей, при котором различные власти могли бы взаимно сдерживать друг друга». Подобное взаимное сдерживание властей — необходимое условие их правомерного и согласованного функционирования в законно очерченных границах. «Казалось бы, — пишет он, — эти три власти должны прийти в состояние покоя и бездействия. Но так как необходимое течение вещей заставит их действовать, то они будут вынуждены действовать согласованно». Причем ведущие и определяющие позиции в системе различных властей занимает, согласно Монтескье, законодательная власть.

Разделение и взаимное сдерживание властей являются, согласно Монтескье, главным условием для обеспечения политической свободы в ее отношениях к государственному устройству. «Если, — замечает он, — власть законодательная и исполнительная будут соединены в одном лице или учреждении, то свободы не будет, так как можно опасаться, что этот монарх или сенат станет создавать тиранические законы для того, чтобы также тиранически применять их. Не будет свободы и в том случае, если судебная власть не отделена от власти законодательной и исполнительной. Если она соединена с законодательной властью, то жизнь и свобода граждан окажутся во власти произвола, ибо судья будет законодателем. Если судебная власть соединена с исполнительной, то судья получает возможность стать угнетателем. Все погибло бы, если бы в одном и том же лице или учреждении, составленном из сановников, из дворян или простых людей, были соединены эти три власти: власть создавать законы, власть приводить в исполнение постановления общегосударственного характера и власть судить преступления или тяжбы частных лиц».

Монтескье при этом подчеркивает, что политическая свобода состоит не в том, чтобы делать то, что хочется. «В государстве, т. е. в обществе, где есть законы, свобода может заключаться

лишь в том, чтобы иметь возможность делать то, чего должно хотеть, и не быть принуждаемым делать то, чего не должно хотеть. Свобода есть право делать все, что дозволено законами. Если бы гражданин мог делать то, что этими законами запрещается, то у него не было бы свободы, так как то же самое могли бы делать и прочие граждане».

Личностный аспект свободы — политическая свобода в ее отношении уже не к государственному устройству, а к отдельному гражданину — заключается в безопасности гражданина. Рассматривая средства обеспечения такой безопасности, Монтескье придает особое значение доброкачественности уголовных законов и судопроизводства. «Если не ограждена невиновность граждан, то не ограждена и свобода. Сведения о наилучших правилах, которыми следует руководствоваться при уголовном судопроизводстве, важнее для человечества всего прочего в мире. Эти сведения уже приобретены в некоторых странах и должны быть усвоены прочими».

Политическая свобода граждан в значительной степени зависит от соблюдения принципа соответствия наказания преступлению. Свобода, по Монтескье, торжествует там, где уголовные законы налагают кары в соответствии со специфической природой самих преступлений: наказание здесь зависит не от произвола и каприза законодателя, а от существа дела. Такое наказание перестает быть насильем человека над человеком. Причем «законы обязаны карать одни только внешние действия».

Для обеспечения свободы необходимы и определенные судебные формальности (процессуальные правила и формы) — правда, в такой степени, чтобы они содействовали целям реализации закона, но не превратились бы в препятствие для этого.

Составной частью учения Монтескье о законах являются его суждения о различных разрядах (типах) законов. Люди, отмечает он, управляются различными законами: естественным правом; божественным правом (правом религии); церковным (каноническим) правом; международным правом (вселенским гражданским правом, по которому каждый народ есть гражданин вселенной); общим государственным правом, относящимся ко всем обществам; частным государственным правом, имеющим в виду отдельное общество; правом завоевания; гражданским правом отдельных обществ; семейным правом.

Ввиду наличия этих различных разрядов законов, замечает Монтескье, «высшая задача человеческого разума состоит в том, чтобы точным образом определить, к какому из названных

разрядов по преимуществу относятся те или *иные вопросы*, подлежащие определению закона, дабы не внести беспорядка в те начала, которые должны управлять людьми».

Специальное внимание Монтескье уделяет способам составления законов, законодательной технике

Основополагающим принципом законодательства является умеренность: «дух умеренности должен быть духом законодателя».

Он *формулирует*, в частности, следующие правила составления законов, которыми должен руководствоваться законодатель. Слог законов должен быть сжатым и простым. Слова закона должны быть однозначными, вызывая у всех людей одни и те же понятия. Законы не должны вдаваться в тонкости, поскольку «они предназначены для людей посредственных и содержат в себе не искусство логики, а здравые понятия простого отца семейства». Когда закон не нуждается в исключениях, ограничениях и видоизменениях, то лучше обходиться без них. Мотивировка закона должна быть достойна закона. «Подобно тому, как бесполезные законы ослабляют действие необходимых законов, законы, от исполнения которых можно уклониться, ослабляют действие законодательства». Не следует запрещать действия, в которых нет ничего дурного, только ради чего-то более совершенного. «Законам должна быть присуща известная чистота. Предназначенные для наказания людской злобы, они должны сами обладать совершенной непорочностью».

Разработка теории законов в произведениях Монтескье прочно опирается на анализ истории законодательства. Он обстоятельно исследует *римское законодательство*, происхождение и изменения гражданских законов во Франции, историю права многих других стран. Исторический подход к праву тесно сочетается у Монтескье с сравнительно-правовым анализом законодательных положений различных эпох и народов.

Учение Монтескье о «духе законов» и разделении властей оказало существенное воздействие на всю последующую политико-правовую мысль, особенно на развитие теории и практики правовой государственности.

§ 4. Политико-правовое учение Руссо

Жан-Жак Руссо (1712—1778) — один из ярких и оригинальных мыслителей во всей истории общественных и политических учений.

Его *социальные* и политико-правовые взгляды *изложены* в таких произведениях, как: «Рассуждение по вопросу: способствовало ли возрождение наук и искусств очищению нравов?» (1750), «Рассуждение о происхождении и основаниях неравенства между людьми» (1754), «О политической *экономии*» (1755), «Суждение о вечном мире» (впервые опубликовано после смерти, в 1782 г.), «Об общественном договоре, или Принципы политического права» (1762).

Проблемы общества, государства и права освещаются в учении Руссо с позиций обоснования и защиты принципа и идеи народного суверенитета.

Распространенные в то время представления о естественном состоянии Руссо использует как гипотезу для изложения, своих, во многом новых, взглядов на весь процесс становления и развития духовной, социальной и политико-правовой жизни человечества.

В естественном состоянии, по Руссо, нет частной собственности, все свободны и равны. Неравенство здесь вначале лишь физическое, обусловленное природными различиями людей. Однако с появлением частной собственности и социального неравенства, противоречивших естественному равенству, начинается борьба между бедными и богатыми. Вслед за уничтожением равенства последовали, по словам Руссо, «ужаснейшие смуты - несправедливые захваты богатых, разбои бедных», «постоянные столкновения права сильного с правом того, кто пришел первым». Характеризуя это предгосударственное состояние, Руссо пишет: «Нарождающееся общество пришло в состояние самой страшной войны; человеческий род, погрязший в пороках и отчаявшийся, не мог уже ни вернуться назад, ни отказаться от злосчастных приобретений, им сделанных».

Выход из таких условий, инспирированный «хитроумными» доводами богатых и вместе с тем обусловленный жизненными интересами всех, состоял в соглашении о создании государственной власти и законов, которым будут подчиняться все. Однако, потеряв свою естественную свободу, бедные не обрели свободы политической. Созданные путем договора государство и законы «наложили новые путы на слабого и придали новые силы богатому, безвозвратно уничтожили естественную свободу, навсегда установили закон собственности и неравенства, превратили ловкую узурпацию в незыблемое право и ради выгоды нескольких честолюбцев обрекли с тех пор весь человеческий род на труд, рабство и нищету».

Неравенство частной собственности, дополненное политическим неравенством, привело, согласно Руссо, в конечном счете к абсолютному неравенству при деспотизме, когда по отношению к деспоту все равны в своем рабстве и несправии.

В противовес такому ложному, порочному и пагубному для человечества направлению развития общества и государства Руссо развивает свою концепцию «создания Политического организма как подлинного договора между народами и правителями».

При этом основную задачу подлинного общественного договора, кладущего начало обществу и государству и знаменующего превращение скопления людей в суверенный народ, а каждого человека — в гражданина, он видит в создании «такой формы ассоциации, которая защищает и ограждает всю общую силую личность и имущество каждого из членов ассоциации и благодаря которой каждый, соединяясь со всеми, подчиняется, однако, только самому себе и остается столь же свободным, как и прежде».

Каждый, передавая в общее достояние и ставя под единое высшее руководство общей воли свою личность и все свои силы, превращается в нераздельную часть целого. Последствия общественного договора, по Руссо, таковы: «Немедленно вместо отдельных лиц, вступающих в договорные отношения, этот акт ассоциации создает условное коллективное Целое, состоящее из стольких членов, сколько голосов насчитывает общее собрание. Это Целое получает в результате такого акта свое единство, свое общее я, свою жизнь и волю. Это лицо юридическое¹, образующееся, следовательно, в результате объединения всех других, некогда именовалось Гражданскою общиною, ныне же именуется Республикою, или Политическим организмом: его члены называют этот Политический организм Государством, когда он пассивен, Сувереном, когда он активен, Державою — при сопоставлении его с ему подобными. Что до членов ассоциации, то они в совокупности получают имя народа, а в отдельности называются гражданами как участвующие в верховной власти и подданными как подчиняющиеся законам Государства».

Обосновываемая Руссо концепция общественного договора выражает в целом идеальные его представления о государстве и праве.

Основная мысль Руссо состоит в том, что только установление государства, политических отношений и законов, соответствующи-

¹В оригинале «*person publique*», т. е. публичная персона или публичная личность.

ших его концепции общественного договора, может оправдать — с точки зрения разума, справедливости и права — переход от естественного состояния в гражданское. Подобные идеальные представления Руссо находятся в очевидном противоречии с его же догадками о роли частной собственности и неравенства в общественных отношениях и обусловленной этим объективной необходимостью перехода к государству.

Уже первое предложение «Общественного договора» — «Человек рождается свободным, но повсюду он в оковах» — нацеливает на поиски путей разрешения этого противоречия с ориентацией на идеализированные черты «золотого века» естественного состояния (свобода, равенство и т. д.). Подобная идеализация естественного состояния диктуется идеальными требованиями Руссо к гражданскому состоянию, которое должно в новой (политической) форме возместить людям то, что они якобы уже имели до образования государства и чего они, следовательно, несправедливо лишены в условиях сложившейся неправильной государственности. Таким образом, завышение достоинств прошлого дает руссоистской доктрине надлежащие высокие критерии и масштаб для критики современности и требований к будущему. Кстати говоря, по той же самой логике, но с противоположными целями сторонники абсолютной монархии, напротив, утверждали, что человек рождается бесправным подданным.

В трактовке Руссо современный ему феодальный строй, критически соотнесенный с буржуазно-демократическими принципами общественного договора, лишается своей легитимности, справедливого и законного характера — словом, права на существование: он держится не на праве, а на силе. В плоскости же соотношения сил проблема, по оценке Руссо, выглядит следующим образом: «...люди народ принужден повиноваться и повинуются, он поступает хорошо; но если народ, как только получает возможность сбросить с себя ярмо, сбрасывает его — он поступает еще лучше; ибо, возвращая себе свободу по тому же праву, по какому ее у него похитили, он либо имеет все основания вернуть ее, либо же вовсе не было оснований ее у него отнимать». Такой подход, по существу, обосновывал и оправдывал насильственный, революционный путь низвержения феодальных порядков.

Но сила, согласно Руссо, не создает права — ни в естественном, ни в гражданском состоянии. Моральное вообще не может быть результатом физической мощи. «Право сильнейшего» он

называет правом в ироническом смысле: «Если нужно повиноваться, подчиняясь силе, то нет необходимости повиноваться, следуя долгу; и если человек больше не принуждается к повиновению, то он уже и не обязан это делать. Отсюда видно, что слово право ничего не прибавляет к силе. Оно здесь просто ничего не значит».

Основой любой законной власти среди людей могут быть лишь соглашения. «Несомненно,— писал Руссо,— существует всеобщая справедливость, исходящая от разума, но эта справедливость, чтобы быть принятой нами, должна быть взаимной.. Необходимы, следовательно, соглашения и законы, чтобы объединить права и обязанности и вернуть справедливость к ее предмету».

Условия перехода к государству Руссо трактует следующим образом: то, что отчуждается у каждого изолированного индивида в пользу образуемого по общественному договору целого (народа, суверена, государства) в виде естественного равенства и свободы, возмещается ему (но уже как неразрывной части этого целого, члену народа-суверена, гражданину) в виде договорно установленных (позитивных) прав и свобод. Происходит, говоря словами Руссо, как бы эквивалентный «обмен» естественного образа жизни людей на гражданский образ жизни.

Благодаря общественному договору все оказываются «равными в результате соглашения и по праву».

Вместе с тем Руссо отмечает, что «при дурных Правлениях это равенство лишь кажущееся и обманчивое; оно служит лишь для того, чтобы бедняка удерживать в его нищете, а за богачом сохранить все то, что он присвоил». Не отрицая самой частной собственности, Руссо вместе с тем выступает за относительное выравнивание имущественного положения граждан и с этих эгалитаристских позиций критикует роскошь и излишки, поляризацию богатства и бедности. В общественном состоянии, считает Руссо, «ни один гражданин не должен обладать столь значительным достатком, чтобы иметь возможность купить другого, и ни один — быть настолько бедным, чтобы быть вынужденным себя продавать; это предполагает в том, что касается до знатных и богатых, ограничение размеров их имущества и влияния, что же касается до людей малых — умерение скарденности и алчности».

В основе общественного договора и правомочий формируемого суверенитета лежит общая воля. Руссо при этом подчеркивает отличие общей воли от воли всех: первая имеет в виду общие

интересы, вторая — интересы частные и представляет собой лишь сумму изъявленной воли частных лиц, «Но, — поясняет он, — отбросьте из этих изъявлений воли взаимно уничтожающиеся крайности; в результате сложения оставшихся расхождений получится общая воля».

Отстаивая господство в государстве и его законах общей воли, Руссо резко критикует всевозможные частичные ассоциации, партии, группы и объединения, которые вступают в неизбежную конкуренцию с сувереном. Их воля становится общей по отношению к своим членам и частной по отношению к государству. Это искажает процесс формирования подлинной общей воли граждан, поскольку оказывается, что голосующих не столько, сколько людей, а лишь столько, сколько организаций. «Наконец, когда одна из этих ассоциаций настолько велика, что берет верх над всеми остальными, получится уже не сумма незначительных расхождений, но одно-единственное расхождение. Тогда нет уже больше общей воли, и мнение, которое берет верх, есть уже не что иное, как мнение частное» В этой связи Руссо присоединяется к мнению Макиавелли о том, что «наличие сект и партий» причиняет вред государству. «Если же имеются частичные сообщества, то следует увеличить их число и тем предупредить неравенство между ними».

Проводимое Руссо различие воли всех и общей воли по своему отражает то обстоятельство, что в гражданском состоянии имеется различие между индивидом как частным лицом (со своими частными интересами) и тем же самым индивидом в качестве гражданина — члена «публичной персоны», носителя общих интересов. Данное различие, которое в дальнейшем легло в основу концепции прав человека и гражданина и сыграло значительную роль в конституционно-правовом закреплении результатов французской буржуазной революции, по сути дела, имеет в виду раздвоение человека на члена гражданского общества и гражданина государства.

В общем виде пределы государственной власти в ее взаимоотношениях с индивидом, согласно Руссо, ставятся тем, что «суверен, со своей стороны, не может налагать на подданных узы, бесполезные для общины; он не может даже желать этого, ибо как в силу закона разума, так и в силу закона естественного ничто не совершается без причины». Обязательства, связывающие людей с общественным организмом (государством), непреложны лишь потому, что они взаимны, предусматривают равенство их прав и обязанностей.

Вместе с тем суверен, согласно Руссо, не связан собственными законами. Если бы суверен предписал сам себе такой закон, от которого он не мог бы себя освободить, это, по мысли Руссо, противоречило бы самой природе политического организма: «Нет и не может быть никакого основного закона, обязательного для Народа в целом, для него не обязателен даже Общественный договор».

Суверен «стоит выше и судьи, и Закона». Именно с таким пониманием роли суверена Руссо связывает представление о его праве помилования или освобождения виновного от наказания, предусмотренного законом и определенного судом.

Власть суверена, по Руссо, включает в себя его безусловное право на жизнь и смерть подданных. «Итак,— пишет он,— гражданину уже не приходится судить об опасности, которой Закону угодно его подвергнуть, и когда государь говорит ему: «Государству необходимо, чтобы ты умер», то он должен умереть, *потому что только при этом условии* он жил до сих пор в безопасности и потому что его жизнь не только благодеяние природы, но и дар, полученный им на определенных условиях от Государства».

Такой антииндивидуалистической формулировки нет даже у этакиста Гоббса.

В своей идеализированной конструкции народного суверенитета Руссо отвергает требования каких-либо гарантий защиты прав индивидов в их взаимоотношениях с государственной властью. «Итак,— утверждает он,— поскольку суверен образуется лишь *из частных лиц, у него нет к* не может быть таких интересов, которые противоречили бы интересам этих лиц; следовательно, верховная власть суверена нисколько не нуждается в поручителе перед подданными, ибо невозможно, чтобы организм захотел вредить всем своим членам».

Соответствующие гарантии, согласно Руссо, нужны против подданных, чтобы обеспечить выполнение ими своих обязательств перед сувереном. Отсюда, по мысли Руссо, и проистекает необходимость принудительного момента во взаимоотношениях между государством и гражданином. «Итак,— отмечает он,— чтобы общественное соглашение не стало пустою формальностью, оно молчаливо включает в себя такое обязательство, которое одно только может дать силу другим обязательствам: если кто-либо откажется подчиниться общей воле, то он будет к этому принужден всем Организмом, а это означает не что иное, как то, что его силою принудят быть свободным».

В целом общественное соглашение, по словам Руссо, дает политическому организму (государству) неограниченную власть над всеми его членами. Эту власть, направляемую общей волей, он и именует суверенитетом. По смыслу концепции Руссо, суверенитет един, и речь вообще может и должна идти об одном-единственном суверенитете — суверенитете народа. При этом под «народом» как единственным сувереном у Руссо имеются в виду все участники общественного соглашения (т. е. взрослая мужская часть всего населения, всей нации), а не какой-то особый социальный слой общества (низы общества, бедные, «третье сословие», «трудящиеся» и т. д.), как это стали трактовать впоследствии радикальные сторонники его концепции народного суверенитета (якобинцы, марксисты и т. д.).

С пониманием суверенитета как общей воли народа связаны и утверждения Руссо о том, что суверенитет неотчуждаем и неделим. Как отчуждение суверенитета от народа в пользу тех или иных лиц или органов, так и его деление между различными частями народа, по логике учения Руссо, означали бы отрицание суверенитета как общей воли всего народа.

Народ как суверен, как носитель и выразитель общей воли, по Руссо, «может быть представляем только самим собою». «Передаваться, — подчеркивает он, — может власть, но никак не воля». Тем самым Руссо, по существу, отрицал как представительную форму власти (парламент или другой законодательный орган в форме народного представительства), так и принцип и идеи разделения верховной, суверенной власти в государстве на различные власти.

Законодательная власть как собственно суверенная, государственная власть может и должна, по Руссо, осуществляться только самим народом-сувереном непосредственно. Что же касается исполнительной власти, то она, «напротив, не может принадлежать всей массе народа как законодательнице или суверену, так как эта власть выражается лишь в актах частного характера, которые вообще не относятся к области Закона, ни, следовательно, к компетенции суверена, все акты которого только и могут быть, что законами».

Исполнительная власть (правительство) создается не на основе общественного договора, а по решению суверена в качестве посредствующего организма для сношений между подданными и сувереном.

Поясняя соотношение законодательной и исполнительной властей, Руссо отмечает, что всякое свободное действие имеет две причины, которые сообща производят его: одна из них — моральная, другая — физическая. Первая — это воля, определяющая акт; вторая — сила, его исполняющая. «У Политического организма — те же движители; в нем также различают силу и волю: эту последнюю под названием законодательной власти, первую — под названием власти исполнительной».

Исполнительная власть уполномочена сувереном приводить в исполнение законы и поддерживать политическую и гражданскую свободу. Устройство исполнительной власти в целом должно быть таково, чтобы «оно всегда было готово жертвовать Правительством для народа, а не народом для Правительства».

В зависимости от того, кому вручена исполнительная власть (всем, некоторым, одному), Руссо различает такие формы правления, как демократия, аристократия, монархия. Эти различия в учении Руссо играют подчиненную роль, поскольку предполагается, что во всех формах правления суверенитет и законодательная власть принадлежат всему народу. В общем виде Руссо отмечает, что «демократическое Правление наиболее пригодно для малых Государств, аристократическое — для средних, а монархическое — для больших».

При этом всякое правление посредством законов Руссо считает республиканским правлением. «Таким образом,— подчеркивает он,— я называю Республикой всякое Государство, управляемое посредством законов, каков бы ни был при этом образ управления им».

Для поддержания положений общественного договора и контроля за деятельностью исполнительной власти, по мысли Руссо, периодически должны созываться народные собрания, на которых следует ставить на голосование в отдельности два вопроса: «Первое: угодно ли суверену сохранить настоящую форму Правления. Второе: угодно ли народу оставить управление в руках тех, на кого оно в настоящее время возложено».

Народ, по Руссо, имеет право не только изменить форму правления, но и вообще расторгнуть само общественное соглашение и вновь возвратить себе естественную свободу.

Руссо различает четыре рода законов: политические, гражданские, уголовные и законы четвертого рода, «наиболее важные из всех», — «нравы, обычаи и особенно мнение общественное». При этом он подчеркивает, что к его теме общественного договора относятся только политические законы.

Применительно к этим политическим (основным) законам Руссо отмечает, что в них всеобщий характер воли сочетается со всеобщностью предмета, поэтому такой закон рассматривает подданных как целое (а не как индивидов), а действия как отвлеченные (но не как отдельные поступки).

Цель всякой системы законов — свобода и равенство. Свобода, подчеркивает Руссо, вообще не может существовать без равенства. «Именно потому, что сила вещей всегда стремится уничтожить равенства, сила законов всегда и должна стремиться сохранять его».

В духе Монтескье и других авторов Руссо говорит о необходимости учета в законах своеобразия географических факторов страны, занятий и нравов народа и т. д. «Кроме правил, общих для всех, каждый народ в себе самом заключает некое начало, которое располагает их особым образом и делает его законы пригодными для него одного». И следует дожидаться поры зрелости народа, прежде чем подчинять его законам: «Если же вести законы преждевременно, то весь труд пропадет». С этих позиций он критикует Петра I за то, что он подверг свой народ «цивилизации чересчур рано», когда тот «еще не созрел для уставов гражданского общества»; Петр «хотел сначала создать немцев, англичан, когда надо было начать с того, чтобы создавать русских».

Законы — необходимые условия гражданской ассоциации и общежития. Но создание системы законов — дело великое и трудное, требующее больших знаний и проницательности для достижения союза разума и воли в общественном организме. Это «порождает нужду в Законодателе», под которым имеются в виду учредители государств, реформаторы в области политики, права и морали.

Великого законодателя Руссо сравнивает с механиком-изобретателем машины и создателем образца, а великого правителя — с рабочим, который лишь собирает и пускает в ход машину. «Тот, кто берет на себя смелость дать установления какому-либо народу, — поясняет Руссо задачи и роль великого законодателя, — должен чувствовать себя способным изменить, так сказать, человеческую природу, превратить каждого индивидуума, который сам по себе есть некое замкнутое и изолированное целое, в часть более крупного целого, от которого этот индивидуум в известном смысле получает свою жизнь и свое бытие; переиначить организм человека, дабы его укрепить; должен поставить на место физического и самостоятельного

существования, которое нам всем дано природой, существование частичное и моральное».

Но такой великий законодатель, поясняет Руссо, это учредитель государства, а не магистратура или суверен. Деятельность такого необыкновенного законодателя просвещает народ и подготавливает необходимую почву для его собственного выступления в качестве законодателя.

Законодательную власть Руссо характеризует как «сердце Государства». «Не законами живо Государство,— пишет он,— а законодательной властью. Закон, принятый вчера, не имеет обязательной силы сегодня; но молчание подразумевает молчаливое согласие, и считается, что суверен непрестанно подтверждает законы, если он их не отменяет, имея возможность это сделать».

В случаях крайней опасности, когда речь идет о спасении государственного строя и отечества, «можно приостанавливать священную силу законов» и особым актом возложить заботу об общественной безопасности на «достойнейшего», т. е. учредить диктатуру и избрать диктатора. При этом Руссо подчеркивал краткосрочный характер такой диктатуры, которая ни в коем случае не должна быть продлена.

Своим учением о законе как выражении общей воли и о законодательной власти как прерогативе неотчуждаемого народного суверенитета, своей концепцией общественного договора и принципов организации государства Руссо оказал огромное воздействие на последующее развитие государственно-правовой мысли и социально-политической практики. Его доктрина стала одним из основных идейных источников в процессе подготовки и проведения французской буржуазной революции, особенно на ее якобинском этапе.

§ 5. Политико-правовые идеи якобинцев

Якобинская политико-правовая идеология— органическая часть, неотъемлемый компонент общественного сознания той бурной революционной эпохи, которую Франция пережила на исходе XVIII в. Его напряжение, типические черты, язык закономерно преломились в этой идеологии, оставив на ней свой глубокий отпечаток, в немалой степени сформировав ее облик. Общественное революционное сознание Франции рассматриваемой поры отличали два кардинальных момента: страх и надежда. Страх за революцию, которая может быть уничтожена ее

врагами. Страх толкает к насилию. Насилие порой является защитной реакцией, инспирируемой идеей возмездия и оправдывающей себя целым рядом аргументов. Оно поочередно направляется на различные объекты и порождает свои мифы, стержнем которых является идея заговора. Спасение от заговоров видят в терроре по отношению к недоброжелателям и противникам революции.

Присутствие надежды в общественном революционном сознании питает вера в радикальность и быстроту совершаемых социальных преобразований, а также восприятие последних как неизбежных, окончательных и необратимых перемен. В «пространстве» вот таким образом наэлектризованного общественного сознания зреют, возникают и функционируют политико-юридические идеи Ж.-П. Марата и М Робеспьера.

Применительно к Жав-Полю Марату (1743—1793) это суждение требует некоторой корректировки, поскольку первое, наиболее обстоятельное и систематическое изложение своих политических взглядов он дал еще в 1774 г. в памфлете «Цепи рабства». Примерно тот же круг вопросов (но с явным акцентом на юридическую проблематику) рассматривает Марат во второй своей крупной работе предреволюционного периода — в «Плане уголовного законодательства» (1780 г.).

Центральная тема названных произведений — деспотизм: его истоки, методы и средства установления деспотической власти, ее последствия, пути и формы борьбы с ней и т. п. Марат полагает, что в конечном счете деспотизм вырастает из стремления-страсти индивида первенствовать, из свойственной человеческой натуре жажды властвовать. «Любовь к всевластию естественно присуща людскому сердцу, которое при любых условиях стремится первенствовать. Вот основное начало тех злоупотреблений властью, которые совершают ее хранители, вот источник рабства среди людей».

Бытие деспотического типа правления предзадано, по Марату, генезисом государственности: она появляется на свет в результате насилия. «Своим происхождением государства обязаны насилию, почти всегда их основатель — какой-либо удачливый разбойник». Мысль о разбойничьем действии как об акции, открывшей собой историю политических учреждений, не вполне вписывается в ту концепцию генезиса государства, которая широко бытовала в социальной философии Просвещения, — в концепцию договорного происхождения государства. Чувствуя, вероятно, этот диссонанс, Марат в «Плане уголовного

законодательства» присоединяется к мнению, разделявшемуся просветителями. Марат полагает, что при выяснении природы уз, связующих общество, «с абсолютной неизбежностью приходится допустить наличие соглашения между его членами. Равные права, обоюдные выгоды, взаимопомощь — вот каково должно быть основание этого соглашения». Принятие идеи общественного договора не сопровождается, однако, у Марата попытками сколько-нибудь непротиворечиво увязать ее с общественной, ранее высказанной им мыслью о том, что государство возникло вследствие насилия.

Чтобы прийти к «хорошо устроенному государству», необходимо будет разделить публичную власть между большим числом должностных лиц. Поставленные все как один в зависимость от народа, они должны быть независимыми друг от друга, должны взаимно уравновешивать, умерять и сдерживать друг друга. В «хорошо устроенном государстве» высшая власть, по убеждению Марата, принадлежит всему народу в целом. Он один (сам или через своих представителей) — суверен и верховный законодатель. Сам народ и следит за исправным выполнением своих же законов. Там, где народ-суверен, достижимо и народное благополучие. Для него (благополучия народа) требуются три вещи: «подданным — священные права, государству — непреложные законы, правительству — неодолимые пределы власти». Перечень того, что необходимо для народного благополучия, не случайно открывается правами подданных, правами людей. Согласно Марату, именно их осуществление составляет (вернее, должно составлять) цель политического сообщества.

Марат различает естественные и гражданские права индивидов. Первые изначальны, вторые производны от них. Посредником между ними выступает общество. В работе «Конституция, или Проект Декларации прав человека и гражданина» (август 1789 г.) Марат писал, что «взаимные права» людей восходят к естественному праву человека. Они устанавливаются обществом и благодаря общественному договору приобретают священный, непререкаемый характер. Права человека «вытекают единственно из его потребностей». Усмотрение источника права в потребностях индивида, т. е. в состоянии испытываемой им нужды в предметах, обеспечивающих ему существование и развитие, — реалистический элемент маратовского правопонимания.

Марат слабо верит в возможность покончить с деспотическими режимами путем реформирования сложившихся государ-

ственно-правовых порядков. Его конечная надежда — восстание масс, стихийный народный мятеж, расправа над господами, власть предрержащими, врагами отечества и проч. Однако неорганизованные мятежные выступления масс вырождаются в бунт, «всегда безуспешный и легко подавляемый». Чтобы в «минуты всеобщего брожения в предотвратить наступление такого исхода, нужен, по Марату, смельчак, который станет во главе недовольных и поведет их на угнетателей, необходим • выдающийся ум, подчиняющий себе умы, мудрец, способный руководить действиями необузданной и непостоянной толпы». Уже здесь, в этих словах (они из «Цепей рабства») содержится в зародыше та идея выдвижения народного трибуна или установления диктатуры (на древнеримский манер), которую Марат особенно настойчиво развивает и пропагандирует в годы революции. В эти годы во Франции под «диктатурой» многие разумели личную власть, не связанную никакими законами и абсолютно исключаящую всякую демократию.

Согласно Марату, назначение диктатуры — «уничтожить изменников и заговорщиков». Кто же они? Фактически все находящиеся вне партии, которая состоит «только из неимущих классов, из плебса, без знаний, средств, вождей». Свое предназначение диктатура выполняет методами революционного террора. Не исключено, правда, что в борьбе с врагами революции придется сначала разоблачать и осуждать их происки, использовать против них легальные средства. Однако решающее слово в этой борьбе должно принадлежать гильотине и петле. Оправдывая свои призывы к «кровавым расправам», Марат пояснял: «Никто не питает большего омерзения к пролитию крови, чем я, но чтобы помешать пролитию потоков, я настаиваю на пролитии нескольких ее капель». Он убежден, что воцаряющийся на мгновение (разумеется, историческое мгновение) «деспотизм свободы» силой покончит с деспотизмом королей, а «несколько своевременно отрубленных голов надолго сдержит врагов общества и на целые столетия избавит великую нацию от бедствий нищеты и ужасов войны».

Во взглядах Марата парадоксальным образом совмещаются концепция народного суверенитета, защита принципа разделения властей, мысль о создании системы сдержек и противовесов в механизмах управления государством, апология прав человека и критика произвола с идеями единовластного диктатора и беспощадного террора, с игнорированием правовых гарантий безопасности индивида в условиях революции и т. п.

Появление откровенно авторитарной компоненты в политической теории Марата после июля 1789 г. отражает, конечно, в первую очередь поиск надежных экстраординарных мер, способных спасти начавшуюся революцию. Однако дело, наверное, было не только в этом. Сработали также некоторые негативные эмоциональные факторы, дали себя знать определенные мировоззренческие установки. Влиял исторический пессимизм Марата: его мнение об изначальной испорченности («властолюбии») людей, неверие в позитивно-творческие потенции общества, убеждение в том, что пришествие деспотических форм общегития практически неизбежно. Преодолеть действие этих отрицательных явлений и тенденций, наполняющих историю, может, по Марату, в итоге лишь насилия. Особенно в обстановке революции Марат, подобно многим своим современникам, очень уповал на репрессии, устрашение, наказания. Он надеялся, что посредством насилия, карательных мер революционеры сумеют обезвредить врагов народа, устранить все пороки общества, радикально переустроить страну и добиться торжества справедливости.

Симбиоз либерально-демократических и авторитарных идей, аналогичный маратовскому, присущ целому ряду политических доктрин эпохи Великой французской революции. Едва ли не доминирующая среди них (особенно — в апогее революции) — система государственно-правовых воззрений М. Робеспьера.

В литературном наследии Максимилиана Робеспьера (1758—1794) нет таких отдельных крупных произведений, как, например, сочинения Марата «Цепи рабства» и «План уголовного законодательства». Но его деятельность в качестве политического лидера и идеолога якобинского движения протекала необычайно интенсивно. Одних только речей за период с 1789 по 1794 г. он произнес свыше 600. Собственно теоретико-аналитическое рассмотрение проблем политики, права, государства, законодательства представлено у Робеспьера сравнительно скромно. В этом плане выделяются прежде всего его знаменитые речи «О Конституции» (10.V.1793г.), «О принципах революционного правления» (25.XII.1793 г.), «О принципах политической морали» (5.II.1794 г.) и др.

Социальный идеал Робеспьера не оригинален. Он таков: общество мелких производителей, где каждый владеет землей, маленькой мастерской, лавкой, способными прокормить его семью, и где человек прямо обменивается произведенными им продуктами с другими равными ему людьми. Стало быть,

заветная цель Робеспьера — образцовый мелкобуржуазный строй. У него нет намерения выйти за пределы мира частной собственности.

Содержание соответствующего пробуржуазного государственно-правового идеала Робеспьера почти не менялось на протяжении всей его революционной деятельности. Робеспьеровская концепция идеальной республики не есть порождение непосредственного опыта, она — плод интеллектуальной доктрины, проистекающей в основном из сочинений Руссо и Монтескье. Особенно велико влияние на эту концепцию политического учения Руссо Робеспьер раскрыл, развил и обогатил ряд узловых положений своего идейного предтечи: о естественных правах человека, форме правления, представительной системе, границах частной собственности и др.

Смысловым ядром совокупности политико-юридических воззрений Робеспьера являются положения о государственной власти, об аппарате государства, о принципах его построения и функционирования. Согласно Робеспьеру, три начала должны лежать в фундаменте политического союза. Первое из них — охрана и обеспечение естественных прав гражданина, развитие всех его способностей. Второе — право каждого гражданина на участие в законодательстве и управлении, обусловленное естественным равенством и прирожденной свободой людей. Третье — верховенство власти народа в государстве. Народ в любой ситуации правомочен сам решать свою судьбу. «Если один из членов общества подвергается угнетению, то налицо угнетение всего общества — Если общество подвергается угнетению, то налицо угнетение каждого члена общества. Право на сопротивление угнетению есть следствие из других прав человека». Тезисы о суверенности народа и о том, что не может быть свободным общество, не освободившееся от угнетения и произвола буквально каждого своего члена, стали ценным приобретением прогрессивной политической мысли.

Поначалу Робеспьер полагал, что возможность народа, всех граждан пользоваться свободой и уважением не обусловлена напрямую той или иной комбинацией правительственных учреждений и законов. Но по мере развертывания и углубления революции он сильнее ощущает неодинаковость социально-политического содержания различных форм правления. Теперь уже однозначно негативно, как порочный, характеризуется им монархический принцип организации государственной власти и

отстаивается необходимость последовательно республиканского устройства страны. Фактически до конца 1793 г. Робеспьер резко возражает и против диктаторских средств и методов осуществления публичной власти. Убеждение его таково: «выносить смертный приговор всякому, кто предложит диктатуру, триумvirат или любую другую форму власти, наносящую вред режиму свободы, установленному Французской республикой».

В тот период Робеспьер видит гарантию режима свободы не столько в ужесточении репрессий против его недругов, сколько в надежном функционировании самих республиканских государственно-правовых механизмов обеспечения общественной и индивидуальной свободы. В речи «О Конституции» он призывает Конвент осуществить разделение власти, четко отделить законодательные учреждения от административного аппарата, предусмотреть сокращение сроков полномочий всех должностных лиц (особенно тех, кто обладает широкими прерогативами), поставить этих лиц в действительную зависимость от суверена, т. е. народа (а не от отдельных персон).

Решительная критика Робеспьером феодально-монархических установлений, боевой демократизм развитых им республиканских взглядов делают вождя якобинцев заметной фигурой в истории учений о политике и власти, праве и государстве Нового времени. Но самостоятельность и своеобразие Робеспьера как политического мыслителя базируется в значительной степени на разработанной им концепции конституционного и революционного правительства.

С выдвижением этой концепции существенно преобразуется весь комплекс робеспьеровских политико-юридических идей. Более очевидным становится в них тяготение к авторитарным формам властвования. Явственно ощущается теперь уклон в сторону правового нигилизма ит.д.

Разграничение двух типов правительства дано в речи «О принципах революционного правительства». Робеспьер высказывает в ней ту точку зрения, что «конституционный корабль* строится с расчетом на плавание исключительно в «спокойном море», в атмосфере, где ему не надо идти «навстречу противному ветру». Цель конституционного правительства — сохранять уже утвердившуюся республику, заниматься главным образом гражданской свободой, сберегать индивидов от злоупотреблений, допускаемых публичной властью, и т. п. «Конституция — это режим победоносной и мирной свободы».

Совсем другим представляется Робеспьеру правительство революционное. Оно предназначено для того, чтобы действовать в бурных обстоятельствах: когда на море не штиль, а шторм, когда в стране бушует революция. Собственно говоря, такое правительство есть непосредственный продукт и вместе с тем прямое орудие совершаемой революции. Тут очень важно зафиксировать и постоянно иметь в виду понимание Робеспьером самой сути революции. По Робеспьеру, она означает в первую очередь состояние войны в обществе. «Революция — это война свободы против ее врагов».

Отождествление революции с войной сильно повлияло на характер робеспьеровского видения лагеря «врагов свободы», а также на трактовку Робеспьером задач и методов борьбы с теми, кого сочтут находящимися в этом лагере. Кто же они? Понятно, что всякого рода заговорщики, нападающие на свободу и пытающиеся ее уничтожить, лица, противящиеся мероприятиям революции. Но не только они одни. Контрреволюционерами объявляются все носители «безнравственного», «неблагодарного» «растленного». «Врагам свободы», контрреволюционерам революционное правительство должно нести только смерть.

Обстановка войны диктует, по Робеспьеру, правительству необходимость действовать чрезвычайно активно и — главное — «быть более свободным в своих движениях», чем бывают институты власти в обычное время. Здесь нетрудно распознать оправдание сверхконцентрации властных полномочий в центре, жесткой государственной регламентации общественных процессов и совет отложить в сторону провозглашенные в Конституции республиканские принципы политической жизни, прав человека, народный суверенитет, которые стесняют правительство, не позволяя ему «быть более свободным в своих движениях». Призыв же предоставить правительству возможность на период революции (т. е. войны) руководствоваться «менее единообразными и менее строгими правилами» воспринимается как санкция на несвязанность центральной власти законами суверена (либо на превращение официальных предписаний, норм в простые инструменты политики правящей группировки).

Конечно, Робеспьер сознает, чем чревата власть революционного правительства. Посему следуют его успокоительно-обнадеживающие слова о том, что данное правительство избегнет произвола, станет заботиться лишь о благе народа, справедливости и т. п. Залогом служения революционной власти интересам общества, правам человека, свободе будут... «честность».

«чистота», добродетели тех, кто держит в своих руках бразды государственного управления. Такая иллюзия относительно моральной порчи властвующих как первопричины перерождения и гибели республиканского строя, утраты нацией свободы типична для идеологов просветительского толка. Она неслучайна у людей, искренне веривших во всемогущество духовно-волевых начал, разума и нравственности и не способных открыть и осмыслить исторические, экономические, классовые, социокультурные истоки политических противоречий и конфликтов, напряжений и недугов.

Чтобы «честность», добродетели революционного правительства победили в войне, надо, согласно Робеспьеру (заявшему с лета 1793 г. руководящее положение в Комитете общественного спасения), дополнить и подкрепить их террором. Именно благодаря террору эти добродетели станут, так думает Робеспьер, понастоящему всеильными, позволят в конце концов умиротворить и спасти страну, ввести республиканско-конституционные порядки. В робеспьеровских рассуждениях о принципах политической морали (!) содержится следующая легитимация террористического режима: «То, что деспот управляет своими забитыми подданными террором, он прав как деспот. Подавите врагов свободы террором— и Вы будете правы как основатели республики. Революционное правление — это деспотизм свободы против тирании».

Робеспьер, кажется, не замечает, что «деспотичная свобода» есть такой же нонсенс, как «свободолюбивая деспотия». Вероятно, он идеологически и психологически «закрыт» для восприятия мысли о неминемости завершения всякой террористической политики (проводится ли она от имени деспота или от какого-то другого имени) смертью свободы и прав человека, уничтожением безвинных людей. Апология террора, в особенности его якобинская практика, опрокидывает проповедовавшийся Робеспьером конституционно-республиканский идеал.

Мотивы, побудившие Робеспьера защищать тезис об обязательности обращения к мерам насилия, применения террора в борьбе со старым порядком ради установления республиканско-демократического строя, «подсказаны» ему определенными мировоззренческими и идеологическими представлениями. Среди них— стойкая убежденность в том, что война потребна не только для уничтожения контрреволюционеров (открытых и тайных), но и для искоренения слабостей человеческой природы, пороков, предрассудков, ибо также они прокладывают путь

королевской власти. Робеспьер уподобляет террор справедливости, которую считает эманацией добродетели. Почитая террор за добродетельное средство, он, кроме того, усматривает в нем «следствие общего принципа демократии».

Робеспьер, правда, уточняет, что террор надобно пускать в ход «при наиболее неотложных нуждах отечества». Но кто и по каким конкретно критериям будет определять, когда и на какой срок возникают эти «наиболее неотложные нужды»? Ясного ответа на такие вопросы нет. В сознании Робеспьера и его сторонников, спасателей Отечества, подспудно присутствует мысль о возможности мерами насилия заставить нацию построить свободное, справедливое общество, а равно мысль о пригодности некоторых упомянутых мер и в условиях жизни будущего республиканско-конституционного государства.

Господство силы над правом, правовой нигилизм разрушают свободу, делают ее беззащитной перед лицом тирании, заводят народную революцию в тупик. Трагедия Робеспьера, трагедия якобинской диктатуры — закономерный итог стечения многих обстоятельств. Не самое последнее среди них — как раз проявленное якобинцами в теории и на практике «величайшее пренебрежение» правовыми началами социальной жизни.

§ 6. Политико-правовая идеология французского социализма

XVIII в. в Европе намного превзошел два предшествовавших ему столетия по количеству и уровню появившейся в этот век социалистической литературы разного рода. Из работ, носящих собственно теоретический характер, несомненно выделяются вышедшие во Франции «Кодекс природы, или Истинный дух ее законов» (1755 г.), автором которого считается Морелли, и сочинения Габриеля Бонно де Мабли (1709—1785): «О правах и обязанностях гражданина», «О законодательстве, или Принципы законов» и др. Оба писателя стояли на позициях отрицания частной собственности и всего с нею связанного и полагали идеальным строй, основанный на общности имуществ.

Главный труд Морелли — «Кодекс природы» — крупная веха в истории социалистических учений. Среди многих иных законоположений в нем излагаются также «Законы о форме правления, долженствующие предупредить всякую тиранию» и «Законы об управлении». На будущее Морелли планирует следующее административное (и экономическое) деление страны: провинции, города, трибы (роды, части городов), семьи.

Основная структура публичной власти складывается, согласно «Кодексу законов», так. Каждый член семейства по достижении 50 лет становится членом сената своего города («Частного сената») и пользуется в делах управления городом правом совещательного и решающего голоса. Из состава городских сенаторов образуется ежегодно обновляемый Верховный сенат. «Частным сенатам совместно с Верховным сенатом будет принадлежать вся политическая власть; это значит, что они будут в определенной форме и без осуждения приказывать то, что формально предписывается законами». Функция же непосредственно Верховного сената — осуществлять надзор за тем, чтобы решения и регламенты каждого города не противоречили государственным законам и чтобы принимаемые меры полицейского и хозяйственного характера разумно соответствовали распределительным и иным законам.

Кроме системы сенатов предусматривается целая иерархия начальников разного ранга, в частности начальника трибы, начальника города, начальника провинции, наконец главы государства (нации). Свообразен порядок занятия таких начальнических должностей. Каждая семья поочередно дает начальника своей трибе, и он остается на этом посту пожизненно. Каждый начальник трибы поочередно в течение года исполняет обязанности начальника города. На тех же условиях каждый город дает начальника своей провинции. «Каждая провинция поочередно дает пожизненного главу всего государства». Обязанность главы государства — следить согласно приказам Верховного сената за соблюдением законов и решений, к ним относящихся, осуществлять общее управление производством и распределением, поддерживать в государстве порядок и единообразие. «Начальники городов под властью начальников провинций, а эти последние под властью главы государства будут исполнять в своих областях те же функции, какие он исполняет для всего государства».

В рассуждениях Морелли по поводу политических институтов и норм, предназначенных гарантировать нацию от рецидива тирании, нетрудно обнаружить умолчание относительно системы выборов. Это умолчание не случайно. Мыслительно кажется, что выборность нарушает принцип равенства, поскольку в обществе равных все в одинаковой степени достойны быть избранными. Тут хорошо видно, к каким странным выводам способна приводить абсолютизация того или иного принципа. В данном конкретном случае — принципа равенства. Понятно

намерение Морелли включить в процесс отправления публично-властных функций весь народ, обосновать демократию как «естественную» государственную форму, единственно приемлемую для общества, где «ничто не будет принадлежать отдельно или в собственность кому бы то ни было, кроме тех вещей, которые каждый употребляет для удовлетворения своих потребностей, для удовольствий или для своего повседневного труда». Беспрепятственное и безбоязненное использование каждым того, что может удовлетворить его естественные и, следовательно, законные желания, составляет, по Морелли, истинную политическую свободу человека. Но такой свободы просто не может быть, если отсутствуют подобающие публично-властные и юридические механизмы ее реализации. Как раз этим механизмам плохо везет в «Кодексе природы».

«Образцовый порядок, без путаницы, без замешательства» Морелли строит в обход принципа выборности, с признанием занятия ряда управленческих постов (начальников триб) пожизненными. Это — только одна (и, наверное, не главная) сторона проблемы. Другая сторона — почти тотальная регламентация всех сфер социальной и личной жизни в обществе, сумевшем исправить «недостатки политики и морали согласно законам природы». Намерение воздвигнуть здание будущего точно в соответствии с этими законами, по сугубо рационалистическим канонам воплощено в массе разнообразных и дотошных директив. Они касаются приемов учета жителей страны и имущества, способов регулирования продуктообмена, планировки поселений, проведения свадеб, профессионального обучения детей, правил кормления грудных младенцев разведенными женами, формы одежды граждан (будничной и праздничной) и т.д. и т.п.

Недреманное око государства бдительно следит за «образцовым порядком» и в области духовной культуры. «Никакой иной моральной философии, кроме той, которая трактует о плане и системе законов, не будет». «Будет существовать своего рода кодекс всех наук, где к метафизике и морали никогда не будет добавляться ничего выходящего за границы, предписанные законом». «Красноречию, поэзии и живописи дозволено будет прославлять физические и нравственные красоты природы, предметы наук, удобства и приятные стороны общества, равно как граждан, особенно отличившихся в усовершенствовании всего названного». В тисках такой навязчивой заботы о них граждане не могли бы, разумеется, выступать как активные

самостоятельные личности; политическая же свобода сникла бы и зачахла, не успев расцвести.

Морелли описал в понятиях своего времени коммунистическое устройство общества. Не его вина, что в итоге получился колоритный образ казарменного коммунизма. Действительная история подтвердила достоверность как раз этого образа. Коммунизма в каком-либо ином обличье она человеческой цивилизации предъявить не смогла.

Не в пример Морелли Г. Мабли воздерживался от скрупулезного описания организации всех сфер жизни в коммунистическом обществе будущего: «...у меня нет материала, чтобы соорудить такое здание». Невозможность изобразить совершенное коммунистическое общество во всех его измерениях (в том числе и политико-организационном) не обескураживает Г. Мабли. Он рисует общую картину утопической республики равенства, частично излечившейся от порожденных неравенством имуществ зол. Ознакомление с особенностями такой картины позволяет с большой долей вероятности судить о том, каким бы, скорее всего, вышел у Г. Мабли подробный план политической формы коммунистического общества.

Мабли исходит прежде всего из того, что принципиально новый общественный строй необходим для обеспечения счастья народу, человечеству. Он уповает по преимуществу на мирные политические акции и на законы как на средства, которые могут обеспечить такое счастье. Но не всякие политические акции и не всякие законы. «Политика и законы общества хороши постольку, поскольку они сообразуются с намерениями провидения, которое, конечно, не связывало счастья с несправедливостью, порождаемой тщеславием и жадностью». Законодатель должен знать, к какому счастью люди призваны Природой, и уж во всяком случае «содействовать проявлению социальных качеств, побуждающих нас объединяться в общество». Природа «сделала равенство законом для наших предков». Она сделала всех людей равными, дала им одинаковые органы, одинаковые потребности и одинаковый разум. «Где вы найдете основание неравенства? Разве расточаемые ею (т. е. Природой. — Л. М.) на земле блага не принадлежали всем сообща? Разве она дала каждому особую вотчину? Разве она провела межи на полях?»

Чтобы приблизиться к заветному общественному состоянию, Мабли выступает за принятие целого ряда законов, уравнивающих по своей направленности. Во-первых, закон против роскоши во всех ее видах. Государству следует культивировать простые

потребности и нравы. Всякий закон, изданный в таком духе, «является спасительным и мудрым». Законы против роскоши должны распространяться на все: «на мебель, жилище, стол, слуг, одежду»; чем суровее будут эти законы, тем «менее опасным будет неравенство имущества». Во-вторых, закон об отказе государства в каком-либо покровительстве торговле и купечеству, ибо присущий коммерции дух алчности противоречит духу всякого хорошего правления. В-третьих, закон, регулирующий порядок наследования. Имущество завещателя, по Мабли, надлежит равномерно распределять между членами его семьи или даже передать в руки неимущих данной округи. В-четвертых, закон об ограничении самих владений отдельных граждан, устанавливающий их пределы.

Теперь о приемлемой для мыслителя конструкции политической власти. Согласно Г. Мабли, народ — единственный создатель политического строя, изначальный носитель верховной власти и ее распределитель, доверяющий таковую полностью или в долях своим должностным лицам. Народ лишь тогда свободен, когда является законодателем и имеет возможность «путем разумных распоряжений принудить правительство служить только орудием и верным исполнителем законов». Институциональное закрепление принадлежащий народу суверенитет находит в избрании гражданами (каждый раз на определенный срок) депутатов, которые образуют высший законодательный орган страны — Национальную Ассамблею. Она формирует правительство, выступающее органом исполнительной власти в центре. На местах эту власть представляют магистраты, также избираемые населением. Учреждения исполнительной власти подотчетны власти законодательной («общая субординация связывает все части общества»).

Вне сомнения, Г. Мабли считает демократическую республику наиболее подходящей политической оболочкой для общества, сумевшего «доработаться» до коммунистического строя. Спорадические реверансы писателя в сторону монархизма не могут приниматься всерьез, ибо он намеренно лишает сан монарха настоящего значимых властных полномочий, оставляя за ним преимущественно декоративно-символические функции.

Одной из самых примечательных фигур среди социалистов (коммунистов) эпохи европейского Просвещения является Гракх Бабеф (1760—1797). Совокупность его взглядов (бабувизм), базировавшихся на идеях Морелли и якобинцев, можно считать

кульминацией развития социалистической мысли в революционной Франции конца XVIII в.

Программно-политическая установка Г. Бабефа — яростного противника частной собственности и всего с нею связанного — заключается в требованиях на месте существовавшей прежде антинародной государственности «построить народное государство». Он уверен в том, что «народное правление должно и может обеспечить зажиточность и счастье каждого человека, нерушимое благоденствие всех членов общества». Путь к такому правлению лежит через переходный период. Он начинается с восстания народных масс, подготовленного конспиративной организацией революционеров. Восставшие устраняют прежние органы высшей власти, овладевают всеми правительственными учреждениями; народу сразу предоставляется ряд экономических и социальных благ. Полнота власти в переходный период целиком сосредоточена в руках временного революционного правительства — Национального собрания, провозглашенного восставшим народом и осуществляющего диктатуру плебейства. Это Собрание включает в свой состав наиболее преданных революции и мудрых людей.

По окончании переходного периода, с утверждением коллективистских принципов социальной жизни — на основе Конституции 1793 г. — сложится единая для всей страны республиканская форма управления. Приемлема для «народного государства» французская Конституция 1793 г. потому, что «политические права граждан в ней ясно изложены и прочно гарантированы». Конституция 1793 г. объявляется «подлинным законом» французской нации, ибо «она утвердила неотъемлемые права каждого гражданина давать свое согласие на законы, осуществлять свои политические права, пользоваться правом избираний, требовать того, что он считает полезным, получать образование и не умирать от голода». Г. Бабеф позитивно оценивает демократические институты. Он, например, придает большое значение гласности: «Правду надо говорить всегда, надо предавать ее гласности, осведомлять весь народ о том, что касается его важнейших интересов... необходимо говорить ему обо всем, постоянно показывать ему, что надо делать, и не столько бояться неудобств гласности, используемых ловкими политиками, сколько полагаться на огромную силу, всегда берущую верх над всякой политикой». В новой политической общности будет неукоснительно действовать правило: никто из управляющих и управляемых не может «стать богаче или обладать большей властью, нежели любой из их собратьев».

Г.Бабеф и его сторонники свои привлекательные замыслы достижения «нерушимого благоденствия всех» и «счастья каждого человека» строили с прямым расчетом на решительное и жесткое руководство сверху, из центра (преимущественно волевыми, приказными методами) всеми сторонами жизнедеятельности республики (хозяйственной, политической, правовой, культурной, бытовой и т. д.) при строжайшем подчинении граждан законам, указаниям верховной администрации, при обязательном участии каждого в проводимых ею мероприятиях.

Далеко не случайными являлись рекомендации строить «народное правление» наподобие армии. Осуществимость армейского образца построения системы руководства обществом, согласно Бабефу, «доказана на опыте, поскольку оно (построение системы руководства на армейский лад. — Л. М.) применяется к 1 млн. 200 тыс. человек в наших 12 армиях (что возможно в малых размерах, возможно и в больших)». Выбор армейских порядков в качестве прототипа «народного государства» обосновывается тем, что последнее мыслится предельно централизованной организацией с главенством в ней принципа единоначалия, с всеохватным регламентированием поведения людей и нормативным распределением благ, с беспрекословным повиновением всех предписаниям вышестоящих инстанций и т. д.

В «народном государстве» человека прикрепят — сообразно его дарованию — к мастерству (делу), которое он знает, и обяжут сдавать произведенное им на общий склад. Великая национальная община будет содержать всех своих членов в одинаковом и честном среднем достатке, снабжая каждого всем, в чем он нуждается. Перемещение трудящихся из одной коммуны в другую производится только по предписанию верховной администрации. Члены национальной общины получают общественный рацион лишь в том округе, в котором они проживают. В каждой коммуне в определенное время устраиваются общественные трапезы, и присутствие на них обязательно для всех членов данной коммуны. Лиц, у которых отсутствуют «гражданские чувства», «верховная администрация осуждает на принудительные работы». Памятуя, вероятно, об этих и схожих с ними чертах образа жизни, долженствующего быть в условиях аскетически-эгалитарного строя бабувистов, А. И. Герцен характеризовал его как «каторжное равенство Гракха Бабефа*».

Но сам французской революционер-коммунист менее всего таким осознает и воспринимает свой идеал. Он уверен в другом: республика, которая возникнет по завершении революционного

периода, явит собой пример подлинно демократически устроенной корпорации. Дело в том, что для Г. Бабефа суть демократии, ее эмансипаторский по отношению к трудящимся смысл — это бескомпромиссное уничтожение строя частной собственности, торжество коллективизма и эгалитаризма. Восторжествуют же они, на его взгляд, тогда, когда с помощью соответствующих общественных учреждений у каждого будет навсегда отнята возможность (и надежда) «стать более богатым, более влиятельным, превосходящим своими знаниями кого-либо из своих сограждан». С намерением осуществить такую цель логично связана ориентация Г. Бабефа и бабувистов на довольно широкое применение к гражданам «народного государства» различных репрессивных мер. Поднимая меч диктаторства и нивелирования во имя избавления человечества от эксплуатации, нищеты, «войны всех против всех», тирании и проч., бабувисты одновременно замахиваются на человеческую индивидуальность, игнорируют самобытность всякой личности, ее потребность в беспрепятственной реализации своих нормальных стремлений. В их сознании эта человеческая индивидуальность выступает серьезной помехой демократизму, несовместима с ним.

§ 7. Естествен но-правовые учения в Германии в XVII—XVIII вв.

Опустошительная Тридцатилетняя война (1618—1648) пагубно отразилась на социально-экономическом состоянии Германии. Раздробленная на сотни самостоятельных княжеств, терзаемая духовными и светскими деспотами, она заметно отставала в своем развитии от Голландии, Англии и Франции. Но под спудом консервативной крепостнической системы медленно пробиваются ростки капитализма, возникает оппозиция существующему режиму и появляются идеологи, в произведениях которых отражаются интересы и нужды новых общественных сил. На исходе XVII в. зарождается немецкое Просвещение.

Чертой немецкого Просвещения в целом, обусловленной немощью едва начавшей оформляться в класс разрозненной германской буржуазии и ее прямой зависимостью от княжеских дворов, является, как правило, робость в критике существовавших политико-юридических институтов, склонность к соглашениям с властями, уход в «заоблачные сферы» философских умозрений.

Представители немецкого Просвещения многое сделали для дальнейшей систематизации и популяризации доктрины естес-

твенного права, для приспособления ее к потребностям буржуазного развития страны. Успешно работали они и в направлении преодоления негативного влияния теологии на юриспруденцию. Просветительское движение в Германии в области государственно-правовой теории отнюдь не было однородным. Наряду с умеренным крылом (С. Пуфендорф, Х.Томазий, Х.Вольф) в нем имелось и более радикальное, левое крыло (М. Кнутцен, Т. Лау, Г. Лессинг и др.).

Строить юридическую науку на светской основе в Германии первым начал Самуил Пуфендорф (1632—1694). В интерпретации Пуфендорфа, предпринявшего попытку синтезировать соответствующие взгляды Ж. Бодена, Г. Грация и Т. Гоббса, естественное право выглядело универсальной социальной этикой, нормы которой должны были регулировать поведение всех людей независимо от их ранга и имущественного положения, государственной принадлежности и политических убеждений. Такой взгляд на природу естественного права проистекал из мнения Пуфендорфа о том, что всем без исключения индивидам свойственно нечто их объединяющее — стремление к жизни с ближними, с себе подобными, ибо существовать в одиночку человек не в состоянии: «..человеческая натура устроена таким образом, что вне общества мы не можем ни жить, ни сохранять наш род».

Исходным пунктом построений Пуфендорфа является концепция естественного, догосударственного общества. В естественном общежитии нет «войны всех против всех» (как считал Т. Гоббс). Потребности людей удовлетворяются, отсутствует стеснение естественного равенства и свободы, здесь над индивидами не довлеет принудительная сила. Увеличение численности населения, возрастающая неуверенность в обеспечении права, наконец, страх перед возможным злом привели к тому, что человечеству пришлось распрощаться с первоначальной идиллической формой общежития. Был дан импульс к созданию государства, единственно надежного учреждения для безопасности людей.

Осторожно проводит Пуфендорф секуляризацию политической теории. Он вовсе не утверждает, что происхождение государства выпало из поля зрения бога и имело место помимо него. Наоборот, именно бог — инициатор создания государства. Но, по Пуфендорфу, этот желаемый самим богом институт не может возникнуть без предварительного свободного согласия людей,

которое одно есть действительная опора государства. Отсюда понятно, почему Пуфендорф высмеивал тех, кто выводил верховную власть в государстве непосредственно от бога.

Правовые основания государства суть два договора: собственно договор (*tractum*) и постановление (*decretum*). По первому договору отдельные индивиды соединяются в устойчивое целое. Затем они выносят постановление о приемлемой для них форме правления — это постановление обязывает избранного властителя заботиться о благе народа, а граждан — подчиняться власти. Лишь с его подписанием государство начинает функционировать как таковое. Душу государства составляет отчуждаемая народом правителю единая верховная власть, которая имеет неограниченные полномочия и в принципе не подлежит ответственности за свои действия. Усматривая недостатки в абсолютной монархии, Пуфендорф тем не менее отдавал ей предпочтение, полагая, что в ней наилучшим образом смогут осуществляться дела государства. Пуфендорф оговаривал, правда, возможность создания при монархе собрания сословных представителей для совместного решения ряда важнейших дел.

Назначение государства — быть надежной порукой порядка и спокойствия в человеческом роде. Оно должно твердо поддерживать внешнюю безопасность людей, не позволять церкви вмешиваться в практическую мирскую деятельность; прерогатива духовенства — убеждения и совесть человека. Государство неизбежно ущемляет естественную свободу граждан, но не отменяет ее совсем. Оставшаяся часть естественных свобод (свобода вероисповедания, право собственности и т. п.) неприкосновенна; это область частной жизни индивида. Нормы права, посягающие на эти естественные свободы, нельзя признать законными. Однако Пуфендорф не ополчился против такого нарушения свободы личности, как крепостничество, которое казалось ему всего-навсего добровольным договором между господами и лицами, по той или иной причине лишенными работы.

Проповедуя необходимость подчинения властям во что бы то ни стало, Пуфендорф забывал свое же положение о том, что взаимоотношения монарха и подданных строятся на основе двусторонних обязательств. Сопrotивление государю отдельными гражданами Пуфендорф исключал. Но он не отвергал возможности для всего народа оказать сопротивление князю, если тот толкает страну к общей гибели.

Борьбу за освобождение юриспруденции из тенет богословия продолжил Христиан Томазий (1655—1728). Томазий был глубоко верующим и полагал, что в конечном счете всем в мире повелевает бог. Вместе с тем он считал, что квинтэссенцию дарованного богом естественного права составляет максима: поступай согласно гуманным требованиям человеческого общежития, воздерживайся от дурных, противоречащих им поступков — и это будет предпосылкой для реализации изначально присущего человеку стремления к счастью. По Томазию, эта максима коренилась в самой природе человека, что придавало естественному праву характер свода заповедей морали. По существу, не понадобился бог и для сотворения государства. Оно возникло из договора в результате того, что на пути людей, не знавших частной собственности и жаждавших блаженной жизни, появились различные препоны. Устранить их и было призвано государство.

Томазий проводит различие между правом и моралью. Неразумие порождает непрерывные столкновения между людьми, стремящимися к счастью. Эти коллизии нарушают внешний и внутренний мир человека. Предотвратить их можно двумя средствами: советом (он исходит от учителя) и приказанием (его дает государь). Совет убеждает, приказание принуждает. Специфический признак нормы права (акта государственной власти), отличающий эту норму от всех других правил, Томазий видит именно в ее принудительности, в возможности навязывания права физической силой. Не только способы осуществления, но и цели у нравственности и права разные. Первая обращена к отдельному человеку и воздействует на внутренний мир индивида; второе оберегает внешний мир и регулирует отношения между многими людьми. Томазий мораль ставит выше права: «Не может быть хорошим политиком (*Politicus*) тот, кто не является на деле настоящей нравственной личностью (*Ethicus*)». В конкретно-исторических условиях тогдашней Германии подобные афоризмы звучали достаточно дерзко и либерально.

Однако политические позиции Томазия не были последовательно демократическими. С издевкой называет он князей «земными богами» и в то же самое время превозносит монархию, подобострастно объявляя ее наилучшей формой государства. Вслед за Пуфендорфом он отмечает посягательства церкви и государства на духовную свободу личности, горячо протестует против судебного преследования инаковерующих и инакомыслящих. Наряду с этим он же в угоду светским и духовным

феодалам рекомендует высылать еретиков за пределы государства. Рассматривая нормы права прежде всего как адресованные государем своим подданным обязательные для исполнения приказы, Томазий одновременно говорит и о согласии народа как о необходимой предпосылке самой княжеской власти и о праве народа бороться против допускаемых ею очевидных несправедливостей.

В отдаленнейшей перспективе столетий предвидел Томазий истинную человеческую общность, в которой без всяких помех воцарится полное счастье. Отмена частной собственности, подготовленная бесконечным моральным совершенствованием людей, распахнет, как казалось Томазию, двери в этот идеальный строй.

Под влиянием идей С. Пуфендорфа и Х. Томазия складывались государственно-правовые взгляды выдающегося энциклопедиста немецкого Просвещения Христиана Вольфа (1679—1754). Лейтмотив вольфианского социального учения — тезис о влечении человека к счастью. Бог вдохнул в людские души тягу к совершенствованию. Она заставляет делать добро, избегать зла и предпочитать лучшее худшему. Соблюдать эти обязанности — естественный закон поведения людей.

Обязанностям человека корреспондируют права, позволяющие то, что необходимо для осуществления упомянутых обязанностей. Позитивные законы представляют собой осязаемое выражение естественного закона, и потому содержащиеся в них права индивида тоже надо понимать лишь как определенную меру свободы, нужную для исполнения обязанности. Эта интерпретация смысла положительных законов Вольфом играла на руку государям, которые были заинтересованы в том, чтобы отмерять своим подданным свободу такими порциями, которых хватало бы только для реализации их долга перед государством.

Происхождение и сущность государства Вольф рисует примерно в том же духе и приблизительно теми же красками, что Пуфендорф и Томазий. Государство есть плод соглашения между семьями (по терминологии Вольфа — «домами»), заключенного ими в силу того, что каждая семья в отдельности не могла обеспечить себе все необходимые удобства для жизни. Верховная власть образуется сложением воли вступающих в договор контрагентов. Назначение государства — содействовать достижению «общего блага» народа.

Глазами Вольфа еще слабое тогда немецкое третье сословие верноподданнически смотрело на монархов, прося у них жест-

кой правовой регламентации общественной и личной жизни в целях создания «законных» условий для своего развития. Экономика и воспитание, семья и религия — все должно быть, по Вольфу, подвергнуто скрупулезному и строгому регулированию и контролю. Вольф надеялся, что под тщательной опекой мудрого просвещенного монарха граждане смогут свободно проявлять свои индивидуальные дарования и жить вполне счастливо. Вольф был против произвола и безграничного княжеского абсолютизма, подчеркивая пользу сословного представительства в монархиях. Он считал, что народ, чьей волей держится государство, по природе свободен и поэтому имеет право при покушениях власти на естественные законы оказывать ей сопротивление (в исключительных случаях — даже активное).

§ 8. Политические и правовые учения в Италии в XVIII в.

На рубеже XVIII столетия почти двухвековой социальный застой в Италии, вызванный превращением страны фактически в провинцию испанской короны и усиленным насаждением крепостнически-абсолютистских порядков, уступает место активизации экономической деятельности и общественной жизни. Используя недовольство народных масс феодальными учреждениями, идеологи формировавшейся в ту пору буржуазии требуют создания условий для беспрепятственного развития капиталистического производства. Однако слабо консолидированная, неокрепшая итальянская буржуазия боится полного и резкого разрыва с прошлым и нередко идет на компромиссы с феодально-клерикальными кругами. Эту двойственную политическую позицию разделяют итальянские просветители, в том числе наиболее значительные из них — Дж. Вико и Ч. Беккариа.

Джамбаттиста Вико (1668—1744) был одним из первых мыслителей, кто в целом ряде пунктов предвосхитил научную социологию. Он понимал историю как объективный закономерный процесс, протекающий циклически («Вечная Идеальная История, согласно которой совершаются во времени истории всех наций»). История для Вико — бесконечная вереница человеческих поступков («Социальный мир — несомненно, дело рук человека»), но направляет эти поступки божественное провидение.

Заслуга Вико состоит в том, что в своем главном труде • Основания новой науки об общей природе наций» (1725) он

попытался применить историко-сравнительный метод и детерминистский подход также и к объяснению государственно-правовых институтов. Пройденный историей цикл включает три фазы. Его начальная стадия — божественная, эпоха богов. Она не знает государственности, не знает юридических норм. Законами здесь служат мистерии и прорицания оракулов, сообщающих людям волю богов. Поскольку право основано тут на сверхъестественном авторитете, оно не допускает, конечно, никакого рационального объяснения. Управляют обществом жрецы. Материальные потребности, борьба противоположных устремлений готовят возникновение законов и государств. Не в субъективных намерениях индивидов, не в различных уловках и ухищрениях людей, а в объективной необходимости, в логике вещей нужно искать причину появления государства — этого «универсального гражданского блага». Вико остро и метко критикует чисто умозрительные, искусственные построения школы естественного права (концепцию договорного происхождения государства и тому подобные абстракции). Вико не связывает возникновение государства с договором. Каждой форме государственности он указывает свое особое основание, свои причины появления.

На второй фазе исторического цикла, в эпоху героев, государство существует как власть аристократии, которая диктует пропитанные своекорыстием правовые нормы и беспощадно, жестоко подавляет плебеев. Право здесь — право грубой силы. Третья, последняя фаза — эпоха людей. Ей присущи республиканско-демократические устройства или же представительные монархии с достойными человека правами и свободами, обеспечивающими народный суверенитет. Законы тут мудро и гибко сочетают частные интересы со всеобщими, устанавливают равенство между людьми (разумеется, равенство юридическое).

Неаполитанский философ явно идеализировал грядущее буржуазное общество. Однако в тот момент, когда человечество только еще двигалось к нему, эта идеализация носила исторически прогрессивный характер. Дж. Вико не был, как мы уже знаем, провозвестником «теории круговорота», но, несомненно, именно он в Новое время первым обстоятельно ее разработал и изложил.

Идеи Вико долгое время не получали распространения и признания, чего никак нельзя сказать о воззрениях его соотечественника, родоначальника так называемой классической школы в науке уголовного права Чезаре Беккариа (1738—1794) —

автора знаменитого труда «О преступлениях и наказаниях». Сторонник естественной-правовой доктрины, Беккариа полагает, что когда-то постоянные войны и произвол вконец утомили индивидов и они, пожертвовав некоторой долей принадлежащей им свободы, соединились, чтобы спокойно и в безопасности наслаждаться остальной ее частью. Сумма частиц пожертвованной на общее благо свободы образовала верховную власть нации, которая должна была обеспечить людям нормальное существование под сенью справедливых законов. Но мира и правды нет, кругом насилие и несправедливость, поскольку «большая часть законов — не что иное, как привилегия, т.е. подать, наложенная на всех в пользу немногих».

Беккариа, в частности, глубоко возмущен тем положением, при котором за одни и те же проступки богатый и бедный подвергаются разным наказаниям. Прицеляясь на какие бы то ни было сословные привилегии, он категорически заявляет, что там, где знатные и власть имущие отделяются пустяками, а простой народ несет всю тяжесть суровых кар, «разрушаются все понятия о справедливости и долге и на их место становится право сильного*».

Почему так случилось, что на одном полюсе оказались могущество и счастье, а на другом — лишь унижение и нищета? У Беккариа имеется на сей счет проницательная догадка. Он указывает на материальные корни социальной несправедливости. Право собственности — вот что оставляет в удел большей части человечества одно только нищенское существование.

Для предотвращения преступлений и оздоровления общества Беккариа не предлагает переустройства жизни на совершенно новых принципах — Он ведет речь «о восседающих на престолах Европы благодетельных монархах, покровительствующих мирным добродетелям, наукам и искусствам, отцах своих народов». Он предпочитает говорить об устранении нищеты и постепенном уравнении всех граждан как в нравственных, так и в материальных выгодах, доставляемых обществом; высказывается за всеобщее просвещение и хорошее воспитание; пишет о простых, мудрых законах и равенстве перед ними всех людей, о необходимости строгой законности и точном соблюдении обязательных гарантий прав личности.

Искренняя убежденность Беккариа в неразумности феодальной системы, его гуманизм и талантливая пропаганда передовых воззрений на право и государство объективно сыграли немалую

роль в идеологическом оснащении европейских буржуазно-демократических преобразований.

Значение идей, развитых в труде «О преступлениях и наказаниях» (1764), выходит далеко за пределы проблем уголовного права и судопроизводства. Эти идеи защищают такие универсальные ценности, как свобода, честь и достоинство человека, общественный порядок, обеспечиваемый прежде всего не репрессиями, грубой силой, но справедливыми законами, самодисциплиной и высоким сознанием индивидов. Они — весомый вклад Беккариа в разработку европейскими просветителями теории правового государства, принципов либерализма. Подобный вклад не мог не сделать мыслитель, убежденный в том, что самым лучшим является социальный строй, при котором достигается максимальное счастье для наибольшего числа людей.

Глава 13. Политические и правовые учения в России во второй половине XVII—XVIII в.

Во второй половине XVII в. в развитии русской государственности стали преобладать абсолютистские тенденции, которые стимулировались стоящими перед ней задачами. Русская промышленность и торговля нуждались в протекционизме со стороны сильной верховной власти для своего дальнейшего перспективного роста. Данные тенденции получили свое выражение в политических учениях о «просвещенной» абсолютной монархии, способной наилучшим образом обеспечить «общее благо» всех ее подданных. Подобные доктрины тесно увязывали в единый узел экономические и политические преобразования, предлагая пути их осуществления.

§ X. Идеология просвещенного абсолютизма. Симеон Полоцкий

С обоснованием правомерности просвещенной абсолютной монархии выступил Самуил Петровский-Ситнианович (1629—1680). Он родился в г. Полоцке, окончил Киево-Могилевскую академию, в 1659 г. принял монашеский постриг под именем Симеона в православном полоцком Богоявленском монастыре. С 1664 г. проживал в Москве. Первой его должностью стало руководство школой подъячих в Заиконоспасском монастыре на Никольской улице, в которой он преподавал «семь свободных наук». В конце 60-х гг. XVII столетия Симеон стал учителем царских детей; занимая одновременно еще и должность придворного поэта, приобрел известность как человек искусный в разнообразных сферах богословского и научного знания. Наиболее известными его произведениями являются: «Жезл правления», написанный к церковному собору 1666/67 г. и посвященный обличению учений раскольников; «Вертоград многоцветный» — энциклопедическое, поучительное произведение (1668) и «Рифмологион» (1679) — собрание стихотворений панегирического характера. Симеон выступил в своих произведениях проводником западной культуры и образованности.

Социальной проблематики он касался только опосредованно, и здесь его взгляды вполне ортодоксальны. Мыслитель защищал социальное неравенство, усматривая в его наличии проекцию небесных порядков на земле («ови родятся благородни, ови

смиреннородни, ови же свободны, ови же рабы»). Все люди обязаны выполнять свой долг, предопределенный судьбой, в чем и состоит главное назначение человека на земле, где каждому отведено свое место. Однако он призывал богатых «начальников» заботиться о своих «подначальных» и не доводить их до скудости, а также управлять ими с разумом и кротостью, а не посредством «наложения язв».

Среди пороков русской жизни Симеон критикует лень, праздность и особенно пьянство. Тема обязательности труда постоянно присутствует во всех произведениях мыслителя.

Главной проблемой творчества Симеона было разрешение вопросов, связанных с верховной властью, формой ее организации и деятельности. Он одним из первых в истории отечественной политико-правовой мысли дал теоретическое обоснование необходимости установления просвещенной монархии. Симеон активно возвышал авторитет царской персоны, сравнивая царя с солнцем. Формулу «царь-солнце», являющуюся характерным атрибутом абсолютной монархии, в русскую политическую литературу он ввел впервые. Царь и бог у него почти равные величины. «Небом Россию наречи дерзаю, ибо планеты в ней обретаю. Ты — Солнце, Луна — Мария царица». В понимании Симеона Полоцкого царь и государство отождествляются. Большое внимание уделяет Симеон описанию образа царя. Прежде всего он должен быть образованным человеком, стремящимся к приобретению знаний из книг и бесед с «премудрыми людьми», а особенно полезно царю читать книги по истории и усваивать исторический опыт других стран и народов и «по их примеру живот свой править». Царю необходимо не только просвещаться самому, но и просвещать свой народ.

Симеон настаивает на различии между царем и тираном. «Кто есть царь и кто тиран хочещи знати, Аристотеля книги потщись почитати. Он разньствие сие полагает. Царь подданным прибытков желает. Тиран паче прижитий хочет себе. О гражданстей ни мало печали потребе».

Поэт-мыслитель полагает, что просвещенная монархия должна быть государством, деятельность которого основывается только на законах. «Под законом все казни (наказания. — R3.) должны страдать», и исключений из этого правила нет ни для кого, ни для самого царя, ни для его сына. Все люди в гражданстве обязаны бояться закона, подчинение которому укрепляет государство и «чинка и славна содевает царства».

Симеон Полоцкий

Термин «правда» Симеон традиционно употребляет в значении «закон». Он просит царя «хранить правду» и утверждать ее во всем царстве и совершать суд «в образ правды».

Мыслитель обращал также внимание на недопустимость жестоких санкций. Суд обязан восстанавливать правду, а не совершать месть, ибо отмщение бесчеловечно и, более того, противопоставлено правде, так как оно бывает «от лютого правды ненавидения». Симеон мечтает о равном для всех суде, который будет «равно судити мала и велика», невзирая на лица {«на лице не зри, равен суд твой буди»). Организация судебных учреждений, по его мысли, должна быть единообразной, способной осуществлять для всех единый суд. «Единый суд всем... иже в единой сути области (стране. — Н. З.) люди». Судебные дела следует вершить своевременно и без волокиты.

Мыслитель приветствует присоединение Белоруссии к России и неоднократно выражает надежду на освобождение всех славянских народов отита иноверных «агарян гордых», полагая, что русский царь должен помочь всем православным народам освободиться «от общего врага рода христианского змия-, агарянского», ибо необходимо, наконец, сокрушать «сонм агарянский, брани ищущий, мира нехотящий».

В определении внешнеполитического курса русского государства Симеон придерживался традиционной для русской политической мысли ориентации на мирное разрешение всех внешнеполитических конфликтов. Он советует царю жить в мире со всеми государствами «до конец земли», царствовать «мирно и мудро», никогда не искать «брани» и вступать в войну только в случае нападения врага, а к побежденным всегда являть милосердие. Слава России должна расширяться не мечом, «но скоротечным типом через книги».

Симеон Полоцкий достиг значительной прижизненной известности. В «Эпитафione», написанном на его смерть по заказу царя Федора Алексеевича любимым учеником мыслителя Сильвестром Медведевым, он характеризуется как «благородный муж», «потребный церкви и государству».

В истории политических и правовых учений Симеон Полоцкий выступил одним из первых серьезных идеологов просвещенного абсолютизма в России. Его идеи были распространены в XVII и XVIII вв. Непосредственное свое продолжение и развитие они получили у современника Симеона, представителя той же «латинской ориентации» Юрия Крижанича.

§ 2. Политике-правовые воззрения Юрия Крижанича

Юрий Крижанич (1618—1683) родился в Хорватии, окончил Загребскую духовную семинарию, затем Венгерскую духовную хорватскую коллегию в Вене и венгро-болгарскую коллегию в Болонье. С 1640 г. Крижанич проживал в Риме, где закончил греческий коллегиум св. Афанасия. В годы учения Крижанич овладевает знанием античных и современных западноевропейских языков, приобретает фундаментальную образованность в богословских и светских науках (философия, история, юриспруденция, математика, астрономия и др.). Его мечтой становится миссионерская деятельность в России в целях достижения содружества славянских народов под эгидой русского государства с единой униатской церковью. В 1659 г. он поступил на службу к русскому царю Алексею Михайловичу по Приказу Большого двора, а в 1661 г. по клеветническому доносу был сослан на жительство в Тобольск и в Москву возвратился только в 1676 г. уже по распоряжению царя Федора Алексеевича. В 1678 г. навсегда оставил пределы русского государства. Проживая в Москве, а затем в тобольской ссылке, Крижанич собрал большой и интересный материал о различных сторонах российской действительности. В Тобольске он написал «Беседы о правительстве», известные в историографии как трактат «Политика». Знакомство с политическими порядками европейских стран позволило ему провести сравнительный анализ и представить прогноз дальнейшего развития России с учетом уже накопленного другими народами опыта государственного и правового строительства.

В «Политике» Крижанич рассмотрел большой круг проблем: экономических (промышленность, сельское хозяйство, торговля); социальных (организация сословного устройства общества) и политико-юридических (сущность, происхождение и назначение государства, классификация форм правления, соотношение справедливости, права и закона, судостроительство, внешняя политика). Его анализ состоит из критических замечаний и позитивной программы, намечающей необходимые преобразования.

В «Политике» много внимания уделяется исследованию вопросов о происхождении государства, его целях и задачах.

Божественная сущность верховной власти является неоспоримой, ибо «все законные короли поставлены не сами собой, а Богом». Крижанич отстаивает положение о божественности персоны носителя верховной власти. «Король подобен некоему Богу на земле_»

Цель государства Крижанич определяет как достижение «общей пользы» для всех членов общества. «Долг короля обеспечить благочестие, справедливость, покой и изобилие- веру, суд, мир и дешевизну. Эти четыре вещи каждый король должен обеспечить своему народу, и для этого Бог поставил его королем». Следуя Аристотелю, Крижанич делит все существующие формы правления на три правильные и три неправильные, последние — извращенные варианты от первых. Три правильные: совершенное самовладство (абсолютная монархия); боярское правление и общевладство или посадское правление (республики). Самовладству противостоит тирания; боярскому правлению — олигархия и общевладству — анархия.

Наилучшей формой из них является «совершенное самовладство». Именно эту форму предпочитали «еллинские философы» и святые отцы, поскольку она наибольшим образом обеспечивает наличие справедливости, согласия в народе и сохранения покоя в стране. «Самовладство самое древнее на свете и самое крепкое правление». «Всякий истинный король является в своем королевстве вторым после Бога самовладцем и наместником». Таким представляется мыслителю правление «нашего царя, государя и великого князя Алексея Михайловича всея Великой и Малой и Белой Руси самодержца», которое «потому безмерно уважаемо, удачливо и счастливо, что в нем имеется совершенное самовладство*».

Все управление государством должно быть сосредоточено в руках верховного правителя. От имени последнего Крижанич призывает: «Да не созывает никто без нашего указа никаких сеймов и соборов- Да не будет ни один город назначать своей властью никаких старост, ни управителей, ни начальников, а всех городских старост и судей должны назначать наши приказы».

На троне Крижанич предпочитает видеть короля-философа. Как и Симеон Полоцкий, он считает обязательным наличие у правителя знаний; хорошо также, когда знания есть и у всего народа, ибо «мудрость создана Богом не даром, а для того, чтобы быть полезной людям». Королям она особенно необходима, так как они не имеют права учиться на собственных ошибках, которые чреваты последствиями не только для них самих, но и для всего народа, обычно расплачивающегося за их ошибки. Царя Алексея Михайловича мыслитель характеризует как мудрого и ученого человека и выражает надежду, что под «благородным правлением этого благочестивого царя и великого

государя» Россия сможет отбросить «плесень древней дикости, научиться наукам, завести похвальные отношения и достичь счастливого состояния».

Крижанич выступает также с критикой ряда пороков в русской политической и социальной жизни. Он осуждает раболепие, свойственное «поданным всех чинов и сословий, называющими себя холопами великого государя», чем, несомненно, унижается их человеческое достоинство.

Термины «рабство» и «холопство» он обычно употребляет синонимично. Подобно современным ему западноевропейским мыслителям, он различает два вида рабства: социальное (крепостничество) и политическое (подданство). Крижанич осуждает крепостное право, доказывая, что истинная свобода может быть только в такой стране, где каждый человек пользуется своим трудом и распоряжается своим имуществом. Из всех видов неволи мыслитель признавал только кабальное холопство, считая его добровольным выражением сознательной воли индивида.

Политическое рабство (подданство) Крижанич рассматривает как форму беспрекословного повиновения верховной власти, отмечая, что быть рабом царя и народа дело славное и представляет собой один из видов свободы, к тому же является долгом каждого гражданина и выражает честь, а не унижение.

Мыслитель уверен, что при «совершенном самовладстве» «все ошибки, недостатки и извращения» легко устранимы. Он явно отдает предпочтение наследственной монархии. Наследование трона должно происходить «по отечеству» (т. е. переходить к старшему в роде сыну, который специально готовится к выполнению этой миссии). Следует запретить в законодательном порядке наследовать трон женщинам и чужеземцам. Необходимо принять закон о том, что присяга, клятва и крестоцелование королю-чужеземцу во всех случаях будут считаться недействительными. Наследование предпочтительней выборов, от которых бывает много смут, злодеяний, обманов, поскольку многие недостойные люди хитростями добиваются власти. С выборами обычно связаны раздоры, заговоры и войны, скорее они годятся для «общевладства», а для «самовладства» более пригодно наследственное восприемство престола.

Абсолютный монарх должен быть просвещенным правителем, а не тираном. Тиранство Крижанич определяет как «людодерство» и со ссылками на Платона, Аристотеля и Цицерона дает обстоятельную критику тиранов и тиранических правле-

кий. «Тиран — это разбойник... А на нашем языке тирана зовут людодерцем... тиранство — наихудший позор для королей». Тираническое правление определяется как господство, при котором правитель не заботится о благе народа (государство не достигает цели), преследует личные интересы, нарушает «природные» законы. Но покарать такого правителя может все-таки только бог, а не люди. Божественная сущность власти не позволяет народу «проклинать короля хотя бы и несправедливого, никто не может наказать помазанника либо поднять на него руку. Ибо король — помазанник и угодник Божий*. Аргументацией отрицания права народа на восстание служит знаменитый библейский текст: «Не прикасайтесь к помазанникам моим».

Крижанич выдвигает сумму гарантий, с помощью которых возможно предотвратить превращение «совершенного самовладства» в тиранию. Прежде всего это наличие на троне монарха-философа, затем принятие и соблюдение хороших законов, соответствующих божественным и «природным*» (естественным) установлениям, ибо «благие законы лучше всего противостоят жажде власти*», и, наконец, нормативная регламентация всех сословий и чинов в государстве, согласно которой для каждого сословия будут определены обязанности в отношении ко всему обществу.

В обязанности просвещенного монарха вменяется забота о благополучии страны. Прежде всего необходимо позаботиться о развитии промыслов и упорядочении торговли. Русское государства «широко и безмерно велико, однако оно со всех сторон закрыто для торговли». В стране мало «торжищ», а у торговцев мало привилегий, и они часто терпят убытки, состязаясь с иностранными купцами. Государству необходимо вмешаться и устранить эту несправедливость, так как не следует допускать невыгодную торговлю с другими странами. Например, для России невыгодным является вывоз «сырого материала». Необходимо научиться самим обрабатывать сырье и «готовые вещи продавать за рубеж». Некоторые наши товары являются национальным достоянием: «...мех, лосиные шкуры, икра, мед, лен и т. п. ..ж надо так продавать чужеземцам, чтобы самим не лишиться, а чтобы было установлено какое-то определенное количество: сколько и какого товара можно каждый раз разрешить вывезти из страны...»

Государству также следует планировать распределение ремесел по городам с учетом природных условий: «.-близости леса, льна, шерсти, железа и всяких материалов...» Необходимо про-

являть всемерную заботу об использовании природных богатств. В сельском хозяйстве «землю использовать так, чтобы ...взять от нее плоды, какие она может только уродить».

Для обеспечения хозяйственного благополучия, торгово-промышленным сословиям следует предоставить умеренные «елободины», а для этого городам необходимо дать известную самостоятельность в управлении своими делами. В них полезно было бы учредить органы городского самоуправления, состоящие частично из должностных лиц, назначаемых Приказами, а частично выбранных городским населением. Ремесленникам следует предоставить право «соединяться в свои дружины», а крестьянам — обеспечить свободу труда.

Такие «свободы», по мнению Крижанича, являются также гарантией против превращения монархии в тиранию и будут удерживать правителя «от удобных похотей».

Но главной и основной гарантией против тирании является наличие в государстве хороших законов и контроля за их исполнением. Если в государстве действуют хорошие законы, а сословия и чины знают свои права и обязанности, то «все подвластные довольны и чужеземцы хотят прийти в эту страну», а где «законы жестокие, там свои подданные жаждут перемены правления и часто изменяют если могут.. Каковы законы — таков и порядок вещей в государстве». Грабительские законы всегда и везде порождают беспорядки.

Справедливость у Крижанича тождественна закону. Здесь он следует Аристотелю и византийским традициям, согласно которым «закон получил наименование от справедливости». К деятельности законодателя Крижанич предъявляет серьезные требования. Для составления новых законов недостаточно знать все законы и обычаи своей страны, а необходимо также изучить законы «долговременных государств» (например, законы Солона, Ликурга — в древности и современные законы французских королей) и позаимствовать их опыт.

Все чиновники в своей деятельности должны строго следовать закону, иначе «будь король хоть архангелом, если слуги его не будут ограничены благими законами- нельзя помешать им чинить повсеместные и несчетные грабежи, обиды и всякое мародерство». Но теоретически он ставит своего монарха-философа над законом. «Король не подвластен никаким людским законам и никто не может осудить его или наказать... Две узды связывают короля и напоминают об его долге: это правда или заповедь Божия (здесь в значении: «божественный», а не

«позитивный» закон. — Н. 3.) и стыд перед людьми». Король сам «живой закон» и «он не подвержен иным законам, кроме Божественного». И наконец, прямо и недвусмысленно: «Король выше всех человеческих законов».

Русские законы Крижанич считает чрезвычайно жестокими. «Из-за людодерских законов все европейские народы в один голос называют православное царство тиранским... И кроме того, говорят, что тиранство здесь наибольшее». Поэтому он всячески намекает на необходимость смягчения санкций современного ему русского законодательства.

Коснулся Крижанич и вопросов, связанных с организацией правосудия. Интересно отметить, что при изложении этой темы он не избежал традиционных образцов, прибегнув к противопоставлению отрицательной практики в русском государстве с положительным примером, якобы существующим «в турецком царстве». Так, в качестве назидательного примера Крижанич рассказал, как «вывел» «неправедный» суд турецкий султан Баязет, у которого было множество мздоимных судей, и он даже намеревался собрать их всех в одном доме и сжечь, но ему отсоветовали, обратив внимание на ценность их профессиональной подготовки; тогда султан решил в целях искоренения порочной судебной практики учредить всем судьям хорошее жалованье и тем положил конец мздоимству. «И с тех пор суды у турок судят лучше и праведнее, чем где-либо на свете». Эти рассуждения почти идентичны мыслям И. С. Пересветова, у которого турецкий султан также «всех судей своих изборочил ис казны своим царевым жалованьем для того, чтобы не искушались неправо судити».

Крижанич предлагает и некоторые меры по упорядочению судебной системы. Высшей судебной инстанцией должен быть Боярский суд, которому следует разрешать серьезные уголовные дела, а рассмотрение гражданских и мелких уголовных дел доверить и какому-либо одному судье «из числа бояр». Приказные судьи назначаются царем или правительством, а на местах судебные полномочия вручаются воеводам и городским судьям, выбранным горожанами.

Предложения по судоустройству не носят конкретного характера, но некоторые представления о необходимости введения коллегиального состава суда, решающего все дела большинством голосов, безусловно, являются прогрессивными, как и предложения о выборных судах на местах.

В определении курса внешней политики Крижанич придерживался традиционной для русской политической мысли ориентации. Он неоднократно настаивал на необходимости установления добрососедских отношений с окружающими странами. Правитель обязан «сохранять мир с мирными, никого не обижать, заключать союзы с себе подобными народами». Для государства всегда «важнее сохранять свое, нежели приобретать чужое». «Всякий король должен заботиться о мире и покое для своего народа». Крижанич не исключает возможности ведения справедливых войн в целях защиты независимости страны, поэтому он считает, что в государстве должно быть большое и сильное войско с хорошим и «многообразным» оружием. Воины служат за плату и обеспечиваются государством всем необходимым, а в военачальники назначаются люди, сведущие в военном деле и начитанные в военной истории. Причем на высшие военные должности «путь не закрыт» и для простых людей, способных показать себя достойными такой чести. «Король сделает его сперва полководцем или воеводой, а затем и боярином», в

Крижанич предлагает установить правила ведения справедливых войн. Войну не следует начинать без достаточных причин и «без объявления о ее причине через гонца». Ни при каких обстоятельствах нельзя задерживать или убивать послов. При формировании армии следует оказывать предпочтение национальному, а не наемному войску.

Вся сумма взглядов Крижанича рисует нам образ человека нового времени. Он живет и работает на рубеже веков, хорошо представляя себе не только пути, уже пройденные Россией, но и дальнейшие перспективы ее экономического и политического развития. В его «проспект-проектах», как отмечал В. О. Ключевский, уже «видны реформы Петра Великого».

§ 3. Политические взгляды А. Л. Ордина-Нащокина

Во второй половине XVII в. в государственном строительстве получили преобладание абсолютистские тенденции, развитие которых стимулировалось задачами, стоящими перед экономической страны, нуждавшейся в протекционизме со стороны сильной государственной власти.

С одной из подобных теорий выступил в середине XVII в. псковский дворянин Афанасий Лаврентьевич Ордин-Нащокин (1605—1680), видный политический деятель и дипломат при дворе Алексея Михайловича-

Будучи сторонником усиления власти монарха, Ордин-Нашокин тем не менее отлично понимал, что развитие экономики возможно только при условии сохранения известной самостоятельности местных торгово-промышленных центров. Он предлагал предоставить городам самоуправление, возвращающее выборный авторитет земским избам и ущемляющее всевластие воевод. Нашокин полагал, что такая система обеспечит наибольшие возможности подъема экономики на местах и не причинит ущерба центральной власти.

В своих предложениях А. Л. Ордин-Нашокин предпринял попытку объединить систему мероприятий, осуществляемых государством по руководству экономикой страны, с требованиями развития частной инициативы и всемерного поощрения предпринимательства. В организации промышленности и торговли он считал необходимым заимствование опыта передовых западноевропейских стран. *Не стыдно доброму навязать со стороны», — утверждал он. Предложенный Нашокиным проект Новоторгового устава (1667 г.) содержал правила, регламентирующие внешнюю торговлю. Городам предоставлялась определенная свобода в ведении торговых операций, русским купцам — равное юридическое положение с иностранными купцами, откупщиками, гостями и прочими владельцами иммунитетов. Государству рекомендовалось субсидировать развивающиеся отрасли промышленности.

А. Л. Ордин-Нашокин первым в истории русской политической мысли разработал идеи «меркантилизма», имевшие широкое распространение в Западной Европе.

Высказал он предложения и по военным вопросам. Он настаивал на замене конной дворянской армии ополчением из «даточных людей», обученных «иноземному строю» и вооруженных огнестрельным оружием. Нашокин полагал также, что необходимо начать строительство отечественного флота на Балтийском и Каспийском морях.

Внешнеполитические взгляды Нашокина ориентированы на установление мирных добрососедских отношений с окружающими странами, из которых он особенно выделял славянские государства, настаивая на заключении более тесных экономических и военных союзов с ними под руководством России. Мыслитель полагал, что такой союз будет содействовать развитию славянских стран, а также поможет им сплотиться, опираясь на помощь России, в случаях, требующих совместной обороны от врагов.

Будучи искусным и удачливым дипломатом, сумевшим заключить для России ряд выгодных дипломатических соглашений, Ордин-Нащокин придавал большое значение деятельности дипломатической службы, считая, что «от многих кровавых ратей посольскими трудами Господь Бог успокоит». Беспокоился он и о правовой защите мирного населения во время войны. В разрешении этих проблем идеи русского дипломата близки мыслям, высказанным голландцем Гуго Гроцием в труде «О праве войны и мира».

§ 4. Политические идеи Феофана Прокоповича

К началу XVIII в. тенденция к превращению сословно-представительной монархии в абсолютную стала определяющей в практике реализации верховной власти и построении бюрократического аппарата. Организация государственной власти и система управления подверглись существенным изменениям: Боярская дума прекратила свое существование и ее заменил Правительствующий сенат; вместо Приказов образовались Коллегии, работающие по Регламентам, патриаршество было ликвидировано, и для управления церковью возникла Духовная коллегия, преобразованная затем в Синод. В городах были созданы органы городского самоуправления — магистраты. Боярство и дворянство слились в единое сословие — шляхетство.

В 1721 г. «Сенат обще с Синодом» просили императора, чтобы он «изволил принять по примеру других титул Отца Отечества, Императора Всероссийского Петра Великого..». Московское государство превратилось в Российскую империю.

Преобразования Петра I и сам активный процесс государственного строительства находили свое обоснование в политических теориях его современников. Одни из них ставили задачу утверждения в общественном мнении уже проведенных реформ, другие предусматривали пути возможного дальнейшего государственного строительства.

К числу сторонников реформ и активных деятелей петровской эпохи относился целый ряд «птенцов гнезда Петрова», среди которых значительная роль принадлежала архиепископу Феофану Прокоповичу (1681—1736).

Феофан Прокопович происходил из украинской купеческой семьи. В молодости он получил широкое и разностороннее образование: закончил Киево-Могилянскую духовную акаде-

мию, затем обучался в учебных заведениях Польши, Рима и Германии. Вернувшись на родину, он обратился к преподавательской деятельности и читал в Киево-Могилянской академии курсы математики, физики, астрономии, логики, поэтики и риторики.

Феофан Прокопович принял монашеский постриг и стал видным церковным деятелем: ректором Киево-Могилянской академии, епископом псковским, архиепископом новгородским и вице-президентом Святейшего Синода.

Перу архиепископа принадлежит ряд произведений, написанных на политические и религиозные темы: «Слово о власти и чести царской*», «Духовный регламент». Панегирики царствующим особам, трагикомедия «Владимир», «Слово похвальное о преславной над свейскими войсками победе», трактаты «Поэтика» и «Риторика» и ряд стихотворных поэм. Феофан был образованнейшим человеком своей эпохи, обладателем одной из обширнейших в стране библиотек. Он хорошо знал отечественную и зарубежную светскую и богословскую литературу. При построении своей политической концепции он обращался к трудам античных и современных западноевропейских мыслителей, а также широко пользовался отечественной литературной традицией.

В своих рассуждениях Прокопович сумел соединить аргументы естественно-правовой теории с догматами богословия, присокупляя к доводам «от естественных законов и естественного разума» «непреложное Слово Божье».

В истории русской политико-правовой мысли он первым обратился к исследованию процесса происхождения государства, исходя из предположения о естественном преддоговорном состоянии, которое он рисовал как эпоху войн и кровопролитий, когда ничем не сдерживаемые страсти превращали людей «в неукротимых зверей». Естественные законы (он понимает их как требования здравого разума) подсказали людям, как избежать Постоянных войн, и привели их к мысли о заключении договора об образовании государства. Эта идея была реализована людьми в силу их природных склонностей (социальность, разделение труда) не без содействия бога («не без смотра Божьего»).

Таким образом, высшая власть в обществе образовалась путем договора, при заключении которого народ полностью отказался от своего суверенитета («не оставляюще себе никакой свободы») и полностью вручил его верховной власти. При этом народ мог выбрать себе любую форму правления. Среди

таких форм Прокопович называет монархию, аристократию, демократию и «смешанный состав» (смешанную форму). Республики (аристократия и демократия) не вызывают его одобрения. В аристократиях своекорыстная борьба партий разоряет страну, а в демократиях часто вспыхивают мятежи и смуты. Кроме того, республики пригодны лишь для малого по численности народа, проживающего на небольшой территории.

Рассматривая монархию как форму организации власти, Прокопович исследует два ее варианта: ограниченную и абсолютную. В ограниченной монархии государь связан определенными обязательствами, за нарушение которых он может быть лишен власти, что также чревато непредсказуемыми последствиями, могущими повлечь различные бедствия для страны и ее народа. Для России же самой «многополезной» и «благонадежной» формой является абсолютная монархия, которая единственно способна обеспечить русскому народу «беспечалие» и «блаженство». В лице абсолютного монарха Феофан видит «стража и защитника и сильного поборника закона... ограду и обережение... от внутренних и внешних опасностей», а кроме того, «пристанище и защиту» для каждого человека.

Наследственную монархию архиепископ предпочитает выборной, поскольку она, по его мнению, обладает большей устойчивостью в силу замещения престола специально подготовленным для этой цели лицом и поэтому более защищена от случайностей и неожиданностей. Обосновывая правомерность петровского указа «О престолонаследии» (1723), Прокопович настаивает на предоставлении монарху широких возможностей в выборе себе наследника по собственному усмотрению, а не по жестким правилам семейной преемственности. Монарх вправе, утверждает Феофан, сам подыскать себе «доброго и искусного» преемника на троне. В связи с этим следует напомнить, что смысловая неясность данного указа привела впоследствии к дворцовым переворотам, предел которым был положен Указом Павла I (1797), восстановившим старый порядок передачи престола старшему в роде сыну как первому наследнику.

В произведениях Прокоповича содержится апология абсолютной, ничем не ограниченной верховной власти, регламентирующей все стороны жизни подданных. Монарх дарует своему народу «обряды гражданские, церковные, перемены обычаев» и даже предусматривает для них «употребление платья и домостроение», а также «чины и церемонии в пированиях, свадьбах и погребениях и всем прочем».

В своей деятельности верховный правитель реализует одновременно божественное призвание и требования естественного права, осуществляя долг служения народу. Монарх Прокоповича — это просвещенный государь, который обязан заботиться не только об общем благе, но и о распространении просвещения, искоренении предрассудков, устройении правосудия и осуществлении хорошего управления страной.

Такое понимание верховной власти во многом было новым для русской политической мысли.

По-новому разрешил Феофан Прокопович и проблему взаимоотношений церкви и государства. Реформы Петра I изменили экономический и политический статус церковной организации. Экономическая самостоятельность церкви была подорвана образованием Монастырского приказа (1701), в руках которого сосредоточились все нити управления церковным и монастырским имуществом. Манифест об организации Синода и упразднении патриаршества передал управление церковью практически светскому учреждению.

Теоретическое обоснование этих мероприятий и дано Прокоповичем в Духовном регламенте, в котором утверждалась польза «соборного», а не единоличного (патриаршего) управления всеми звеньями церковной организации. Царь ответствен «за всей Церкви созидание». Церковь, в свою очередь, обязана «спешествовать всему, что к его царского величества верной службе и -пользе во всяких случаях касаться может» и соблюдать во всем интересы государства.

В Духовном регламенте Феофан дает следующую формулу абсолютной монархии: «Император всероссийский есть монарх самодержавный и неограниченный; повиноваться его власти не токмо за страх, но и за совесть сам Бог повелевает». Отстаивая законность во всех формах государственной жизни, Феофан тем не менее ставит государя над законом, утверждая, что действия царя нельзя ни оспаривать, ни критиковать, ни даже хвалить, ибо «монархи суть Боги».

Архиепископ пережил нескольких императоров (Петра I, Екатерину I, Петра II, Анну Иоанновну), и каждому из них он произносил и писал панегирики, утверждая их божественный статус и великую славу.

Термин «самодержавие» Прокопович стал употреблять в смысле неограниченной власти императора. Его прежнее содержание, означавшее суверенность и независимость государства,

утрачилось, и отныне данный термин стал обозначать только верховную, неограниченную власть. В таком именно значении он употреблялся и употребляется в XIX и XX вв.

§ 5. Политические взгляды В. Н. Татищева

Василий Никитич Татищев (1686—1750) происходил из знатного дворянского рода. Он окончил московскую артиллерийскую школу, много времени посвятив самообразованию, в результате чего снискал известность одного из образованнейших офицеров эпохи. Царь обратил внимание на образованного офицера и несколько раз использовал его на дипломатической службе.

В течение своей жизни Василий Никитич занимал крупные политические и хозяйственные посты. Дважды назначался на Урал в качестве главного правителя горных заводов; был начальником Оренбургской экспедиции и астраханским губернатором. В 1745 г. он попал в опалу (при Елизавете) и доживал свои дни в подмосковном имении Болдино, где и завершил свой труд «История российская», а также написал ряд работ по географии, экономике, политике и просвещению.

Теоретической базой взглядов В. Н. Татищева являются концепции естественного права и договорного происхождения государства. При аргументации своих взглядов Татищев показал большую образованность и знание как античных, так и европейских мыслителей. Он неоднократно ссылается на произведения Платона, Аристотеля, Цицерона, а также на труды греческих и римских историков и многократно цитирует европейских мыслителей нового времени: Гроция, Гоббса, Локка, Пуфендорфа и др.

В своих рассуждениях о происхождении государства мыслитель использовал гипотезу о преддоговорном «естественном состоянии», в котором господствует «война всех против всех». Разумная нужда людей друг в друге (Татищев руководствовался соображениями о разделении труда между людьми) привела их к необходимости создать государство, которое он рассматривает как результат общественного договора, заключенный с целью обеспечения безопасности народа и «поисков общей пользы». Татищев пытается внести в процесс образования государства исторические начала, утверждая, что все известные человеческие сообщества возникали исторически: вначале люди заключили договор супружества, затем из него возник второй договор между родителями и детьми, затем — господа-

ми и слугами. В конечном итоге семьи разрослись и образовали целые сообщества, которым потребовался глава, им и стал монарх, подчинив всех подобно тому, как отец подчиняет своих детей. В результате получается не один, а несколько договоров, и само их заключение, по-видимости зависящее от людей, на самом деле предопределено самой природой.

Согласно договору, по мнению Татищева, возникает власть господина над слугой. «Например,— рассуждает он,— один не способен добыть себе пропитание, одежду, жилище, защититься от неприятеля, а другой имеет все это, тогда они договариваются о том, что один обещает снабжать другого пищей и одеждой, а другой обещает служить ему и во всем его воле повиноваться, а своей не иметь». По этим соображениям крепостное право он рассматривал как договорное и считал недопустимым его расторжение по требованию одной стороны. При внимательном исследовании всех рассуждений мыслителя о формах крепости становится заметной тенденция ее трактовки как договора трудового найма. Надо отметить, что во время своей работы на Урале Татищев столкнулся с полной правовой неурегулированностью положения сторон в договоре о найме рабочей силы. Ему стали очевидными все препятствия, которые грозят развитию промышленности в случае сохранения крепостного состояния крестьян. Не пытаясь в целом на отмену крепостного права, он пытался теоретически обосновать возможность рассматривать его как результат своеобразного договора найма, влекущего определенные обязанности для заключивших его сторон.

Такие жесткие формы несвободы, как рабство и холопство, В. Н. Татищев осуждал, заявляя, что «рабство и неволя против закона христианского» и являются «плодом насилия», а не договора. За рабом признавал право требовать и добиваться своего освобождения.

Анализируя причины возникновения крепостного права в России, Татищев относил их к возмущениям, сотрясавшим страну в Смуту. Однако последовательным он в этом вопросе не был. Хотя он и признавал, что «до царя Федора крестьяне были вольными и жили за кем хотели», но в данное время в России вольность крестьян «с нашей формой монаршеского правления не согласуется и вкоренившийся обычай неволи переменять небезопасно», однако насущно требуется значительное смягчение условий крепости- Помещика, которого Татищев признавал стороной в договоре, он призывал заботиться о крестьянах, снабжать их всем необходимым, чтобы те имели крепкие хозяй-

ства, побольше скота и всякой птицы. Он выступал за введение поземельного налога и вообще настаивал на том, чтобы крестьянство было «податями сколько можно облегчено». Подобная точка зрения глубоко укоренилась среди русских дворян-помещиков. Наиболее прогрессивно настроенные из них понимали юридическую несостоятельность крепостного права, но боялись его разрушения и предлагали различные полумеры, облегчающие участь крестьян.

В. Н. Татищев настаивал на установлении юридического и экономического статуса основных сословий в государстве, упорядоченное состояние которых придаст прочность государственному устройству. Главным занятием дворян он считал военную и государственную службу, полагая, что их привилегии должны соответствовать их статусу. Он предлагал сокращение срока дворянской службы («чтобы в тягость не было») и обеспечение воинов постоянным жалованьем,

На государство возлагалась забота и о купечестве: «ограждение его от всяких обид и неволи» и установление правил вольной торговли. Купечеству же, в свою очередь, необходимо «знать состояние торга», а горожанам — «ремесел совершенные свойства и хватки».

Татищев беспокоился об экономии государственных средств. Поскольку он неоднократно выражал надежду на мирную политику России, то соответственно советовал войско в стране иметь только в целях обороны («государство защищать и оборонять»). При внешних агрессиях весь народ «совокупно» обязан на войны ходить, но по миновании опасности следует определить в армию людей, способных «к обороне и защищению государства». В такой войске каждый солдат «мыслит-, чтобы в обер- и штаб-офицеры дослужиться». Татищев хотел бы видеть в армии образованных и мыслящих людей, причем не только в офицерском корпусе, но и в нижних чинах. Все его рассуждения в этом вопросе сводятся к предложению о формировании небольшой, но хорошо обученной армии, содержание которой было бы необременительным для страны.

Большое внимание Татищев уделял рассмотрению форм государства. Наличие той или иной формы правления он ставил в зависимость от размеров территории страны и степени обеспечения ее внешней безопасности. «Малые» народы, к тому же не подвергающиеся нападениям, вполне могут управляться всенародно (демократическая республика); «великие и находящиеся также в безопасном положении могут установить у себя

аристократическое правление» (аристократическая республика). «Великие же и от соседей небезопасные государства без самовластного государя в целости сохраниться не могут».

Рассматривает Татищев и смешанные формы правлений, во достоинств за ними не признает. В результате он приходит к выводу, что из всех «разных правительств каждая область (здесь в значении «страна». — Н. З.) выбирает себе образ правления, рассмотрев положение места, пространства владения и состояния людей, а не каждое годно всюду или каждой власти может быть полезно».

Тиранию (деспотию) Татищев называл худшей из всех форм правлений. Наилучшей формой правления для России В. Н. Татищев считал монархию, при этом он отмечал преимущества опоры монарха на двухпалатный выборный орган, учреждаемый «для лучшей государственной пользы управления». Цель этого органа: подготовка законов, разрешение «дел внутренней экономии» и обсуждение важнейших проблем («война, смерть государя или какое другое великое дело»). Представительный орган состоит из двух палат: Сената — высшей палаты, в состав которой входит двадцать один представитель из дворян, и Совета — второй палаты, где заседает сто человек, избранных по более широким нормам представительства.

Об ограничении верховной власти представительным органом Татищев высказывался неоднократно и в разных работах, особенно четко эта его позиция прослеживается в рассуждениях о процессе законодательства. Монарх выступает у него в роли верховного законодателя, но издаваемые им законы должны соответствовать естественному праву, справедливости и общей пользе. Соблюдение таких требований один человек не может полностью обеспечить, поэтому необходимо, сохранив за монархом формальное право на титул верховного законодателя, потребовать предварительного рассмотрения и одобрения каждого законопроекта различными ведомствами и выборными учреждениями. Роль монарха будет заключаться в подписании готового законопроекта.

В настоящее время, по мнению Татищева, в России отсутствует соответствие естественных и положительных законов, объясняющееся невежеством и ошибками законодателей, а поэтому необходимо подготовить новое Уложение взамен устаревшего, но еще действующего Соборного Уложения 1649 г. Он считал, что новые законы следует писать четким и доступным для любого подданного языком и поручить их составление «людям в законах искусным и отечеству беспристрастно верным».

Соблюдению законов Татищев придавал большое значение, полагая, что «в государстве не персоны управляют законом, а закон персонами». При составлении нового проекта Уложения, отмечал он, необходимо проведение кодификационных работ для устранения существующей в нынешнем законодательстве «неразберихи» и противоречий. Новые законопроекты до их принятия следует подвергнуть широкому обсуждению. В тех случаях, когда всему народу не представляется возможность собраться, то следует заменить народный референдум выборными представительными учреждениями («сеймами и парламентами»), наделенными «полной мочью».

Рассматривая вопросы, связанные с судостроительством и судопроизводством, Татищев настаивал на профессиональной подготовке судей, полагая, что на судебные должности должны определяться лица только с соответствующей профессиональной подготовкой. Такая позиция в конечном итоге привела бы к сглаживанию сословных граней (что впоследствии и было сделано в Судебных уставах 1864 г.).

Вообще образованию, его организации, распространению и качеству Татищев уделял серьезное внимание. С отсутствием просвещения в стране он даже связывал «бунты и разорения», поскольку он полагал, что народное недовольство выражается в такой форме именно потому, что «народ никакого просвещения не имеет и в темноте суеверий утоплен», поэтому его так легко могли обманывать всякие «коварные плуты». В данном случае Татищев имел в виду самозванцев, раскольников и «своих мятежников» (Милославских и Ивана Хованского), которые «учинили великие беды и смятения».

Пользу наук он считал очевидной и даже связывал промышленное и экономическое процветание Англии и Франции именно с развитием и распространением в этих странах наук. Он настаивал на предоставлении возможности обучения за границей тем чиновникам, которые состоят «в знатных услугах и правлениях, яко в Сенате, Иностранной коллегии и в посольствах во иностранные государства, тем весьма нужно знать состояние, силы богатства, законы и порядки тех государств, с которыми чаем союз или войну иметь». Но учить также необходимо военных, купечество и простой народ.

Предусмотрел он организацию образования по губерниям, связанную с подготовкой учителей для проведения его программы.

При общей оценке взглядов В. Н. Татищева необходимо принимать во внимание цензурные условия, а также трагичес-

кие перипетии в его судьбе (неоднократные отстранения от должности, опалы), которые, несомненно, обусловили определенную осторожность в изложении его политических взглядов.

§ 6. Политическая программа И. Т. Посошкова

Другим видным представителем политической мысли петровского времени был Иван Тихонович Посошков (1652—1726). Он родился в дворцовом селе Покровское, что на Яузе. Отец и дед его значились умельцами серебряного дела. Ремесленники в этом селе жили слободой, близкой по организации их труда западноевропейским цеховым устройствам. Свою карьеру И. Т. Посошков начал с должности денежного мастера, но уже в 1697 г. он обратился к Петру с предложением о введении новой модели огнестрельного оружия, что свидетельствует о его занятиях по оружейному делу («Записка о ратном поведении»). Вскоре И. Т. Посошков, по-видимому, увлекся «купеческим делом» и с братом открыл винокуренный завод, а затем лично «сыскал самородную серу» и бил челом о помощи в устройении предприятия по серокурению. В 1704 г. Посошков открыл фабрику игральных карт, затем он некоторое время подвизался на «водочном сидении» у Каменного моста на Москве, а в 1710 г. получил аналогичное «сидение» в Новгороде, где в 1711 г. построил еще и аптеку. Приблизительно тогда же он хлопочет и о постройке полотняной фабрики. Уже в это время Посошков состоит в переписке с различными влиятельными лицами, высказывая предложения по многим аспектам экономической, политической, юридической и культурной жизни государства. В этих письмах он называет себя купцом.

В связи со своей разносторонней деятельностью Посошков много ездил по стране, хорошо изучил современные порядки и серьезно задумывался над проектами улучшения политического устройства и экономического положения в государстве. Результатом его «многодельного» опыта стала адресованная Царю Петру «Книга о скудости и богатстве» (1724). В ней автор затронул обширный круг проблем, которые, по его мнению, нуждались в срочном разрешении. Это были и вопросы об определении положения сословий, организации экономики, правосудия, военного дела, просвещения и т.д.

Главной задачей «Книги» является выяснение причин народной скудости и существующего в государстве беззакония. Внимание автора сосредоточено на определении модели разви-

тия народного хозяйства — сельского и промышленного. В центре всех его рассуждений — проекты организации промышленности, торговли, сельского хозяйства и сословной организации в стране. Он требовал запрещения занятия торговлей для всех сословий, кроме купеческого. «Ныне торгуют бояре, дворяне, офицеры и солдаты и крестьяне», причем торгуют беспощинно, нанося ущерб казне. Дворян, по его мнению, следует полностью отстранить от торговых операций, ибо торговля отвлекает их от основного дела — военной службы. «Един раб не может двум господам служить», он должен либо торговать, либо воевать.

Купцам необходимо предоставить «право свободного торга», упорядочить внутренние пошлины, установив их единообразие. Государству, в свою очередь, нужно оказывать купцам покровительство и помощь, обеспечивая выгодные условия для внутренней и внешней торговли, а также помогать купцам в снабжении купеческих предприятий рабочей силой. Столкнувшись с полной неподвижностью закрепощенного русского населения, он жаждал привлечь к наемному труду хотя бы «трюмных сидельцев и бродяг».

В свою очередь, в обязанность купцам Посошков вменял неуклонное соблюдение правил «честного торга». Продавец обязан правильно определять вес и меру товара, а в случае обмана нести ответственность за свои действия. Настаивал он также на введении «уставной цены» на основные виды товаров, полагая, что цену на них необходимо устанавливать одинаковую как в первой лавке, так и в последней, а также добиваться равного изобилия товаров в любом месте страны.

Посошков проявлял заботу не только об экономическом положении купечества, но и об его авторитете как сословия, полагая, что «„без купечества... ни великое, ни малое царство стояти не могут- Купечество воинству товарищ, воинство воюет, а купечество помогает и всякие потребности им уготовляет». «Царство воинством расширяется, а купечеством украшается».

Серьезное внимание своей «Книге» уделил Посошков и вопросам крестьянского устройства. Он полагал, что должен быть издан специальный закон, который бы точно определял размеры крестьянских повинностей и пределы барщинных работ. «Сколько дней в неделю на помещика своего работать и какова сделья делать». Подушную подать он считал необходимым заменить на поземельную, с отделением крестьянской земли от помещичьей. Настаивал он и на обучении всех крестьянских детей грамоте и

счету, так как простым людям «немалая пакость творится от того, что грамотных людей у них нет». Но при всем этом советовал сохранять строгий контроль помещиков за крестьянами. «Помещикам положено, — утверждал он, — следить, чтобы крестьяне не шлялись без дела, не пьянствовали и не сидели без работы». А деревенскую молодежь хорошо бы отправлять на зимнее время (волей помещика) на фабричные работы.

Однако Посошков в крестьянском вопросе не был последовательным. С одной стороны, он безусловно боялся открыто требовать отмены крепостного права, но с другой — остро понимал всю сложность разрешения проблемы с наименьшей силой для промышленных предприятий. Он подходил к крестьянской проблеме с разных аспектов, но неизбежно сталкивался с тем, что представление о государственном богатстве и наличие крепостного права — предметы явно несовместимые. Мысль Посошкова о том, что помещики «не вековые держатели крестьян, а временные их владельцы», в то время как российские самодержцы являются собственниками всех своих подданных, по своей сути была направлена не на поддержку крепостного права, а на его юридическое отрицание. И это не единственное высказывание мыслителя в подобном плане.

В числе мер по упорядочиванию правового статуса земельных владений в государстве Посошков настаивал на введении прогрессивного налога на землю в зависимости от размера, мотивируя это мероприятие тем, что вся земля является собственностью государства и поэтому недопустимо ее бесплатное использование.

Покушался он на дворянские привилегии и в вопросе организации государственной службы. В качестве безоговорочного права и одновременно обязанности он оставлял за дворянами несение военной службы. Административный чиновничий аппарат он предлагал укомплектовывать государственными чиновниками, предоставляя места в нем согласно способностям и знаниям претендентов.

При характеристике духовенства Посошков отмечал его бесчисленные недостатки и вопиющую необразованность, обращая внимание и на недопустимую (в смысле ущемления авторитета) необеспеченность низшего звена церковной службы. Он предлагал государю принять меры к повышению авторитета духовенства. Священников к тому же он считал необходимым наделить полицейскими функциями, а совершение всех таинств подвергнуть строгому учету и записям. На священнослужителей, по его

мнению, следует возложить и выявление старообрядцев с тем, чтобы они всемерно содействовали прекращению церковного раскола. Торговать же духовному сану должно быть строжайше запрещено.

Большое внимание уделено Посошковым вопросам «искоренения неправды». В своих рассуждениях о правосудии Посошков исходит из традиционных представлений о совмещении понятий «правда» и «закон». Он почти дословно повторяет сентенцию И. С. Пересветова о том, что бог любит больше всего правду, поскольку «Бог и есть сама правда». Посошков связывает справедливую деятельность правосудия с авторитетом «царева имени», неоднократно подчеркивая, что в государстве «паче всякого дела надо стараться о правом суде». Он выступает с проектом устройства «прямого правосудия», которое осуществляется судьями—чиновниками государства, находящимися на его содержании (жалованье). Должность судьи следует предоставлять «низкородным» людям из купцов, разночинцев и даже черносошных крестьян, а дворян к этой деятельности не привлекать, ибо они в большинстве своем взяточники и мздоимцы. За неправосудную деятельность¹ Посошков требует установления сурового наказания вплоть до смертной казни, «понеже у нас на Руси неправда вельми застарела». Он настаивает на введении в государстве скорого, без волокиты вершения правосудия с обязательным личным участием в процессе всех заинтересованных лиц. Ни одно дело не должно находиться в суде без движения. Суд в государстве должен быть равным для всех («единым»): «каков земледельцу, таков и купецкому человеку, убогому, богатому, солдату и офицеру», а судья обязан «восстать на сильное лицо, аще в убогом и бессловесном истце или ответчике признается правость».

В суде Посошков предлагал производить протокольную запись «судоговорения» («писать все в книгу»), доход же от суда («присуд») направлять прямо в царскую казну.

В обязанности судей он вменяет также и проверку всех задержаний. Судьи обязаны ежедневно осведомляться, кто и за что посажен, чтобы никто не сидел напрасно.

Для осуществления правосудия в стране необходимо «сочинить книгу с подлинным рассуждением на всякие дела», а «судить по судебному усмотрению... како кому понравится» строго запретить. Для создания подобной книги следует провести большую кодификационную работу, которая позволила бы законодателю уточнить все древние статьи, добавить новые и

расположить весь законодательный материал ясно и четко для удобства пользования им. При осуществлении такой работы следует рассматривать не только отечественное законодательство, но и обращаться к немецким судебным и другим иностранным уставам, привлекая все то, «что к нашему правлению будет пригодно». Стоит даже рассмотреть и турецкий судебник, перевести его и проанализировать их политические порядки и если обнаружится что-либо подходящее, «то и от них принять, ибо слышно, что в турецком царстве много порядков в судебном деле, да и купечество у них праведно хранится».

К составлению новой Судебной книги следует пригласить специальную комиссию, в составе которой будут по два-три человека от всех сословий из каждой губернии, в том числе от крестьян и солдат. По окончании работы все выборные лица подписывают Судебную книгу и направляют ее на утверждение царю. Таким образом, Посошков предлагал взаимодействие «народосоветия» и монарха, оставляя за последним решающее слово — «кни статьи его величеству угодны, то те тако и будут».

Высказал Посошков и целый ряд предложений по реорганизации военного дела. Прежде всего, он требовал серьезного обучения воинскому искусству всех молодых солдат («так, чтобы ни одной пули даром не терял»). Указывал он и на необходимость хорошего содержания армии, ибо «от бескормиды служба вельми не спора». Воины должны быть довольны «пищей и одеждой*, обеспечены годовым жалованьем, и только тогда государство может требовать от них добросовестной службы в опасном деле. Он предлагал сократить войско («не почто пятьдесят тысяч войска конного держать и кормить напрасно'), восполнив численность высокой боеспособностью, вооруженностью и обученностью.

Традиционно высказывался Посошков и о необходимости следить за нравственным уровнем войска и каждого воина в отдельности. Поведение военных людей в местах расквартирования армии должно быть добронравным; воины под страхом судебной ответственности не вправе чинить «обиды» мирному населению (потрава посевов, рубка леса и т. д.). В случае же совершения беззаконий все они в равной мере должны отвечать перед судом за свои действия («аще учинен будет суд равный, каков простолюдину, таков без поноровки и офицеру»). Вообще же суд у воинов должен быть «особливый», воинский, но при одинаковых законах для всех. И суд этот тоже обязан подчиняться «единой главной конторе», чтобы и военный и простолюдин «по вине своей и суд и награждение принимали».

Традиционная основа учения Посошкова сказалась и в его понимании вообще нравственных устоев в жизни русского человека. В «Книге о скудости и богатстве» и особенно в его «Завещании отеческом сыну» он последовательно проводит требование честного исполнения каждым человеком своего долга (купцом, воином, крестьянином). Сыну своему он советует служить отечеству телом и душой, быть верным солдатом родине и проводить свою жизнь в неустанных трудах. Неоднократно высказывался Посошков против роскоши, беспутства, советуя жить скромно и честно, придерживаясь веками сложившихся в России нравственных правил.

В историографии принято рассматривать И. Т. Посошкова только как представителя купечества, выражавшего наиболее очевидно сословные интересы этого класса. Действительно, он много писал о задачах и целях этой социальной группы, рассматривая ее как первейшую опору трона и государства. Но представляется, что общая совокупность его предложений выходит за пределы сословных интересов купечества. Поддерживая идеи «меркантилизма» и желая направить страну по пути промышленного и торгового развития, Посошков выступил как мыслитель нового времени. Во многих аспектах его взгляды соответствовали духу западноевропейской мысли.

§ 7. Политические взгляды М. М. Щербатова

Князь М. М. Щербатов (1733—1730) родился в Москве, в детстве получил прекрасное домашнее образование, овладев несколькими европейскими языками. Службу начал в Санкт-Петербурге в Семеновском полку, в который был записан с раннего детства. По объявлении Петром III в 1762 г. Манифеста «О даровании вольности и свободы всему российскому дворянству» вышел в отставку в чине капитана, увлекся литературой и историей, написал ряд трудов по государствоведению, законодательству, экономике и нравственной философии. В 1762 г. приступил к написанию Истории российской и занимался ей в течение всей жизни. В 1767 г. Щербатов был избран депутатом от ярославского дворянства в Уложенную Комиссию, перед которой Екатерина II поставила задачу пересмотра действующего законодательства и создания нового свода законов. Для этой Комиссии Щербатов составил проект Наказа ярославского дворянства и написал замечания на Большой Наказ Екатерины IX

Наиболее крупными его произведениями на политике-правовые темы были: «О надобности и пользе градских законов» (1759); «Разные рассуждения о правлении» (1760); «Размышления о законодательстве вообще» {1785—1789); и «Путешествие в землю Офирскую шведского дворянина С», а также «О повреждении нравов» (80-е гг. XVIII в.).

В последние годы своей жизни М. М. Щербатов пишет политико-публицистические произведения, в которых подвергает резкой критике абсолютную монархию как форму правления, а также деятельность всего екатерининского правительства, отмечая масштабность злоупотреблений, повсеместное нарушение законов, взяточничество должностных лиц, продажность судей, разбазаривание государственных финансовых и земельных фондов и т. д.

М. М. Щербатов не усматривал никаких положительных изменений в характеристике абсолютной монархии от присоединения к ней определения «просвещенная». «Я охуляю, — писал он, — самый состав нашего правительства, называя его совершенно самовластным», а «самовластие не есть род правления, но злоупотребление власти». Такое правление, по мнению Щербатова, направлено к истощению и разорению России и к падению нравственности во всем народе.

Выход из этого положения он усматривал в необходимости ограничения власти монарха и соблюдения законности во всех сферах государственной деятельности.

В разрешении вопроса о происхождении государства М. М- Щербатов придерживался основных принципов естественно-правовой теории и концепции договорного происхождения государства. В схеме своих рассуждений он исходил из предполагаемого в догосударственном, естественном состоянии равенства всех людей от природы: все произошли «от единого нашего праотца Адама и потом от Ноя, - и потому все суть братья и все равно благородны». Но это равенство постепенно разрушалось по причине различия в силах и способностях людей, ибо, наделяя людей различными дарованиями и умом, природа сама предусмотрела возможность неравенства. Анализ исторического опыта человечества приводит Щербатова к мысли о том, что «равенство состояний было возможно только в диком образе». Постепенно оно стало разрушаться, и не только благодаря различиям в способностях, но даже и в связи с возрастным состоянием, ибо природой самой задумана существенная разница и в жизни разновозрастных групп. Возникшее неравенство вполне закономерно стало закрепляться в потомствах.

Происхождение собственности, а затем и «потомственного благородства» Щербатов, подобно Дж. Локку и многим другим западноевропейским мыслителям XVII—XVIII вв., ставит в зависимость от личных качеств человека. Впоследствии именно благодаря таким качествам, как ум, доблесть, добродетель, сила, трудолюбие, некоторые люди заслужили любовь и уважение окружающих, в результате они были «почтены» и избраны в начальники, а их дети стали получать хорошее воспитание и образование и с детства приучались «владевать и управлять равными себе».

Договор об образовании государства люди заключили в целях обеспечения безопасности, и при его заключении они «уступили часть своей свободы и своих выгод», притом меньшую часть, иначе они могли бы быть ввергнуты в еще худшее состояние. Таким образом, в условиях государства у людей сохранились неотчуждаемые свободы. Было бы неестественно думать, утверждал Щербатов, что «человеческие естества, одаренные естественной свободой, хотели бы без нужды и непредвиденной себе пользы свободу свою уступить».

При анализе проблем организации государственной власти Щербатов выделял четыре формы правления: монархию, аристократию, демократию и деспотию. Однако он полагал, что в «чистом виде» ни одна из них никогда не существовала, «ибо монарх не может править без вельмож, вельможи не могут без народа... а народ не может без начальников сам себя управлять».

Форму правления и законы государства Щербатов ставил в зависимость от климата страны, размера территории, ее рельефа, плодородия почв и численности-населения.

При анализе форм правления западноевропейских государств наиболее привлекательной из них ему представлялась английская конституционная монархия, в качестве достоинств которой он отмечал разделение властей и определение их компетенции законами. Щербатов критикует деспотическое правление, которое всегда возникает при сосредоточении абсолютных полномочий у главы государства. В числе основных отрицательных характеристик этой формы он называет беззаконие и своеволие правителей и, как следствие этого, формирование продажного и своекорыстного аппарата управления. Самовластие (тирания) «есть мучительство, в котором нет иных законов и иных правил, окромя безумных своенравий деспота». В самовластии нет законов, а если и есть, то они никого не способны защитить; обычно такая форма власти порождает

нравственные пороки: лстивость вельмож, продажность чиновников, развращенность народа и расстройство всех видов управления страной. На примере анализа царствования Ивана IV Щербатов, почти дословно следуя за Иваном Тимофеевым, приходит к выводу, что результатом тирании является общее падение нравов, выразившееся «в уподлении людей, вкоренении робости, раболепства и страха... Бодрость духа, любовь к отечеству и верность государю мечом и казнями были стремлены, а занимал их место страх и трепет_ подданные в робости пребывая, ни верности, ни усердия... не имели. Войска ослабели, лишаясь лучших своих начальников*. Самовластие, по мнению Щербатова, «разрушает силу государства в самом ее начале».

Республиканское правление также не вызывает симпатий мыслителя, поскольку, по его представлениям, оно всегда чревато возможностью бунтов и мятежей, ибо наглость и пронырство отдельных лидеров вообще не имеет пределов и преград. Щербатов полагал что Сулла, Цезарь и Август сумели узурпировать власть именно благодаря республиканскому правлению, предоставившему им возможность постоянно разжигать народные Страсти, вызывать волнения и в таких условиях утверждать свою власть. К тому же в республиках все стремятся достичь «равенства состояний», а сама «химера равенства» способна разрушить любое государство. Щербатов рассмотрел античные (Греция, Рим) и современные (Нидерланды) республики и пришел к выводу, что результатом такой формы правления обычно являются «несогласия в народе, наступления на законную власть... возмущения во градах, потеря полезных поселений и стыдное покорство чужим державам». Таковы результаты «порочного их установления и необуздания народной власти».

Однако нельзя не отметить, что в более поздних своих публицистических произведениях Щербатов стал находить все-таки определенные достоинства в республиканской форме правления: развитие торговли (для которой предпочтительна вольность); подъем патриотических чувств («никакое другое правление не подает столь великого числа знатных примеров любви к отечеству»; обеспечение законности, ибо в республиках все люди повинуются не множеству различных правителей, «но единому закону». Эти достоинства Щербатов ставил в прямую зависимость от учреждения определенной «равности между гражданами», в результате которой все они «почитают себя единым народом».

Обращаясь к монархии, Щербатов, подобно Монтескье, полагал, что здесь следует различать два варианта: монархия ограниченная, функционирующая на основании законов, и монархия абсолютная, равнозначная деспотии, наличие которой он усматривал в России.

Симпатии Щербатова на стороне ограниченной монархии, причем он не делает различия между наследственной и выборной ее организацией. Ограниченная монархия должна иметь основные законы и «хранить жизнь, честь, имение и покойствие своих граждан» исключительно по законам. Для России такая форма, по мнению Щербатова, традиционна, так как русские великие князья никогда не были «самовластниками», они всегда правили, опираясь на Совет, в состав которого входили «лучшие мужи» дружины, бояре, старцы градские и духовенство. Благодаря такому устройству верховной власти она всегда обладала большим политическим весом.

Щербатов полагал, что монарх неправомочен объявлять войну, заключать мир, устанавливать налоги, издавать законы «без согласия народа». В своей идеальной модели, описанной в «Путешествии в землю Офирскую шведского дворянина С», он перечисляет сословный состав «Высшего правительства», в рядах представителей которого он желал бы видеть дворянских, купеческих и мещанских депутатов. Таким образом, здесь депутатский корпус у него значительно расширен по сравнению с предшествующими проектами ограничения верховной власти.

Представительный орган, моделируемый Щербатовым, — Высшее правительство состоит из пяти департаментов (уголовных дел, государственных доходов, торговли, морских и сухопутных войск и чужестранных дел), все вопросы в которых решаются коллегиально. В Высшем правительстве сосредоточена законодательная и высшая судебная власть. Судьи выборны, и суд состоит из шести судей и председателя, избираемого составом суда сроком на один год.

Местное управление представлено выборными органами дворянского и купеческого самоуправления с довольно широкими полномочиями.

Монарх возглавляет исполнительную власть и руководит управлением страной в законных пределах. За нарушение законов монархом предусматриваются тяжкие последствия, вплоть до заключения его в темницу. Посмертно, приблизительно через тридцать лет, всенародно обсуждается деятельность

каждого монарха и в соответствии с вынесенной оценкой решается вопрос об отношении к его памяти (посмертная честь, памятники или, напротив, осуждение).

Таким образом, монарх в проектах Щербатова представлен высшим чиновником государства: он лишен почестей, особых торжественных одеяний и церемоний, его украшают только добродетели.

Особое внимание в своих проектах Щербатов уделил законодательной деятельности. Составление законов, по его плану, поручается комиссии, состоящей из компетентных людей; результаты их работы систематически обнародуются. Как и многие русские мыслители, Щербатов усматривал необходимость в составлении «Книги законов», которая, по его мысли, должна была дважды проходить всенародное обсуждение: в первоначальном и усовершенствованном вариантах для того, чтобы «каждый гражданин не лишен был драгоценного дара вспомоществовать своими советами к тому законодательству, под коим он и чады его жить должны». Причем за активное участие в этом важнейшем мероприятии граждан следует вознаграждать, особенно тех, которые принесли пользу своими советами.

Законы должны быть известны народу, и их необходимо изучать во всех учебных заведениях.

Классификация законов дана у Щербатова в духе традиций естественно-правовой школы. Все законы он делит на божественные, естественные и положительные, твердо полагая, что последние должны соответствовать первым двум. Так, он осуждал гражданский закон (положительный), предписывающий нарушать тайну исповеди священнослужителям (доносы священников властям), усматривая в его содержании нарушение божественного закона. В качестве примера несоблюдения естественного закона он приводил случаи торговли крепостными людьми (прикрытой видимостью законности) и требовал строжайшего запрета таких сделок.

Касаясь вопросов организации судопроизводства, Щербатов высказал ряд прогрессивных идей, активно обсуждавшихся его западноевропейскими современниками: открытость и гласность процесса, участие защитников. Щербатов возражал против вольного толкования смысла закона судьями и требовал их точного соблюдения в процессе судебного исследования дел. Обжалование судебных приговоров и решений он советовал ввести в законные рамки, точно определив возможные сроки принесения жалоб. Обращаясь к процессуальным нормам, Щерба-

тов цитировал текст «*Nabeas corpus act*» и выступал за то, чтобы и в России никто, «даже самый подлейший злодей», без суда не наказывался и чтобы каждый гражданин мог быть арестован только с разрешения соответствующих органов и в предусмотренном законом порядке. Выступал он и за соблюдение требования ответственности за вину, отмечая при этом, что суровость наказания должна соответствовать тяжести преступления. Щербатов осуждал жестокие санкции, настаивая на их смягчении, а применение смертной казни считал возможным в редких случаях — • по тяжким преступлениям, связанным с убийством и совершением повторных грабежей.

Социальные взгляды Щербатова достаточно противоречивы. Он активно критиковал петровскую Табель о рангах как закон, ущемлявший привилегии дворян, был недоволен екатерининской «Грамотой на права вольности и преимущества благородного российского дворянства» (1785) за недостаточную, по его мнению, степень правовой и социальной защиты дворянства. В сословном устройстве общества Щербатов усматривал прочность общественных устоев, полагая, что «смещение состояний» приводит к «умствованию равенства, до крайности доведенного», и в конечном итоге к гибели государства. Каждому сословию следует определить его правовой и социальный статус, а также подобающий ему круг занятий. Дворянам — правосудие, земледелие и военную службу; купечеству — торговлю и промыслы. Пожалование купцам дворянского звания он считал недопустимым: «Дед воровал, сын грабил, внук разбойничал, достоин ли он потомственного награждения?» Тем не менее каждое сословие должно иметь свой голос в решении важных государственных дел, поэтому в Высшем правительстве Офирского государства заседают и дворяне, и купцы, и мещане (о крестьянах упоминания отсутствуют).

М. М. Щербатов вполне осознавал полную экономическую несостоятельность и бесперспективность крепостного права, нарушающего все нравственные нормы. Земледелие он характеризовал как важнейший род деятельности, и, исходя из этих представлений, он делил всех людей на производителей и потребителей. В России, по его мнению, наступило оскудение земледелия, которое «совершенно пало». Характеризуя положение крестьян (производителей), Щербатов писал, что они «питаются мякынным хлебом, живя скорее как животные, а не как люди». Между тем именно земля должна бы стать источни-

ком благоденствия всех, а потому земледелие должно всячески поощряться и к обороняться* правительством. Он многократно обращает внимание на непроизводительность подневольного труда, противопоставляя ему результаты свободного хозяйствования на собственной земле. «Если бы дать свободу крестьянам в России, сие оживило бы их промысел, и, не прикрепленный к земле, не находящийся более в рабстве, каждый из них потщился достигнуть возможного благоденствия, а из сочетания частных благополучий проистечет и всеобщее блаженное состояние».

У Щербатова много интересных проектов, преследующих цель поддержки «падающего земледелия»: повышение агротехники, создание государственной коллегии земледелия, рациональное распределение земель, переселение крестьян из густонаселенных губерний в малонаселенные, учреждение образцовых опытных хозяйств, садов и огородов, возрождение коневодства, «разведение разной скотины», широкое распространение прогрессивного опыта.

По поводу крепостного права Щербатов полагал, что освобождение крестьян — дело будущего. Пока же эту акцию он считал преждевременной, ибо крестьяне непросвещенны и нравственно не подготовлены к свободной жизни, вследствие чего при внезапном их освобождении они могут «впасть в обленчивость», перестать заниматься земледелием, оставить неплодородные земли и направиться к плодородным с благоприятным климатом, в результате центр империи может оскудеть и запустеть и стране будет грозить разорение.

Средства для ближайших преобразований в сельском хозяйстве Щербатов находил в возможности сокращения расходов на содержание армии. Задолго до А. А. Аракчеева он вносил предложения об устройстве военных поселений, подробно разработав эту идею и представив на высочайшее имя «Мнение о военных поселениях». В организации подобных поселений он усматривал экономию средств, создание хорошо обученной армии, повышение ее благосостояния (в связи с уменьшением численности) и ослабление бремени рекрутчины и налоговых тягот для населения. Все перемены, о которых писал Щербатов, предполагалось осуществлять исключительно постепенно, эволюционным путем, в основном пользуясь такими рычагами, как введение «хороших законов» и просвещение народа.

§ 8. Учение о государстве и праве С. Е. Десницкого

В середине XVIII в. в России сформировалась идеология Просвещения, характер которой определялся условиями экономического, социального и политического развития страны. Просветители обличали язвы современной социальной и политической действительности; критиковали произвол крепостников-помещиков, отмечая при этом общую бесперспективность крепостного права с точки зрения возможностей дальнейшего экономического и промышленного развития России. Они обращали внимание русского общества на необходимость отмены крепостного права, а также ограничения власти абсолютного монарха законом и определенными формами представительства, способного выражать общественное мнение.

Реализацию этих идей они связывали с распространением просвещения, полагая, что просвещенный монарх (в частности, Екатерина II) и просвещенное общественное мнение способны направить страну по пути социальных и политических реформ, столь необходимых России.

Наиболее полное выражение взгляды Просветительства как направления политической мысли получили в произведениях С. Е. Десницкого.

С. Е. Десницкий (1740—1789) происходил из мещан украинского г. Нежина. Он закончил духовную семинарию Троице-Сергиевой лавры, затем Петербургскую академию и в числе других учеников был направлен для продолжения образования в Англию в Глазговский университет. Здесь он защитил диссертацию по римскому праву, получив ученую степень доктора права. Возвратившись в Россию, Десницкий становится профессором юридического факультета Московского университета, где впервые на русском языке читает лекции по праву. В этот период своей деятельности он написал ряд статей и докладов, в которых изложил радикальные предложения по проблемам политико-юридических преобразований в государстве.

Кругозор Десницкого был достаточно широким, а образование разносторонним. В Англии он изучал произведения многих западноевропейских мыслителей, политических писателей и философов. Теоретические положения своей доктрины он часто аргументировал ссылками на труды Дж. Локка, Т. Гоббса, Ш. Монтескье, А. Смита и др.

В размышлениях о причинах происхождения государства Десницкий не придерживался договорной теории. Он высказал предположение о прохождении человечеством исторически пос-

ледовательных «состояний», хронологически сменяющих друг друга. Первым из них была охота (ловля зверей и собирательство дикорастущих плодов); вторым — скотоводство и пастушество; третьим — «хлебопашественное состояние» и последним, четвертым, — «коммерческое». В первых двух главенствует коллективное владение вещами, обусловленное несовершенством трудового процесса и отсутствием условий хранения продуктов. В «хлебопашественном состоянии» появляются жилища, каждый начинает обрабатывать землю, у людей возникает желание получить все это «во всегдашнее право собственности». Таким образом, у Десницкого право частной собственности, как и у Джона Локка, складывается в результате трудовых затрат. Причины неравенства Десницкий, как и Дж. Локк, усматривал в различных физических качествах человека, его трудолюбии и умении накапливать.

Государство, по мнению Десницкого, возникает только в коммерческом состоянии. Ранние «первозникающие государства», соответствовавшие «хлебопашественному состоянию», государствами в собственном смысле не были, поскольку они не имели ни права, ни средств для его реализации. Однако Десницкий высказал предположение, что власть в обществе с самого начала его образования сосредоточилась в руках тех, кто обладал богатством.

Цель государства мыслитель усматривал в достижении наибольшего количества благ наибольшим числом людей.

Лучшей формой организации власти Десницкий считал конституционную монархию.

Законодательная власть, по его проекту, осуществляется монархом совместно с однопалатным органом — Сенатом, состоящим из 600—800 депутатов. Сенату дозволено «с приказанием и по усмотрению монархов российских делать указы вновь, старые поправлять или уничтожать и сверх того, пошлины в государстве налагать — войну продолжать и заключение трактатов с соседними державами наблюдать». Но «конечное повеление» принадлежит только монарху. Сам представительный орган «никаких узаконений без изволения и приказа монархов в России не предпринимать, не делать» не должен. Сенату также вручается еще и высшая судебная власть.

В Сенат могли быть избраны депутаты от всех сословий: помещиков, купцов, ремесленников, духовенства и интеллигенции («училищных») по избирательному праву с умеренным

цензом. Депутаты избираются на пять лет и могут быть в дальнейшем переизбраны, но не более чем на три срока. Сенаторы из своего состава избирают ежегодно президента, который и представляет монарху все дела, требующие решения. Все сенаторы равноправны независимо от их сословной принадлежности.

Для заседаний Сената и «жилья» секаторов Десницкий рекомендует «построить в Москве и Санкт-Петербурге особливые здания».

В предложениях по учреждению судебной власти Десницкий разработал ряд положений конституционного характера. Он считал необходимым полное отделение судопроизводства от администрации, введение равного для всех сословий суда присяжных, установление гласности и непрерывности процесса, предоставления обвиняемому права на защиту.

Низшая судебная инстанция определена в проекте Десницкого в виде всесословного судебного органа при местной административной власти. Таким образом, здесь он проявил определенную непоследовательность, не доведя до конца осуществление принципа независимости суда.

Исполнительная власть у него осуществляется монархом, обладающим правом отлагательного вето, и высшими органами управления— коллегиями, имеющими двойное подчинение: монарху и Сенату.

У Десницкого есть еще и наказательная власть, которая вручена воеводам в губерниях и провинциях. Они назначаются непосредственно монархом, но в своей деятельности подотчетны губернскому суду, который принимает жалобы на действия воевод и публично их рассматривает.

В дополнение к наказательной власти Десницкий присовокупляет еще и гражданскую власть, которой он наделяет выборные органы местного самоуправления.

Компетенция всех пяти властей должна быть строго определена законом, с тем «чтоб одна власть не входила из своего предела в другую», так как от исполнения ими своих функций «зависят все почти чиновложения и все главные правления в государствах».

К крепостному праву Десницкий относился отрицательно, усматривая в нем основное препятствие для развития промышленности и земледелия. Не предлагая полной его отмены, он тем не менее считал необходимым провести определенные огра-

ничения, осуществив целый ряд мероприятий, главным из которых являлось предоставление крестьянам права собственности на обрабатываемую землю и орудия труда.

При этом, по его мнению, необходимо принять законы, запрещающие продажу крестьян без земли.

В правовой сфере Десницкий также разработал ряд институтов. Он предложил деление права на государственное, гражданское, уголовное и судебное.

В области судопроизводства Десницкий настаивал на введении демократических принципов: равенства всех перед законом, равного наказания за совершение одинаковых преступлений, соразмерности тяжести наказания характеру и составу преступления и т. д. При этом он считал необходимым пересмотреть существующую классификацию преступлений по видам, поставив на первое место преступления против личности и частной собственности. «Самыми первыми и святейшими законами» должны быть те, «которыми защищаются наше здоровье и жизнь. Вторыми - те, которые берегут нашу собственность и владение..»

Применение смертной казни он считал допустимым только в двух случаях: умышленное убийство и измена родине, но возражал против «мучительских» способов ее исполнения, а также применения позорящих наказаний.

Десницкий требовал строжайшего соблюдения законности в практике государственной жизни.

В вопросах внешней политики он придерживался мирной ориентации, полагая, что все державы обязаны развивать между собой дружественные торговые отношения, которые будут препятствовать войнам. Рассматривая итоги наиболее крупных исторических войн, он характеризовал их результаты как отрицательные. Однако необходимость армии как средства «защиты от неприятельских нападений» Десницкий признавал и считал священным долгом каждого подданного защиту своего отечества. Одновременно он предупреждал о том, что содержание большой армии дорого и опасна «В государствах, в которых одна военная сила и военное чиновничество, свободные науки и искусства не процветают».

Обращаясь к вопросу об армии, Десницкий рассматривает и проблемы, связанные с ее формированием, содержанием, уровнем боеспособности.

Десницкий выступал за равное отношение ко всем народам, населяющим Россию. «Российская монархия, — писал он, — самоеда приглашает быть участником законодательной власти».

Политико-правовая теория Десницкого оказала большое влияние на развитие просветительских идей в России, распространению которых способствовала и просветительская деятельность Десницкого. Так, он перевел труд английского юриста Блэкстона «Истолкование английских законов г. Блэкстона», участвовал в составлении «Словаря Академии Российской», в котором дал толкование юридических терминов, используемых в русских Судебниках и Соборном Уложении 1649 г. и других историко-юридических документах.

В целом просветительская доктрина Десницкого была направлена не на утверждение «просвещенного абсолютизма», а на создание конституционного варианта монархического правления в России.

§ 9. Политические воззрения Я. П. Козельского

Известным просветителем второй половины XVIII в. был Я. П. Козельский, обладавший поистине энциклопедическими знаниями. Основным его трудом были «Философические произведения».

Я. П. Козельский (1729—1795) происходил из среды служилого казачества Полтавской губернии. Он окончил Киевскую академию и Петербургскую академическую гимназию, в которой среди его учителей был и М. В. Ломоносов. В 1757 г. Козельский поступил в военно-инженерный корпус, по окончании которого был определен учителем в артиллерийскую школу, а затем перешел на службу в Сенат.

Козельский принял активное участие в организованном Екатериной II просветительском мероприятии — «Собрании, стараящемся о переводе иностранных книг». Благодаря его деятельности русское общество познакомилось с трудами ряда французских просветителей. Переводы, сделанные Козельским, впервые в русской литературной традиции снабжались предисловиями и обширными комментариями.

В своих рассуждениях на социальные и политические темы Козельский подчеркивал необходимость соединения процесса просвещения с рядом социальных мероприятий, в числе которых он называл введение всеобщей обязательности труда и создание таких экономических условий, при которых одна часть народа не смогла бы угнетать другую.

Я. П. Козельский в своих рассуждениях придерживался концепции естественных прав человека и договорного происхождения государства. Целью договора об образовании государства, по мнению Козельского, является достижение всеобщего блага. В том случае, если правители не соблюдают условий договора и не выполняют возложенных на них задач, народ имеет право на его насильственное расторжение, поскольку угнетенные могут бороться со своими угнетателями по естественному праву.

Рассматривая различные формы правления, он отдает предпочтение республике, в которой видит «общую пользу... для всех человеческих добродетелей и законодательства». Однако и с просвещенной абсолютной монархией он связывает надежды на справедливые преобразования и, почти дословно следуя Платону, заявляет, что идеальная форма правления возникнет тогда, когда «правители станут философствовать или философы управлять».

Я. П. Козельский мечтал об обществе, в котором не будет ни богатых, ни бедных, а все люди станут жить своим трудом, работая по восемь часов в сутки. Частная собственность не ликвидируется, но существенно ограничивается таким образом, чтобы ее обладателями смогли стать все члены общества.

В правопонимании Я. П. Козельского представляет интерес четко проводимое им разделение права и закона. Право он классифицирует на четыре вида: божественное, натуральное (естественное), всемирное (международное) и гражданское (государственное).

Все издаваемые государством законы должны соответствовать этим видам права. В том случае, если «законы не будут на них основаны, то они не могут быть справедливы». С помощью рассуждений, противопоставляющих закон праву, Козельский открывал теоретическую возможность критиковать современное ему законодательство с его жестокими санкциями как не соответствующее естественному праву. Именно в нравственной характеристике закона Козельский усматривал его «правость».

В вопросах, касающихся определения внешнеполитического курса государства, Козельский придерживался традиционного для русской политической мысли осуждения захватнических войн и считал, что войны приносят всем народам и странам бедствия, страдания и «повреждения». «Никто не имеет права подвергать землю опустошению, а народы истреблению». Армия в государстве нужна только для «отражения несправедливого нападения».

Козельский отстаивал равноправие всех народов, населяющих землю, и, подобно И. Канту, мечтал видеть их в будущем живущими в единой структуре, которая стала бы формой организации для всего человечества, «Хорошо бы, — писал он, — разных народов, подверженных одной власти, приводить под одни законы не только силой, а превосходной пользой и добротой законов и при уравнивании законов уравнивать права и преимущества народов».

Таким образом, Я. П. Козельский нарисовал проект уравнивательной утопии, обеспечивающей всем людям право на существование. Ограничение собственности он считал возможным добиться «изгнанием* роскоши и установлением умеренности «в обладаниях», путем введения запретительных законов. Крепостное право необходимо отменить как можно скорее и предоставить всем гражданам равные права независимо от сословной принадлежности.

Реализацию своего идеала Козельский ставил в зависимость от распространения просвещения и наличия «доброй воли» у монарха.

§ 10. Политико-правовое учение А. Н. Радищева

Вторая половина XVIII в. характеризуется усилением крепостнического гнета.

Пугачевское восстание обратило передовые умы русского общества к поискам вариантов выхода из кризисного состояния. Другой проблемой, активно занимавшей русское общество, была форма правления Российского государства. Поиски ее совершенствования наметили несколько вариантов: превращение абсолютной монархии в просвещенную, различные формы конституционного ограничения монарха и, наконец, предпочтение республиканского образа правления монархическому.

Политическая теория А. Н. Радищева предложила радикальные ответы на все волновавшие современное ему общество проблемы.

Александр Николаевич Радищев (1749—1802) родился в Саратовской губернии в дворянской семье, обладавшей большими земельными владениями. Получил хорошее домашнее образование. Затем он окончил Пажеский корпус в Петербурге и юридический факультет Лейпцигского университета, при этом постоянно занимаясь самообразованием. Он изучал историю античных государств, труды английских и французских политических мыслителей нового времени, овладел несколькими древни-

ми и новыми европейскими языками. По окончании учебы перед ним открылся путь к служебной карьере, на котором он довольно быстро дослужился до должности начальника Петербургской таможни, но вскоре оставил службу и всецело посвятил себя литературным трудам. Свой личный долг перед отечеством он усматривал в борьбе с крепостничеством и самодержавием. Этой теме посвящено его знаменитое произведение «Путешествие из Петербурга в Москву».

Термин «самодержавие» Радищев уже употребляет только в смысле сосредоточения неограниченной власти в руках монарха.

Радищев рассматривает самодержавие как состояние, «наипротивнейшее человеческому естеству». В отличие от Ш. Монтескье, различавшего просвещенную монархию и деспотию, Радищев ставил знак равенства между всеми вариантами монархической организации власти. Царь, утверждал он, «первейший... в обществе убийца, первейший разбойник, первейший предатель». Он не верил в возможность появления на троне просвещенного монарха. «Просвещенных монархов нет и не будет. Истина страшна для него, и он всеми силами стремится скрыть от народа правду». Радищев критикует и бюрократический аппарат, на который опирается монарх, отмечая необразованность, развращенность и продажность чиновников, окружающих трон. Он обращает внимание на особенность российского управления — наличие самостоятельной бюрократии, у которой отсутствует связь и с монархом, и с народом

Свою позитивную схему Радищев конструирует, основываясь на исходных положениях теории естественных прав человека и договорного происхождения государства. Причиной образования государства, по мнению Радищева, является природная социальность людей. В естественном состоянии все люди были равны, но с появлением частной собственности это равенство нарушилось. Подобно Руссо, он считал, что возникновение государства связано с образованием частной собственности. Государство возникло как результат молчаливого договора в целях обеспечения всем людям благой жизни, а также защиты слабых и угнетенных.

При заключении договора народ является определяющей стороной и оставляет суверенитет за собой. Он не мог бы согласиться на рабство, так как это было бы противозакономерно. Положительное законодательство, издаваемое государством, должно быть основано на естественном праве. В том случае, «если закон не имеет основания в естественном праве», он как

закон не существует (не действителен. — Н. 3.), так как основанием права является справедливость, а не сила.

С этих позиций Радищев критикует современное ему крепостное право и показывает его теоретическую и практическую несостоятельность.

Крепостное право, по его оценке, представляет собой нарушение естественных законов, кроме того, оно и экономически несостоятельно, так как подневольный труд непроизводителен; с ним связано и нравственное падение народа, причем как крепостников (бесчеловечие, жестокость, бессердечие и т. п.), так и крепостных (унижение, порабощение, разорение). Россия богата, но ее труженики лишены всего необходимого, и такое состояние является безнравственным.

Радищев обращает внимание на отсутствие в законах юридического статуса крепостного крестьянина. «Крестьянин в законе мертв», но по естественному праву он остается свободным человеком, имеющим право на счастье и самозащиту, и «он будет свободным, если восхощет». А. Н. Радищев неоднократно подчеркивал, что злом является именно крепостное право, а не лица, его осуществляющие, и замена «злого» помещика на «доброе» ничего изменить не может. Противопоставление естественного права существующим государственным законам привело Радищева к революционным выводам. «Из мучительства неминуемо рождается вольность, — предрекал он, — а мучительство достигло в России крайнего предела». Свободы следует ожидать не от «добрых помещиков», а от непомерной тяжести порабощения, которая вынуждает народ искать пути своего освобождения. Радищев признает за народом право на востание в том случае, если его естественные права грубо нарушаются. «Неправосудие государя дает народу, его судии, то же и более право над ним, какое ему закон над преступниками». В оде «Вольность» он оправдывает казнь Карла I: «Ликуйте, склепанны народы! Се право мщенное природы на плаху привело царя».

Социальный идеал Радищева — общество свободных и равноправных собственников. «Собственность — один из предметов, который человек имел в виду, вступая в общество». Межа, отделяющая владение одного гражданина от другого, должна быть «глубока, всеми зрима и свято почитаема», но, крупную феодальную собственность он рассматривал как результат грабежа и насилия. Земля должна быть передана безвозмездно тем, кто ее обрабатывает. Радищев не сторонник общественных форм обработки земли: «Себе всяк сеет, себе всяк жнет»,

В таком обществе социальные привилегии отменяются, дворянство уравнивается в правах со всеми остальными сословиями. Табель о рангах ликвидируется, бюрократический аппарат сокращается и становится подконтрольным представительному органу.

Наилучшей политической организацией такого общества является народное правление, сформированное по образу севернорусских феодальных республик Новгорода и Пскова: «На вече весь народ течет». «Народ в собрании своем, — пишет он в оде «Вольность», — на вече был истинный Государь». По мнению Радищева, народ России исстари привержен республиканской форме правления.

Концепцию разделения властей он не признает, ибо только народ может быть истинным Государем. Народ избирает магистратов, сосредоточивая всю полноту власти у себя.

Будущее государственное устройство России Радищев представлял в форме свободной и добровольной федерации городов с вечевыми собраниями, со столицей в Нижнем Новгороде.

Такое устройство государства сможет обеспечить народу его священные естественные права, которые заключаются «в свободе: 1) мысли, 2) слова, 3) деяния, 4) в защите самого себя, когда того закон сделать не в силах, 5) в праве собственности и 6) быть судимым себе равными». Разрабатывая основы законодательства, Радищев придерживался демократических принципов, утверждая «равную зависимость всех граждан от закона» и требование осуществлять наказания только по суду, причем каждый «судится равными себе гражданами».

Организацию правосудия он представлял в виде системы земских судов, избираемых гражданами республики. Он полагал, что в России должны быть учреждены суды духовные, гражданские, военные и совестные. Он приветствовал учреждение совестных судов, усматривая в них большую пользу для населения. Похвально отзывался также и о судах присяжных, действовавших в Англии и Франции.

В размышлениях о наказаниях Радищев склоняется к мысли об отмене смертной казни и смягчении суровых санкций, полагая, что «жестокость и уродование не достигают в наказаниях цели». Он также высказался против телесных наказаний. «Польза наказания телесного проблема недоказанная, оно достигает своей цели ужасом. Но ужас не есть спасение и действует мгновенно».

Радищев придерживался мирной ориентации в международных отношениях и активно выступал против агрессивных войн и отстаивал идею равноправия всех народов. Социальные и политико-правовые идеалы А. Н. Радищева были восприняты русской политической мыслью и получили дальнейшее развитие в трудах декабристов, а затем и в революционно-демократической теории последующих лет. На современников его труды произвели огромное впечатление. Его книгу «Путешествие из Петербурга в Москву» называли набатом революции, и она была запрещена в России до 1917 г. За оду «Вольность» и «Путешествие из Петербурга в Москву» Радищев был судим и приговорен к смертной казни, которая была заменена десятилетней ссылкой в Усть-Илимск. Павел I разрешил ему жительство под надзором в имении отца, а Александр I вернул его в Петербург и пригласил в комиссию по составлению законов. В 1802 г. Радищев покончил жизнь самоубийством.

Глава 14. Политические и правовые учения в Соединенных Штатах Америки в XVIII—XIX вв.

§ 1. Становление американской политико-правовой мысли

В социально-политической истории английских поселенческих колоний в Северной Америке выделяются два характерных периода, которые в известной мере разграничивают и ход идейной полемики по вопросам права, общественного и политического устройства. Первый период приходится на начало XVII в. и простирается до середины XVIII в., а второй охватывает период войны за независимость, выработки конституции и первых шагов по ее реализации в жизни независимого государства (вторая половина XVIII в.).

Колонизация Северной Америки англичанами осуществлялась в обстановке военного соперничества с Голландией, Францией и отчасти с Испанией. Она сопровождалась самоотверженной борьбой с угрозой голодной смерти и болезнями, а также неудачными попытками обратить в рабство индейцев. В числе первых поселенцев наряду с крестьянской и ремесленной беднотой находились предприимчивые торговцы и предприниматели-авантюристы, мечтавшие найти новые источники дохода в виде месторождений или скоплений золота, как это было у испанцев. При всем несовпадении интересов и статуса колонистов-поселенцев их во многом объединяло желание обрести здесь «землю обетованную», т. е. такое место, где можно было бы жить в полном согласии с заповедями первых христиан — иметь чистую совесть, питаться плодами собственного труда и т. д. Однако под влиянием социального неравенства и конфликтов эти устремления получили самые различные истолкования и формы реальной трансформации.

Одним из источников напряженности стал идейный и политико-организационный конфликт между англиканской церковью и протестантскими общинами, который был завезен из метрополии наиболее радикальными представителями последних. Протестанты-пуритане (от лат. и англ. — «чистый», «истинный») обвиняли англиканскую церковь в том, что она все еще не избавилась от многих пороков римско-католической церкви. Протестанты считали себя истинными реформаторами церкви и церковных дел и требовали дальнейшего ее очищения от пороков или излишеств. Они оправдывали свое название общей

отрицательной позицией к показной роскоши в быту и церковных обрядах, их отличало скрупулезное соблюдение заповедей бережливости и воздержанности. Однако самыми волнующими пунктами разногласий были не вопросы вероучения, а различия в церковных обрядах, расходах на содержание церковного храма и его служителей.

Часть пуритан, происходивших из привилегированных и зажиточных семей, претендовали в своих общинах на руководящую роль и соответствующие должности, а после «очищения» англиканской церкви и пересмотра ее политического статуса — на аналогичную роль в делах по управлению колонией. Они отстаивали, в частности, более широкое социально-политическое назначение церковной организации. В этом случае все основные проблемы религиозной жизни тесно переплетались с проблемами политико-управленческими, которые тем самым становились предметом заботы пасторов и пресвитеров. Пресвитеры (выбранные из мирян старосты общины) охотно поддерживали единообразие культовых обрядов и ревниво относились к полномочиям таких коллективных собраний, как местные и общие съезды (синоды) представителей общин.

Более радикальные пуританские секты считали англиканскую церковь испорченной безнадежно, а кальвинистские принципы пресвитерианской церковной организации (пресвитеры, синоды) противоречащими источнику и «закону законов» веры — Священному Писанию. Для них общность веры некоторого числа людей, как правило живущих по соседству, — самое важное основание для объединения в церковную общину, где единственным духовным руководителем должен быть сам Иисус Христос. Вступление в такую церковную общину (конгрегацию) добровольно — достаточно заявить о желании стать ее членами и признать взаимное соглашение о вере (ковенант). Пастор (проповедник), староста и дьякон избирались конгрегацией большинством голосов.

Если умеренные пуритане (пресвитериане) различали вслед за Кальвином два разряда верующих (избранных к спасению и остальных, осужденных на божью кару), то радикалы исходили из того, что сама принадлежность к церкви является своего рода предопределением к спасению, во всяком случае ступенью к «очищению» и превращению в праведников («святых»). Приверженцы радикального пуританизма получили название «сепаратистов», «индепендентов» (независимых), «диссидентов» (отщепенцев, раскольников), «конгрегационалистов» и др.

Наибольшим гонениям со стороны королевской власти и англиканской церкви подвергались местные сепаратисты, а в меньшей мере преследовались умеренные пуритане, так называемые конформисты (от англ. — «соглашаться», «подчиняться»). Нелояльных священников-англикан отстраняли от должности. Многие общины сепаратистов были вынуждены скрывать свои взгляды и обычаи либо эмигрировать в Голландию и колонии. Так, группа английских эмигрантов-пуритан из Голландии вошла в историю под именем «отцов-пилигримов», которые искали и нашли в Америке свою землю обетованную. Еще до того, как сойти с корабля на берег, они составили Соглашение, в котором было зафиксировано намерение «торжественно и взаимно» объединиться в «гражданский и политический организм для поддержания среди нас лучшего порядка и безопасности, а также для достижения вышеуказанных целей; а в силу этого мы создадим и введем такие справедливые и одинаковые для всех законы, ордонансы, акты, установления и административные учреждения, которые в то или иное время будут считаться наиболее подходящими и соответствующими всеобщему благу колонии и которым мы обещаем следовать и подчиняться».

Первое публичное издание текста Соглашения было подготовлено и выпущено в годы войны США за независимость, а после принятия Конституции страны американские историки стали обращаться к Соглашению как важному первоисточнику американской конституционной истории, как первому в истории опыту и образцу составления общественного договора об образовании государства, его организации и деятельности. Однако подобное истолкование корней американского конституционализма не лишено известных натяжек и противоречий, Дело в том, что «святые» лейденской сепаратистской общины совсем не помышляли отвергать власть английского короля или объявлять о своей независимости по отношению к метрополии или лондонским купцам, с помощью которых они смогли покинуть Европу. В самом Соглашении цель путешествия связывалась с основанием колонии в северной части Виргинии «во славу Божию — для распространения христианской веры и славы нашего короля и отечества». День высадки пилигримов торжественно отмечается в США ежегодно 22 декабря и носит название «День отцов-пилигримов».

Характерным примером «земли призвания «стала колония конгрегационалистов в Массачусетском заливе с центром в

Бостоне, который называли Новым Иерусалимом Нового Израиля, оправдывая претензию местных поселенцев на создание новой церкви и нового общества с опорой на «истинную веру» и «праведную жизнь». Видный представитель «пуританской утопии» (выражение американского историка В. Паррингтона) умеренный пуританин Джон Уинтрод предпринял усилия к тому, чтобы социальная и административно-судебная политика руководителей общины колонистов проводилась в духе строгих догматов пуританской теократии. Возглавив эту церковь-государство в 1630 г., он в течение 20 лет ополчался на безудержное расточительство, излишества, иные пороки и часто сетовал на то, что «источники знания и веры столь загрязнены, что люди, оцепеивая комара, проглатывают верблюда». Нападая на демократические идеи и проекты реформ, он утверждал, что опасно передавать государственные дела и правосудие народным коллегиальным органам, поскольку «лучшие всегда в меньшинстве, а среди этих лучших в меньшинстве рассудительные».

Административные и судебные функции осуществлялись совместными усилиями магистратов (чиновников) и священников, причем их контроль распространялся на все стороны жизни колонистов. Идейной основой для соучастия священников в делах по управлению колонией послужили слова пророка из Ветхого Завета: «..Господь судия нам, Господь законодатель наш, Господь царь наш; Он спасет нас». Пуританская теократия быстро выродилась в авторитаризм губернатора и олигархию магистратов и священников. Эти перемены вызвали сильное сопротивление фрименов (свободных колонистов-арендаторов), которые воспользовались своими правами участников собрания колонистов с тем, чтобы ограничить власть магистратов, сделать людей, занимающих чиновные должности, подконтрольными, сменяемыми и в некоторых случаях избираемыми тайным голосованием. Таким образом, принципы пресвитерианской организации общины столкнулись здесь с принципами конгрегационалистской общины, для которой характерны три принципа: право каждого члена общины на участие в управлении; автономия местной церкви; независимость общины от высшего церковного авторитета. Священнослужители здесь выбирались членами общины путем свободного голосования.

Идеям и практике олигархии священников и магистратов противостояло также учение индипендентов о священстве всех верующих и о республике как общей заботе о благе всех и

каждого, но без предоставления кому бы то ни было особых прав и привилегий. В организации и деятельности самой общины характерным стало широкое использование института проповедников (новшество пуритан, вознамерившихся преодолеть несамостоятельность и безынициативность «бессловесных священников») использование принципа веротерпимости, допускающего инакомыслие и свободный поиск истины, а также представления о государстве как о корпорации, призванной обслуживать интересы общества и ответственной во всех своих действиях перед волей большинства. Эти неординарные положения доктрины индепендентов распространялись в Америке талантливыми проповедниками и мыслителями — Т. Хукером из Хартверда (первая половина XVII в.) и Р. Уильямсом из Сейлема (середина XVII в.).

Хукёр зарекомендовал себя гибким прагматиком. Он критиковал цензовые ограничения в избирательных правах и своеволие местной теократии с позиций «здорового смысла всего народа» либо идеи народного суверенитета, извлекаемой из библейских текстов.

Роджер Уильяме (1603—1689) прошел долгий и трудный путь духовных исканий. Он начал его членом англиканской общины, затем становился попеременно сепаратистом, баптистом и непредубежденным «искателем». Он говорил о себе в конце жизни, что все еще не нашел удовлетворительного ответа на вопрос, что есть истинная церковь. Эта позиция роднит его с реформаторами-пуританами периода английской революции, такими как О. Кромвель и Дж. Мильтон. Трансцендентный мистический характер его философских воззрений уживался в нем с пылкостью экспериментатора и с надеждой на то, что непредубежденный подход к новым идеям поведет к созданию более свободного общества, что дух христианской любви уравнивает самых ничтожных и самых великих и что дух доброй воли способен направить деятельность государства во имя демократически толкуемого общественного интереса (республики).

Уильяме вслед-за апостолом Павлом рассматривал государство и его власть как божественное установление, имеющее целью охранять спокойствие народа во всем, что касается жизни и имущества граждан. Но этим его назначение не ограничивается. Каждый законно избранный либо законна принявший должность государственный служащий является одновременно служителем Божиим и служителем народным. При этом неважно, к какому народу он принадлежит. Отсюда следовало, что

всякий магистрат, вмешивающийся в дела, которые ему не могут быть доверены народом, превышает свои полномочия. Учреждение власти производится на основе согласия подданных и подразумевает их равенство перед законом. Уильяме допускал возможность изменения такого договора под влиянием разногласий и необходимости примирить конфликтующие требования, а также в силу необходимости согласования принципов общественной жизни с требованиями природы, разума, справедливости и целесообразности.

Много внимания он уделил проповеди терпимости к верованиям и к вероисповеданию отдельного человека. Государственные религии в его представлении — это своеобразные политические установления, целью которых следует считать укрепление государственной власти. Государство само наделяется властью принуждать лишь под тем непременным условием, что таким путем обеспечивается справедливость. Правительство, применяющее власть, удерживает свои полномочия не насилием, а единственно путем компромисса и посредничества, а также апелляции к здравому смыслу граждан. Государство в трактовке Уильямса походит на огромную корпорацию, призванную служить всему обществу. Наиболее предпочтительной формой правления для него является та, при которой будет сброшено железное ярмо хищных епископов-англикан с их папистскими обрядами и будут разбиты цепи, выкованные пресвитерианскими тиранами, отменена церковная десятина и существуют многие другие аналогичные «привилегии», входящие в состав «сладкого напитка свободы».

Идеи Уильямса предвосхитили в ряде важных положений доктрину радикальных республиканцев периода американской революции, в частности по таким вопросам, как осуществление народного суверенитета, истолкование смысла общественного договора, необходимость периодического уточнения конституции и др.

Идеи пуританских политических философов о народном суверенитете и демократическом республиканизме нашли свое практическое воплощение в ходе создания конституционных учреждений. Этот процесс отмечен таким памятным событием, как принятие Соглашения на корабле «Мэйфлауэр» (майский цветок, боярышник) в 1621 г. отцами-пилигримами, и обеспечивался вначале совместными усилиями метрополии, губернаторов колоний и собраниями представителей поселенцев. Наиболее значительными конституционными установлениями этого

периода стали «Основные уложения», провозглашенные в Коннектикуте в 1639 г., и особенно так называемая Массачусетская хартия вольностей (1641 и 1648 гг.)- В 1641 г. в Массачусетсе при участии Натаниэля Уорда, большого знатока английского права, был составлен Свод свобод, в котором были зафиксированы многие свободы, известные английской конституционной практике со времен Великой хартии вольностей и более поздним актам и прецедентам. Среди них упоминались равенство перед законом, право на справедливое разбирательство судом присяжных, принцип состязательности в суде, право на свободу передвижения, право на адвокатскую защиту, гарантия права апелляции. Здесь же была предусмотрена гарантия от жестоких и варварских наказаний, которая стала нормой права в Соединенном королевстве только после принятия Билля о правах 1689 г.

После того как правящая пресвитерианская верхушка продемонстрировала свой «сверхалчный дух произвольной власти» и практически отказалась соблюдать Свод свобод, фримены обратились к губернатору с петицией, где содержалось требование соблюдать права англичан, и добились выработки и принятия нового, дополненного и более детализированного свода под названием «Законы и свободы» (1648 г.). Этот свод послужил образцом для составителей законов в других колониях. Историки склонны считать его первым современным кодексом всего западного мира. Принцип ограничения произвола законодателей или чиновников путем гарантированного обеспечения прав и свобод граждан стал концептуально ясным в конституционной теории конца XVIII в. К этому же времени в самом Массачусетсе появляется конституция (1780 г.), в которой со всей определенностью провозглашается один из принципов организации правового государства— «правление законов, а не людей» (в ее составлении принял участие Дж. Адаме).

Вторая половина XVII в. отмечена обострением конфликтов метрополии и колоний, переименовавших себя в штаты (т. е. государства), на почве налогообложения. После окончания Семилетней войны в 1763 г. Англия прибегла к прямому налогообложению североамериканских колоний, которые воспротивились этому и выдвинули ряд аргументов конституционно-правового характера. Наиболее очевидным было возражение со ссылкой на опыт британской конституционной практики, в соответствии с которой введение налогов недопустимо без согласия представителей налогоплательщиков в парламенте. Некоторые

публицисты использовали в обоснование прав и свобод американцев естественно-правовые идеи С. Пуфендорфа и Дж. Локка. Первым, кто выдвинул аргумент о том, что жители колоний как свободные подданные короны наделены всеми «врожденными правами и свободами англичан» и потому вправе иметь своих представителей в законодательных собраниях (к таковым он относил колониальные ассамблеи), стал Джон Дикинсон (позднее эти идеи наиболее успешно развил Т. Джефферсон). Свообразную позицию занял Б. Франклин, который с 1766 г. развивал концепцию гомруля (самоуправления) и доказывал, что эмиграция англичан в Америку означала их полный разрыв с законами и Конституцией Англии. По этой логике колонисты уже не могли считаться британскими подданными в силу самого факта переселения в Новый Свет и потому не должны подчиняться решениям британского парламента.

Естественно-правовая аргументация, т. е. апелляция к «естественным и неотчуждаемым правам человека» вне зависимости от его государственной принадлежности, усилилась в Америке с 1744 г., когда стало очевидным нежелание английского парламента пойти на уступки. В политических памфлетах Джона Адамса, Томаса Джефферсона и Александра Гамильтона политические требования поселенцев-колонистов получили главным образом естественно-правовое обоснование. Незадолго до торжественного объявления Декларации независимости США (4 июля 1776 г.) мысль о неотчуждаемых и естественных правах получила признание не только в публицистике, но также и в политических и конституционных документах. В Декларации прав Виргинии от 12 июня 1776 г., написанной Джорджем Мейсоном и отредактированной Джеймсом Мэдисоном, впервые было официально закреплено, что все люди от природы свободны, независимы и обладают некоторыми неотчуждаемыми правами, от которых они не могут отречься, вступая в общество, и которых они не могут лишиться свое потомство, а именно — правами на жизнь и свободу, а также на стремление к достижению счастья и безопасности (ст. 1). Далее говорилось о том, что народ имеет право сменять такое правительство, которое не отвечает своему назначению — обеспечивать достижение всеобщего блага и безопасности.

Декларация независимости, написанная Т. Джефферсоном при участии Б. Франклина и Дж. Адамса и принятая единогласно всеми 13 штатами, воспроизводит логику и аргументацию естественных и неотчуждаемых прав человека. Она начиналась

обоснованием причин и правовых оснований для обособления колоний и смены формы правительственной власти. «Когда по ходу человеческих событий одному народу становится необходимым расторгнуть политические узы, связывающие его с другим народом, и занять среди держав мира обособленное и равное положение, на которое он имеет право согласно законам природы и ее Творца, то общепринятое уважение к мнению человечества требует изложения причин, побуждающих его к отделению». Далее шло перечисление «неотчуждаемых прав», в котором «собственность» из локковской триады естественных прав — «жизнь, свобода, собственность» — заменена на «право стать счастливым». Это, с одной стороны, соответствовало аристотелевскому пониманию одной из важнейших целей объединения и общения людей в государстве и вместе с тем было в духе просветительского понимания значения свободы для самосовершенствования человека и полного развития его способностей. Известно также, что Джефферсон не советовал своему другу генералу Лафайету включать право собственности во французскую Декларацию прав человека и гражданина 1789 г.

В редакции Джефферсона обоснование неотчуждаемых прав было дано в следующем виде (в скобках изложены места, снятые при внесении правки Б. Франклином и Дж. Адамсом): «Мы считаем самоочевидными следующие истины: все люди созданы равными; они наделены их Творцом определенными (прирожденными) неотчуждаемыми правами, к числу которых относится право на жизнь, свободу и стремление к счастью; для обеспечения этих прав люди создают правительства, берущие на себя отправление справедливой власти с согласия управляемых; если какая-либо форма правления разрушает эти принципы, то право народа состоит в том, чтобы изменить или упразднить ее и установить новую правительственную власть, закладывающую в свое основание такие принципы и организующую свои полномочия в такой форме, какие, по мнению народа, кажутся более всего подходящими для обеспечения его безопасности и счастья». Далее говорилось о том, что благоразумие подсказывает не менять существующих форм правления «вследствие маловажных и преходящих причин». Кроме того, опыт прошлого также свидетельствует о том, что «люди скорее претерпят зло, пока оно терпимо, нежели станут исправляться при помощи отмены привычных для себя форм». Однако потребность в смене правительственной власти становится необходимой и неотложной с того момента, когда власть обнаруживает

свое намерение подчинить народ своему произвольному абсолютному деспотизму. «Но когда длинный ряд злоупотреблений и узурпации (начатых в известный период), неизменно преследующих одну и ту же цель, обнаруживает, намерение подчинить народ абсолютному деспотизму, народ вправе, это его обязанность свергнуть такую правительственную власть и во имя будущей безопасности обеспечить себя новыми стражами».

На основе такого толкования идей естественно-правовой теории был сформулирован и провозглашен конституционный принцип народного суверенитета и права народа на политическое самоопределение и независимое существование.

Другим важным итогом теоретических новаций середины 70-х гг. стало уточнение и перетолкование принципа *разделения властей*. В 1776 г. Джон Адаме в памфлете «Мысли о правительственной власти» наряду с аргументацией в пользу достоинств двухпалатной легислатуры выдвинул ряд предложений в пользу дополнения идеи обособления властей идеей системы *сдержек и противовесов*, согласно которой во имя достижения *равновесия* между соперничающими или конфликтующими властями желательно не только обособление, но также и частичное совмещение тех или иных полномочий, подлежащих и обособлению, и уравниванию. Так, например, если исполнительная власть будет полностью отстранена от осуществления законодательной функции, то, по вполне реалистичному и точному суждению Адамса, возникнет противостояние с легислатурой и распри не закончатся только соперничеством, поскольку вся власть, законодательная и исполнительная, может быть узурпирована сильнейшим в конфликте. Судебная власть в этом случае не сможет выполнять роль посредника и тем более поддерживать результативное равновесие между соперничающими властями и неизбежно будет стеснена одной из этих властей.

Период борьбы за независимость (1775—1783 гг.) ознаменовался созданием Конфедерации штатов, однако с окончанием войны возникла потребность укрепить союз штатов и создать более эффективное федеральное правительство. Для реализации этой новой задачи в мае 1787 г. был создан конституционный Конвент. Он выработал проект федеральной Конституции, которая закрепила республиканский строй, ликвидировала все сословные привилегии, отменила дворянские титулы и звания, включила в себя систему обеспечения равновесия обособленных и взаимодействующих властей — законодательной, исполнительной и судебной. После того как Верховный суд закрепил за

собой в 1803 г. право конституционного надзора, все основные стадии американской революции (война за независимость, выработка исходных начал нового государственного устройства и претворение их в жизнь) получили свое логическое завершение.

Следующие важные новации в политической жизни связаны с идейно-политической борьбой периода гражданской войны 1861—1865 гг., а также с общим ходом социальной эволюции от аграрного общества к индустриальному, а затем и к постиндустриальному обществу.

XIX в. насыщен особенно крупными политическими конфликтами и переменами в жизни американской нации— угроза развала федерального союза на восьмом десятке независимого существования, отмена рабства, неравномерное и конфликтное развитие аграрного и индустриального секторов экономики, имперские амбиции и политика аннексий. Перемены и новации в области политической и правовой мысли были менее значительными. Общее направление перемен в этой области можно сформулировать как переход от идей локковского индивидуализма и пуританского республиканизма к либеральному прагматизму в области юриспруденции и политической науки.

§ 2. Политические взгляды Б. Франклина

Бенджамин Франклин (1706—1790) стал всемирно известным благодаря своим научным трудам по электричеству, а также подвижничеству на ниве просветительства и дипломатии. Разносторонняя деятельность американского просветителя во многом напоминала жизненный путь нашего соотечественника М. В. Ломоносова. Республиканские симпатии ученого-энциклопедиста сблизили его со сторонниками независимости колоний. В конце 60-х гг. он отказывается от восприятия Британской империи как единого политического образования и развивает идею гоμουля, т. е. самоуправления и политического самоопределения североамериканских провинций. Зачатки такого плана возникли у Франклина еще в 1754 г., когда он выступил с идеей военно-политического союза колоний в целях противодействия французским войскам и поддерживающим их индейским племенам. Но этому плану помешали разобщенность колоний и то обстоятельство, что каждая из них была сильнее привязана к Англии и непосредственной воле короны, нежели друг к другу.

В 1769 г. Франклин впервые назвал североамериканские провинции государствами (штатами). Идеи гоμουля были под-

хвачены в последующие годы, особенно после «бостонского чаепития», авторами патриотических памфлетов радикальной ориентации. Франклину принадлежит одна из версий плана конфедерации штатов. Он был активным участником составления Статей конфедерации 1781 г., а также Декларации независимости и проекта федеральной Конституции на Филадельфийском конвенте.

Франклин не был сторонником радикальных политических преобразований. На протяжении полувековой общественной деятельности в роли публициста, члена выборных собраний Пенсильвании или дипломата в Лондоне и Париже он неизменно отстаивал идею независимого и гармоничного развития своей страны как «страны труда», в которой отсутствует резкая поляризация между богатыми и бедными, между роскошью одних и аскетизмом других, где люди живут в состоянии «счастливой умеренности», где простота республиканских нравов определяет все материальные предпочтения и политические навыки. Его вера в быстрый прогресс Северной Америки за счет роста населения, территории и социальных достижений связывалась с надеждой на то, что здесь произойдет усовершенствование той сферы знания, которая, по его мнению, долгое время игнорировалась и не развивалась в Европе, а именно — науки о политике.

Франклин не был ни простодушным демократом, ни демагогом. При известии о начале революционных действий во Франции он высказывал большое беспокойство в связи с тем, что «огонь свободы может не только очищать, но и разрушать». В шуме толпы, размышлял Франклин, вряд ли будет услышан голос философии, но каким образом в этих условиях разумные люди будут призывать нацию ко вступлению в новую эпоху? Подобные вопросы и недоумения характеризуют его скорее сторонником социальной эволюции и реформ, нежели радикалом.

В глазах соотечественников Франклин и сегодня выглядит одним из великих умов своего времени и во всей американской истории. Некоторые исследователи считают его родоначальником характерного утилитаризма — более раннего, чем у Бентама, и более гибкого, чем у Гельвеция. По словам историка П. Коннера (1965 г.), если у Гельвеция мораль и законодатель насильно ведут к доблести в обретении «величайшего блага», то у Франклина существует на этот счет оговорка о том, что сам индивид имеет привилегию определять, что есть доблестное, и

соответственно выбирать между увещанием, убеждением и законным требованием. В утилитаризме французского философа соединены гибкие цели и жесткие средства, в то время как у Франклина четкость цели смягчена гибкостью в способе ее реализации.

Характерно, что усилиями Франклина и некоторых других деятелей американской революции идейное наследие греко-римской мысли было привлечено к защите американского республиканизма, который нуждался не только в учреждениях и правилах деятельности, но и в особой политической философии. Уместно вспомнить, что именно Франклин стал одним из учредителей и первым президентом «Общества политических изысканий», задачей которого провозглашалось развитие знания о государственном управлении и совершенствование политической науки в их взаимосвязи и взаимодействии.

Слава Франклина удивительно быстро пришла в Россию. Им восхищались его современники — М. В. Ломоносов, А. Н. Радищев, декабристы Притчи и афоризмы Франклина на социально-политические темы, обличавшие расточительную праздность феодальной знати и превозносившие добродетели трудолюбивого мелкого собственника, были переведены в России в 1784 г. и изданы под названием «Учение добродушного Рихарда». А. С. Пушкин в заметке о Радищеве (1834 г.) вспоминает слова Екатерины II в его адрес: «...он хуже Пугачева; он хвалит Франклина*. Декабрист В. Д. Раевский в работе «О политике», рассуждая о том, кого следует считать революционерами, замечает: не Бонапарта (он только воспользовался революцией «для своего властолюбия»), а Вашингтона и Франклина, которые были «освободителями от рабства».

§ 3. Политико-правовые идеи Т. Пейна

Томас Пейн (1737—1809) был уроженцем Англии и в Америку прибыл по совету и рекомендации Франклина. В период американской войны за независимость он стал популярнейшим публицистом. Его политико-философский очерк «Права человека» (1791 г.) соперничает по числу переизданий и переводов на другие языки с поэмой Байрона «Чайлд Гарольд». Он активно участвовал в политической жизни революционной Франции, был избран депутатом Конвента. За критику якобинского террора был заключен в тюрьму, где стал соседом Дантона, но по счастливой случайности избежал гибели под ножом гильотины. Здесь он написал антицерковный памфлет «Век разума»

(1794—1795 гг.). После падения Робеспьера он был освобожден из тюрьмы и восстановлен в депутатских правах. По возвращении в Америку был подвергнут остракизму и гонениям за антирелигиозную критику и умер в забвении.

В памфлете «Здравый смысл» (январь 1776 г.) Пейн от имени здравомыслящего американского патриота изобретательно защищал идеи республиканского самоуправления штатов и смело нападал на явные и скрытые пороки наследственной монархии и полуреспубликанского парламента метрополии. Памфлет имел характерный подзаголовок — «О происхождении и назначении прavitельственной власти с краткими замечаниями по поводу английской конституции». Одна из сквозных мыслей сводилась к тому, что вопрос о независимости Америки есть всего лишь вопрос целесообразности и экономической выгоды, а не вопрос для судебного разбирательства. Долгая традиция злоупотребления властью ставит под сомнение полномочия английского короля и парламента, и потому те, кто нещадно стеснен вследствие совместных усилий короля и парламента, имеют бесспорную «привилегию исследовать претензии того и другого и одновременно отвергнуть узурпацию со стороны короля или парламента». Дело Америки в значительной мере является делом всего человечества, утверждал Пейн и заявлял о своем сочувствии тем, кто борется с врагами естественных прав всего человечества.

Пейн одним из первых стал проводить четкое различие между обществом и государством — по их происхождению, роли и назначению. «Общество создается нашими потребностями, а правительство — нашими пороками: первое способствует нашему счастью, положительно объединяя наши блага порывы, второе же — отрицательно, обуздывая наши пороки; одно поощряет сближение, другое поощряет рознь». Далее следовали сентенции, предвосхищающие некоторые суждения Годвина и Бакунина против государства. «Общество в любом состоянии есть благо, правительство же и самое лучшее есть лишь необходимое зло, а в худшем случае — зло нестерпимое. Ведь если бы веления совести были ясны, определены и беспрекословно исполнялись, то человек не нуждался бы ни в каком ином законодателе...»

В споре о природе власти и прав человека с Э. Верком, либеральным защитником независимости американских колоний и в то же самое время консервативным критиком идей и практики французской революции, Пейн резонно фиксирует внимание на том, что критик смешивает право делегированное

с правом присвоенным. Для Берка государство есть не что иное, как изобретение человеческой мудрости, а права человека — разумные требования, которые люди выдвигают при выборе между добром и злом. Пейн, в свою очередь, утверждал, что зарождение и существование власти строится исключительно на согласии управляемых. Все формы правления он делит на два вида: выборно-представительные и наследственное правление. Первое известно под именем республики, второе — монархии и аристократии. Поскольку правительственная власть требует таланта и способностей и поскольку таланты и способности не могут переходить по наследству, то очевидно, заключал Пейн, что наиболее невежественная страна лучше всего подходит не для республиканского, а для монархического и аристократического правления.

Права человека — это некие свойства социального бытия человека и одновременно «принцип правительственной власти». Наличие этих свойств способствует быстрому прогрессу. Права человека образуют принцип или необходимый атрибут республиканского правления и в этом своем качестве — атрибут светского правления у всех цивилизованных наций. Таким было еще одно принципиально важное положение Пейна, изложенное им в памфлете «Права человека» (1791 г.).

В трактате «Век разума» Пейн призывал к революции в системе религиозного мировосприятия, противопоставляя силу разума «библейским сказкам о чудесах и пророчествах*». Система иерархических церковных учреждений (церковное государство) предстает в его изображении таким человеческим изобретением, которое предназначено для того, чтобы запугивать и поработать человечество, монополизировать власть и доходы. Эти положения непримиримого, боевого деизма оказали влияние на Джефферсона и других представителей просветительского свободомыслия, а само название трактата стало синонимом целого столетия, известного также под именем века Просвещения.

Пейн предполагал, что под влиянием революций в Америке и Франции мнения о существующих «системах правительственной власти» будут изменяться. С этим он связывал и возможность революции в масштабе Европы.

§ 4. Политические взгляды Т. Джефферсона

Томас Джефферсон (1743—1826), подобно многим именитым современникам, сочетал занятия философией с большой активностью на поприще государственной и общественной деятель-

ности. Самое крупное свое произведение он посвятил истории и государственному устройству своего родного штата Виргиния («Заметки о штате Виргиния», 1785), самое известное его произведение — Декларация независимости США (1776). По происхождению он сын провинциального плантатора. Он успешно прошел многие ступени политической карьеры от практикующего юриста и милицейского чиновника графства до губернатора штата, а затем и президента страны. В его политических предпочтениях наблюдается известная эволюция от радикальных, нередко утопических программ до умеренных либеральных принципов.

Значительны заслуги Джефферсона в деле просвещения и пропаганды свободомыслия — он был автором Закона штата об установлении религиозной свободы (1777), президентом американского философского общества, опекуном университета, построенного в штате Виргиния по его собственному архитектурному проекту. Общественное обучение (от начальной школы до университета) он считал таким же неотъемлемым атрибутом демократической республики, как и естественные права человека, как право народа на самоуправление.

Уже в первой своей значительной работе «Общий обзор прав Британской Америки» (1774), опубликованной в виде анонимной брошюры как обращение к английскому королю, молодой философ и публицист обосновывал тезис о необходимости вернуть народу «права, полученные по законам природы». Характерно, что обращение к королю за содействием писалось «языком правды» и было «лишено выражений раболепия». Существенно также и то, что сам король характеризовался «не больше как главный чиновник своего народа, назначенный законом и наделенный известной властью, чтобы помочь работе сложной государственной машины, поставленной для того, чтобы приносить пользу народу, и, следовательно, подверженный контролю со стороны народа».

В «Заметках о штате Виргиния» Джефферсон высказывается по вопросу о будущем демократии в Америке. Его не оставляет надежда на то, что человечество вскоре «научится извлекать пользу из всякого права и власти, которыми оно владеет или может принять на себя». Собирая народные деньги и оберегая свободу народа, не следует в то же время доверять их тем, кто заполняет учреждения законодательной, исполнительной и судебной властей, особенно в тех случаях, когда они не испытывают никаких ограничений. Вместе с тем Джефферсон убежден,

что в скором времени «коррупция в этой стране, как и в той, откуда мы приходим, охватит правительство и распространится на основную массу нашего народа; когда правительство купит голоса народа и заставит его заплатить полной ценой. Человеческая природа одинакова на обоих берегах Атлантического океана и останется одинаковой под влиянием одних и тех же обстоятельств. Настало время остерегаться коррупции и тирании, пока они не завладели нами».

Защищая право на свободу вероисповедания, Джефферсон относил это право к разряду естественных прав и потому непереступаемых никакому правительству.

Республиканские принципы в организации и деятельности государства, по его мнению, должны пронизывать последовательно все уровни — организацию и деятельность федерации (по вопросам внешней и общегосударственной политики), штата (по отношению к гражданам), а также округа, района и отдельного прихода (по всем мелким, но в то же время важным местным вопросам). Полемизируя с Юмом относительно происхождения всякой справедливой власти и ее носителей (большинство, меньшинство, отдельные личности), Джефферсон твердо держался принципа правления большинства, полагая, что лекарством от зла, приносимого демократией, является еще большая демократизация, поскольку от народа можно ожидать несправедливостей в целом меньше, чем от правящего меньшинства.

В последние годы жизни он склонялся к мысли о необходимости и желательности такой организации управления государством, при которой традиционная аристократия богатства и статуса уступила бы место естественной аристократии талантов и способностей.

§ 5. Политико-правовые взгляды А. Гамильтона

Признанный лидер федералистов Александр Гамильтон (1757—1804) был выдающимся государственным деятелем широкого масштаба и кругозора, автором глубоких разработок в области конституционной теории и практики и энергичным защитником сильной централизованной власти федерального правительства.

Представители централистов-федералистов были весьма далеки от того, чтобы делать основную ставку на мудрость и справедливость тех, кто оказывается причастен к делам государства. Разделяя мнение демократов о необходимости верхо-

венства власти народа в государстве, они в то же время связывали это с потребностью в обуздании дурных свойств и склонностей людей, поскольку без такого обуздания они никогда не станут подчиняться велениям разума и справедливости. В сборнике комментариев к проекту федеральной конституции под названием «Заметки федералиста» все разновидности власти и правлений рассмотрены с тщательностью экспериментаторов, для которых всякое учреждение — дело рук человеческих, изобретение людей, имеющее свои достоинства и недостатки. В такой оценке политических реалий федералисты заметно сближались с просветителями-демократами и просветителями-научниками, которые, подобно Франклину, также признавали наличие конфликта между благами коллективной мудрости (парламенты и советы колоний) и предрассудками, страстями, личными интересами людей, в результате чего общий интерес почти всегда уступает перед частным, а законодатели-плуты всегда строят козни против мудрецов, заседающих вместе с ними.

Гамильтон разделял мнение Дж. Адамса о том, что установление системы сдержек и противовесов в сфере власти необходимо вследствие неистребимого эгоизма людей, которых нужно заставлять сотрудничать во имя общего блага, невзирая на их неуемную жадность и честолюбие. Без учета этого обстоятельства любая конституция превращается в пустое хвастовство. Народ — это всего лишь огромный зверь, с которым мудрому правителю следует считаться в той мере, в какой раздоры и недовольства могут угрожать его власти.

Гамильтон — один из трех авторов статей «Федералиста», опубликованных между октябрём 1787 и маем 1788 г. под псевдонимом древнеримского патриота республики Публиуса Валерия. Все три участника входили в число подготовителей Конституции, все они впоследствии занимали ключевые должности в правительстве: Гамильтон — пост министра финансов, Дж. Джей — председателя Верховного суда, Дж. Мэ-дисон — четвертого по счету президента страны.

В оправдание путей и средств сохранения нового федерального союза штатов Гамильтон нередко прибегал к обдуманно упрощенным аргументам, которые звучат достаточно правдоподобно, но трудно доказуемы. Так, в № 23 «Федералиста» он отстаивал неограниченные полномочия нового правительства в области обороны на том основании, что невозможно предвидеть или определить степень и разнообразие потребностей нации в этой области, равно как степень и разнообразие необходимых средств.

Более основательна его аргументация в пользу судебного надзора, изложенная в статье № 78 «Федералиста». По мнению Гамильтона, пожизненно назначенные, независимые, почитаемые и хорошо оплачиваемые члены суда в состоянии обеспечить управление с надлежащей ответственностью. Они смогут сделать это отчасти и потому, что сами являются неизбираемыми и неотчетливыми. Верховный суд, кроме того, создавал наименьшую, по его оценке, угрозу правам, дарованным Конституцией. Исполнительная власть имеет меч, Конгресс располагает кошельком, а у судей одна только мудрость.

§ 6. Политические идеи Дж. Адамса

К группе федералистов примыкает по своим политическим взглядам и Джон Адаме (1735—1826), автор первого фундаментального труда по вопросам государства и политической науки, последовательный противник правления большинства и один из идейных предтеч современного консерватизма. Адаме поддерживал Джефферсона в обосновании законодательной и административной самостоятельности колоний, доказывая с помощью новых исторических и юридических аргументов абсурдность и несправедливость подчинения парламенту, который находится на расстоянии трех тысяч миль. Кроме того, развращенная Англия, погрязшая в долгах, экстравагантности и избирательной коррупции, была попросту лишена всякого морального права претендовать на роль управителя пуритански добропорядочной Новой Англии.

Дж. Адаме одним из первых выделил вопрос о государственном устройстве в разряд исключительно важных и злободневных. В своей обширной трехтомной монографии «В защиту конституций правительственной власти в Соединенных Штатах Америки» (Лондон, 1787—1788) он обосновывал необходимость обособления и независимости трех отраслей власти (законодательной, исполнительной, судебной). Речь при этом шла о сильной исполнительной власти и так называемой системе сдерживания и взаимного уравновешивания властей («сдержек и противовесов»). В отличие от Пейна он допускал и признавал целесообразность монархической формы правления при одном важном условии — если знать будет в состоянии контролировать (сдерживать) короля, министры — контролировать знать и т.д.

Все простые формы правления — монархия, аристократия, демократия — выглядели в его истолковании как воплощение

деспотизма- Идеал Адамса — смешанная форма правления, в частности трехэлементный баланс: исполнительная власть, верхняя аристократическая и нижняя демократическая палаты парламента— все это вместе образует некую форму сбалансированной публичной власти.

Организацию взаимодействия трех отраслей государственной власти он обосновывал выдержками из трактата Цицерона «О республике» и специально уточнял при этом, что данная форма более всего подходит для осуществления законов государства и реализации принципа «правления законов, а не людей». Отрасли правительственной власти должны не только действовать, но и восприниматься как гармонично составленное целое, подобное прекрасным трехголосным композициям в творчестве Генделя. Исторические сопоставления Адамсом различных государственных форм удивляли его современников широкой охвата и тщательностью в отборе событий и фактов. Помимо опыта греков и римлян им досконально проанализированы все известные системы устройства государств в Европе и проведен их сопоставительный анализ с опытом отдельных американских штатов. Внешним поводом к написанию «В защиту конституций в США» была критика американского конституционного опыта со стороны Тюрго, который считал наиболее пригодной для американских условий однопалатную структуру высшего законодательного учреждения.

Одной из центральных идей, занимавших Адамса, стало обоснование неизбежности существования социальных различий и всевозможных социальных группировок и классов (класс джентльменов, класс простых людей и др.). Собранные им исторические и фактические материалы группировались таким образом, что аристократия предстает в истории господствующим элементом во всяком цивилизованном обществе от древности до наших дней (в этом пункте своей исторической гипотезы Дж. Адаме выступает предшественником ряда классиков современной политической социологии и культурологии — В. Парето, А. Тойнби и др.). Полемизируя с романтическими построениями Пейна или Джефферсона, он любил, по словам историка В. Паррингтона, облить холодной водой здравого смысла их пылкие надежды на возрождение свободы и справедливости при опоре на одни только политические институты. Его союзником в таком выводе становился Макиавелли, согласно которому все люди по природе своей дурны и обязательно проявят прирожденную испорченность души, как только для этого представится удобный случай.

§ 7. Политико-правовое учение Дж. Мэдисона

Джеймс Мэдисон (1751—1836), участник Филадельфийского конвента и один из авторов «Федералиста», более чем кто-либо заслуживает почетного титула «отец американской конституции». Он внес значительный вклад в разработку идей республиканского правления в условиях США, а также теории равновесия обособленных властей, концепции факций и др. Именно благодаря его основательному философскому, политическому и юридическому подходу «Федералист» из развернутого комментария Конституции превратился в мастерский анализ фундаментальных принципов государственной власти, а со временем — в источник конституционного права для Верховного суда США и настольную книгу всех исследователей американского конституционного опыта.

В творчестве Мэдисона отразились многие идейные традиции века: традиции естественного права и общественного договора, философские комментарии к законопроектам о правах человека и конституционном регулировании отраслей правительственной власти, а также размышления над наследием английских вигов, шотландских философов-эмпириков и переосмысление опыта древних республик. В конце жизни он пересматривает некоторые свои прежние позиции и оценки периода сотрудничества с федералистами и сближается с демократическими республиканцами.

В характеристике республиканского правления Мэдисон большое внимание уделяет роли и значению социальных различий в обществе и государстве. Они возникают на почве различий способностей и интересов, в особенности интересов экономических, которые, по мнению Мэдисона, составляют самый общий и самый длительный по воздействию источник различий и конфликтов. В противоположность Руссо он считает небольшой размер республики главным фактором, ведущим к быстрой порче или гибели республиканской формы правления в ходе гражданских войн.

Большое государство со значительным числом граждан «среднего класса» оказывается, как это констатировал еще Аристотель, более стабильным и жизнеспособным, поскольку это обусловлено умеренным достатком основного класса общества и его склонностью к поддержке умеренной формы правления. При таком варианте политического и правового общения граждане более свободны от факций (группировок, клик) богатых или бедных сограждан.

О факциях писали Фукидид, Макиавелли, Юм, Адаме и многие другие авторитетные исследователи мира политики. Мэдисон продолжил эту традицию и внес некоторые новации в истолкование понятия факции. Согласно определению, сделанному в № 10 «Федералиста», под словом «факция» он подразумевал ту или иную группу граждан, объединяемых и побуждаемых к действию единым порывом страсти, интереса или мнения, которая является, однако, враждебной или стеснительной для прав других граждан и совокупных интересов общества.

Исправление последствий вреда, приносимого такой группировкой, возможно двумя способами. Один из них может состоять в устранении причин, вызывающих появление факции; другой — в регулировании последствий ее существования. Поскольку скрытые причины факционности заложены в человеческой природе и связанных с ней же различиях имущественных состояний, причин ее устранить нельзя, можно лишь облегчить последствия возникновения факции, взяв их под контроль. Люди с факционными наклонностями, с местническими предрассудками могут интригой, подкупом или иным путем получить голоса в представительной системе республики, а затем предать интересы народа. В обществах сравнительно небольших факциональные различия могут быть сведены минимум в двум — к большинству и меньшинству. В больших республиках общество образует одну нацию, разделенную на огромный спектр факции.

На возникновение факции оказывают влияние также склонность людей к разным взглядам на религию или на систему власти, на многие другие вопросы теоретического или практического характера. Источником факционных размежеваний может послужить приверженность различным политическим лидерам или выдающимся личностям, общественное поведение или судьба которых представляют значительный интерес. И все более распространенной и постоянной причиной возникновения факции служит неравное распределение собственности. Структура правительственной власти всегда строилась главным образом с учетом того, чтобы не допустить возникновения факции, угрожающих держателям собственности и власти.

Слово «факция» долгое время переводилось при помощи слова «фракция», иногда как «несправедливая коалиция». В современном политическом анализе термином «фракция» обозначают, как правило, обособленную или отколовшуюся часть партии, класса, социальной группы, организации. У Мэдисона факция более многолика и менее определена в своих основных

проявлениях и характеристиках. Она чаще всего предстает объединением людей, сплоченных силой политических, имущественных и даже эмоциональных предпочтений и свойств. Подобные социальные единения впоследствии стали называть заинтересованными группами.

Проблему взаимоотношений различных отраслей публичной власти Мэдисон связывал, во-первых, с обособлением отраслей, составляющих «общую массу власти», во-вторых, с распределением этой массы власти среди образующих ее частей. Речь шла о том, чтобы законодательная, исполнительная и судебная власти (отрасли общегосударственной власти) были обособленными и отличными друг от друга, к чему призывал еще Монтескье. Однако трудности возникали в связи с распределением власти между отраслями и с регулированием взаимоотношений между ними в случае разногласий и конфликтов. Так возникла идея создания системы обособления и сбалансированного распределения трех властей, которую не вполне точно называют системой «сдержек и противовесов», поскольку речь идет не только о контроле и уравнивании полномочий, но также о фактически неравном распределении полномочий власти. Последнее обстоятельство было связано с особенностями разделения труда в этой области, спецификой социально-политической и профессиональной деятельности, а также с особой сложностью задачи по выделению и достаточно конкретному обозначению границ трех важнейших сфер власти — законодательной, исполнительной и судебной.

Многие из политических проблем, волновавших американских конституционалистов конца XVIII в., до сих пор находятся в центре дискуссий и обсуждений в самой Америке и за ее пределами. В частности, вновь обращают внимание на различные проявления дисбаланса в распределении властей, на чрезмерные полномочия президента и на стремление властей штатов к автономии.

§ 8. Правовые взгляды Дж. Маршалла

Имя Дж. Маршалла часто упоминается в связи с разбирательством жалобы претендента на должность федерального судьи некоего Мэрбери, которому Мэдисон, исполнявший в 1803 г. обязанности государственного секретаря, отказал в выдаче патента, хотя незадолго до этого президентская команда Дж. Адаме а позаботилась о заполнении многих федеральных должностей своими людьми и даже успела провести голосование

по их кандидатурам в Сенате, в том числе и по кандидатуре Мэрбери. Голосование в Сенате проводилось в последний день пребывания Дж. Адамса в должности и затянулось допоздна, поэтому прошедшие процедуру получили название «полуночные судьи». Мэрбери после получения отказа в выдаче патента обратился в Верховный суд США с просьбой о выдаче судебного приказа, обязывающего исполнительную власть выдать ему патент. При этом он сослался на закон о полномочиях суда, в котором действительно предусматривались такие действия суда.

Однако Верховный суд отказал Мэрбери на том основании, что упоминаемый им закон не может быть применен, поскольку он противоречит Конституции. В самом тексте Конституции нигде специально не говорится о полномочии Верховного суда объявлять неконституционными принятые законы. Правда, некоторые намеки на подобные полномочия содержались в разъяснениях «Федералиста»* и принадлежали перу Гамильтона. Независимость суда особенно важна при конституции, вводящей ограничения на принятие тех или иных законов, писал Гамильтон. Например, запрещение принимать законопроекты о лишении гражданских или имущественных прав и т. п. В этих случаях ограничения могут быть обеспечены с помощью судов, в обязанность которых должно вменяться «признание недействительными всех законов, противоречащих духу конституции» {№ 78 «Федералиста»}.

В деле «Мэрбери против Мэдисона» (1803) особенную изобретательность проявил председатель Верховного суда Джон Маршалл, который снабдил вводимую им практику надзора за конституционностью законов рядом новых доводов и выводов. Верховный суд, согласно доводам Маршалла, обладает такими судебными полномочиями, которые исторически включали в себя полномочие давать толкование содержания законов. Поскольку конституционное положение о верховенстве федерального права над правом штатов делает Конституцию «высшим законом страны», поскольку, далее, законы Соединенных Штатов издаются «во исполнение» Конституции, а судьи дают присягу защищать Конституцию, то те же судьи могут и вправе объявлять недействительным любой законодательный акт, который, по их мнению, противоречит Конституции.

Позиция, изложенная и закреплённая решением суда по делу «Мэрбери против Мэдисона» стала заметной вехой в конституционной истории США, и по некоторым оценкам это событие сравнивают по значению если не с пересмотром Конституции, то по крайней мере с принятием очередной поправки к Конститу-

ции. Это событие по праву ассоциируется с именем Дж. Маршалла. Отныне Конституция страны определяется не только по тексту Конституции, но также и по тем толкованиям, которые текст Конституции получает в Верховном суде. Сам судебный надзор за конституционностью может осуществляться не только Верховным судом, но также и нижестоящими судебными учреждениями, что дает веское основание считать судебную систему и право судебного надзора за конституционностью законов краеугольным камнем системы «сдержек и противовесов».

§ 9. Политические идеи Дж. Калхуна

Джон К. Калхун (1782—1850) — видный представитель плеяды философствующих политиков первой половины XIX в., т. е. людей, сочетающих общественные должности с интенсивной и небезуспешной интеллектуальной активностью в области права и политики. Он избирался сенатором от Южной Каролины, исполнял должность министра обороны в кабинете Монро, затем вице-президента при Джоне К. Адамсе и Э. Джексоном.

Основные свои концептуальные положения Калхун изложил в двух трактатах — «Исследование о правительственной власти» и «Рассуждение о конституции и правительстве Соединенных Штатов». Большинство его оригинальных идей первоначально были изложены в речах перед конгрессом и в отдельных публикациях. «Исследование о правительственной власти» представляет собой редкую в американской литературе попытку размышлений об оправданности рабовладения и необходимости правления меньшинства. Для Калхуна стало вполне логичным отвержение идеи о свободе и равенстве людей в догосударственном и нецивилизованном состоянии. Опирающиеся на эту версию представления о первобытном состоянии он считал заурядным гипотетическим трюизмом, который оказался впоследствии самым опасным из всех политических заблуждений. В 1848 г. Калхун объявил о том, что провозглашенная в Декларации независимости США идея «все люди созданы равными» принесла вереницу «ядовитых плодов». Он обвинил Джефферсона и его приверженцев в неправильном истолковании взаимоотношений черных и белых людей на Юге и в ошибочном намерении объединить тех и других на началах свободы и равенства. Положения Декларации оказались сильной и опасной агитацией, которая вовлекла страну и ее политические учреждения в бесчисленные внутренние конфликты.

Особенное значение Калхун придавал надлежащему пониманию концепции суверенитета, которая имела прямое отношение к проблеме взаимосвязи власти и свободы и к проблеме правления большинства. Суверенитет как наивысшая власть в данном сообществе не может быть разделенной или расщепленной без того, чтобы не оказаться разрушенной. По самой своей природе суверенитет является неделимым. Говорить о половине суверенитета так же нелепо, как нелепо говорить о половине квадрата или о половине треугольника. В отличие от Мэдисона и некоторых других толкователей Конституции Калхун не изъявлял желания уступать федеральному правительству ни половины, ни даже части суверенитета. Суверен может делегировать осуществление своих полномочий каким-то исполнителям, но ни в коем случае не может отказываться от своего суверенитета без отрицания самого себя.

В Соединенных Штатах, утверждал Калхун, суверенитет воплощен в населении нескольких штатов. Это народ штата учредил его Конституцию и создал систему власти для штата при помощи своих агентов — помощников в осуществлении их суверенных прав. Это они вошли в «договорные отношения» в 1787 г. в Филадельфии. В результате было создано федеральное (общее, по терминологии Калхуна) правительство, исполняющее роль совокупного агента для общих целей. Полномочия федерации — это полномочия делегированные, предоставленные этому совокупному агенту. Таким образом, если федеральное правительство незаконным образом вторгнется в сохраняемые права штата в Союзе, то такой штат имеет «конституционную свободу» подтвердить свою суверенность и оказать сопротивление действиям федерального правительства. Конвент штата в случае нарушения федеральным правительством требований Конституции может объявить его акт нуллифицированным (недействующим), т. е. не имеющим никакой силы в границах данного штата. Так Калхун обосновывал право штата на свободный выход из Союза.

Позиция Калхуна подверглась критике. Так, в 1833 г. Д. Уэбстер выдвинул четыре довода против аргументации Калхуна: верховная власть принадлежит народу; индивидуальные носители верховной власти, из которых состоит народ, потребовали и учредили Конституцию; эта Конституция становится высшим законом страны, действие которого распространяется на отдельных граждан и который исключает посредни-

ческий суверенитет штата. В качестве заключенного по всей стране договора Конституция нерасторжима и носит окончательный характер.

Жестокость и кровопролитность гражданской войны между Севером и Югом сделали очевидной мысль о том, что война угрожает существованию единого союза штатов и единой правительственной власти. Некоторые правоведы стали проводить различие между конституцией нации и конституцией правительственной власти: первая трактовалась как вместилище результатов творчества народного гения, его характера, привычек и обычаев, а вторая — как образование, основанное на специфических юридических принципах и формулировках.

Гражданская война повлекла за собой важные перемены, в частности отмену рабства во всех штатах и принятие поправки о равной защите законов. С переменами в области предмета конституционного регулирования не произошло, однако, значительных перемен в конституционной теории — консерваторы выступали за строгую и относительно неизменную конституционную систему, тогда как либералы выступали за облегченные варианты воплощения общественной воли в Основном Законе.

§ 10. Политические взгляды В. Вильсона

В последней четверти XIX в. в общественной и политической жизни США складывалась тенденция, составленная из двух параллельно сосуществующих и развивающихся движений — демократического и плутократического. Первое из них было преисполнено решимости бороться за очищение государственного аппарата путем реформы государственной службы, за усиление контроля над экономикой и обуздание корпораций. Плутократия противилась такой программе и противопоставляла ей широкий культ конституции, расширение компетенции судов и усиление судебной власти над законодательной с одновременным расширением президентской власти. В области учений о праве и государстве началась атака на естественно-правовую и договорную теории. Именно в этот период появилось множество трудов с новыми методологическими подходами, среди которых наиболее значительными стали книга Т. Вулси «Политическая наука, или Государство, рассмотренное теоретически и практически» (1877), написанная в русле естественно-правовой традиции и философии пуритан, и работа Дж. Берджеса «Политическая наука и конституционное право» (1891),

исполненная в духе немецкого юридического позитивизма и сравнительного конституционного права. Заметным событием в этом ряду стали монографии В. Вильсона «Правление конгресса» (1885) и О. Холмса «Общее право» (1881).

Вудро Вильсон (1856—1924) начинал свою карьеру большого политика с должности профессора политики и президента Принстонского университета. В своих методологических разработках он опирался на традицию комплексного освещения политики в трудах английского философа и общественного деятеля Э. Берка и его соотечественника-конституционалиста У. Беджота. Вильсон, как и многие современные ему исследователи позитивистской ориентации, был убежден, что политическая наука занимается, по существу, изучением реальной жизни и потому ее методы весьма сближаются с методами естественных наук. Однако стиль его исследований носил характер истолкования и оценки, а не скрупулезного анализа и последующих обобщений.

Так, в работе «Правление конгресса» Вильсон выступил с резкой критикой организации и деятельности конгресса, но эта критика опиралась не на личное наблюдение, а на ряд посылок, которые были сформулированы до написания книги. Они включали предположения о том, что формальная концепция конституции расходится с ее органическим эволюционным развитием (здесь он опирался на наблюдения и выводы У. Беджота). Далее утверждалось, что «книжная версия» системы «сдержек и противовесов», которой придерживались отцы-основатели, является вредной для реального и результативного правления. Чем больше власть подвержена разделению, тем более безответственной она становится. Правление конгресса не подконтрольно ни исполнительной, ни судебной властям. Деятельность конгресса с его распыленностью и частичной ответственностью значительно уступает в результативности правлению парламентскому, особенно в части подотчетности и подконтрольности. Наиболее оптимальной формой для Вильсона в этот период становится кабинетная форма организации правительственной власти.

§ 11. Учение Холмса о праве

Оливер Вендел Холмс (1841—1935) родился в Бостоне в семье известного поэта. Он успел стать участником Гражданской войны, где был трижды ранен. Свое философское и юридическое образование получил в Гарварде. Самый творческий период его

жизни приходится на 1882—1902 г., когда он вначале стал членом Верховного суда в Массачусетсе, а затем и Верховного суда США. Президенту Т. Рузвельту, который рекомендовал его в члены Верховного суда США, сильно импонировали его послужной список и «солдатская судьба».

Между тем сам Холмс готовил себя не в практикующие юристы, а в исследователи. После окончания университета он читает лекции по конституционному праву в Гарварде, редактирует юридический журнал. Его классическая работа «Общее право» возникла на основе курса лекций. Именно здесь была зафиксирована известная формула о том, что «жизнь права не имеет логики: она имеет опыт». Истоки права, согласно Холмсу, следует искать в желаниях примитивного человека взять реванш у тех, кто причинил ему какой-либо ущерб. Отсюда следует, что развитие права неизбежно зависит от преобладающих условий человеческого бытия: от насущных потребностей данного периода, преобладающих моральных и политических теорий, от чутя в области политической деятельности, уверенных или же неосознанных влечений, даже предрассудков, которые судья разделяет вместе со своими коллегами. Подобные условия в состоянии сделать гораздо больше для выработки правил по управлению человеческим общением, чем какие-либо силлогизмы.

Конституция страны для Холмса — это своего рода социальный эксперимент, и в этом смысле она сравнима с человеческой жизнью, которую тоже можно рассматривать как своеобразный эксперимент. В работе «Путь права» (1897) он в духе господствовавшего тогда прагматизма заявил, что объект изучения в праве составляет «предсказание сферы применения публичной силы через посредство суда». Чтобы познать право как таковое, человек должен отказаться от моральных и чисто формальных соображений и взглянуть на себя как на неморального субъекта, который заботится лишь о тех материальных приобретениях либо утратах, о которых ему в состоянии предсказать такое знание.

С учетом изложенного Холмс выстраивает такое определение права: право есть не что иное, как предсказание того, каким образом будет действовать суд на практике. Представление о законном праве (как и о законной обязанности) связано с предсказанием о том, как будет наказан человек в том или другом случае по решению суда, если он сделает или не сделает

то, что надо сделать- Рассматривая право как серию предсказаний, он сближал его с эмпирической наукой. Конечная цель науки, в том числе юридической,— определять относительную ценность наших различных социальных целей.

Воззрение на право Холмса не расходилось с установками позитивистов на технико-вспомогательные свойства властно-принудительных дозволений или запретов закона, однако в нем было несравненно больше реализма за счет признания правотворческой роли суда и иной правоприменительной деятельности. В праве, говорил Холмс, как и в любой другой области человеческого общения, индивид может в полной мере ощутить или проявить всю полноту своих чувств *и своих* намерений: он может излить свой гнев на жизнь, он может испить здесь горькую чашу героизма, он может износить свое сердце в погоне за недостижимым. В этом обобщении много справедливого, поскольку право не воспринималось и не воспринимается философско-правовой традицией неким вспомогательным орудием правления, но всегда соизмеряется с добром, справедливостью и общим благом.

Жизнь права, по мнению Холмса, неизбежно зависит от превалирующих условий человеческого существования— насущных потребностей данного момента или периода, преобладающих моральных и политических убеждений и представлений, от наличия интуиции и ее использования в политической деятельности, от явных или же неосознаваемых влияний, даже предрассудков, которые судья разделяет вместе со своими коллегами. Эти условия в состоянии сделать гораздо больше и повлиять гораздо сильнее, чем какие-либо силлогизмы формально-юридического характера, а потому следует принимать как аксиому — «жизнь права не имеет логики; она имеет опыт».

Связь концепции Холмса с прагматизмом как философии действия (сам термин введен В. Джемсом) более всего прослеживается в его восприятии истины. Истина предстает не в виде непререкаемого абстрактного абсолюта, а в тех формах, в каких она проявляет себя в *процессе* практического использования, в ходе осуществления своей функции руководства к действию и т. д. Правовой прагматизм Холмса оказал впоследствии заметное влияние на становление социологической юриспруденции Р. Паунда и на доктрину «правовых реалистов» (Дж. Фрэнк, К. Левелин и др.).

Глава 15. Политические и правовые учения в Германии в конце XVIII—начале XIX в.

§ 1. Введение

Социально-политический климат Германии в преддверии 1789 г. мало чем отличался внешне от мрачной и застоявшейся атмосферы немецкой общественной жизни первых десятилетий XVIII в. Великая французская революция, точно молния, ударила по стране. Все пришло в движение. Вспыхнули крестьянские волнения в Бадене, Саксонии, Пфальце. Открыто проявлялось недовольство горожан. Весной 1793 г. произошло восстание ткачей в горных округах Силезии; в Майнце была провозглашена республика.

Народные массы и самые передовые представители германской культуры восторженно приветствовали революционные события во Франции. Среди немецкой интеллигенции выделялась группа писателей и публицистов, сумевшая в доходчивой, яркой форме отразить политическое пробуждение народа, восславить республиканские идеалы.

Однако повторить у себя на родине французский опыт демократически настроенные группы в Германии объективно все же не были в состоянии.

Три кардинальные проблемы ждали решения на немецких землях: достижение национального единства, демократизация государственно-правового строя, отмена крепостничества. Немецкую буржуазию — в ту пору лидера оппозиции старому феодальному режиму — по-прежнему страшили радикальные акции: она боялась прочно опереться на широкие слои трудящихся. Ее идеологи предпочитали переводить революционные идеи века на малодоступный язык университетской философии и сглаживать остроту насущных вопросов времени. Высшей ценностью они объявляли сознание, свободу разума и т. п. Все это было своеобразной духовной компенсацией фактической слабости и нерешительности германских буржуа.

§ 2. Учение И. Канта о государстве и праве

Профессор философии Кенигсбергского университета Иммануил Кант (1724—1804) был в Германии первым, кто приступил к систематическому обоснованию либерализма — идейной платформы класса буржуа, выделившихся из конгломерата третьего

ссловия, осознавших, свое место в обществе и стремившихся утвердить в стране экономическую и политическую свободу, И. Кант задался целью истолковать эту платформу в качестве единственной разумной, попытался подвести под нее специальный философско-этический фундамент и таким образом оправдать ее. Кантовское учение о государстве и праве — итог решения мыслителем указанной задачи. Политико-юридические взгляды Канта содержатся преимущественно в трудах: «Идеи всеобщей истории с космополитической точки зрения», «К вечному миру», «Метафизические начала учения о праве».

Навеян духом Просвещения и перекликается с индивидуализмом школы естественного права краеугольный принцип социальных воззрений И. Канта: каждое лицо обладает совершенным достоинством, абсолютной ценностью; личность не есть орудие осуществления каких бы то ни было планов, даже благороднейших планов общего блага. Человек — субъект нравственного сознания, в корне отличный от окружающей природы, — в своем поведении должен руководствоваться велениями нравственного закона. Закон этот априорен, не подвержен влиянию никаких внешних обстоятельств и потому безусловен. Кант называет его «категорическим императивом», стремясь тем самым сильнее подчеркнуть абстрактно-обязательный и формалистический характер данного предписания.

«Категорический императив» лишен у Канта связи с конкретными предметами, с реальными эмпирическими событиями. Он гласит: «Поступай так, чтобы максима твоего поведения могла быть вместе с тем и принципом всеобщего законодательства». Или иными словами: поступай так, чтобы ты относился к человечеству и в своем лице, и к лицу любого другого как к цели и никогда только как к средству. Соблюдение требований «категорического императива» возможно тогда, когда индивиды в состоянии свободно следовать голосу «практического разума». «Практическим разумом» охватывались как область этики, так и сфера права.

Кант осознавал, как важна проблема правопонимания и насколько необходимо верно ее поставить, должным образом сформулировать. «Вопрос о том, — писал он, — что такое право, представляет для юриста такие же трудности, какие для логики представляет вопрос, что такое истина. Конечно, он может ответить, что согласуется с правом, т. е. с тем, что предписывают или предписывали законы данного места и в данное время. Но когда ставится вопрос, справедливо ли то, что

предписывают законы, когда от него требуется общий критерий, по которому можно было бы распознать справедливое и несправедливое, — с этим он никогда не справится, если только он не оставит на время в стороне эти эмпирические начала и не поищет источника суждений в одном лишь разуме». Здесь разум, по Канту, есть способность (и воля) создавать принципы и правила морального поведения, содержащая их в себе в качестве внутреннего априорного побуждения.

Разум спонтанно творит для себя собственный мыслимый порядок — мир определенных идей; к нему он старается приблизить реальные условия и, сообразуясь с его параметрами, объявляет необходимыми соответствующие действия. Последние суть проявления той способности (той воли), которая закон своего морального бытия заключает в себе самой. В таком автономно, изнутри рождающемся самоограничении полагает она и свою высшую свободу, и свое непререкаемое значение.

Вероятно, у концепции свободы воли, у максим нравственности может быть иное обоснование. Такое, например: язык выражает максимы нравственности, но по своему генезису и смыслу они социально-эмпиричны: возникают лишь из общественной практики, отражают объективно складывающиеся стереотипы процесса взаимодействия, общения людей. Однако в практическо-политическом плане концепция Канта имела известные преимущества. Например, она могла быть употреблена для отмежевания от крайностей индивидуализма, для осуждения тенденций полного поглощения индивида обществом и т. д. Сам Кант стремился использовать ее именно в подобном духе. По его мнению, автономия воли одинаково ограждает личность как от собственного произвола, так и от тотального господства над нею общественного целого, обеспечивая ей осуществление свободы.

Атрибут свободы имманентен человеческой личности: дар определять самим себе цель и варианты сообразного с намеченной целью поведения является врожденным. Индивид, по Канту, есть существо, в принципе способное стать «господином самому себе» и потому не нуждающееся во внешней опеке при осуществлении того или иного ценностного и нормативного выбора.

Суть проблемы заключается, однако, в том, что фактически далеко не всякий использует индивидуальную свободу только для реализации «категорического императива», сплошь и рядом она перерастает в произвол. Совокупность условий, ограничивающих произвол одного по отношению к другим посредством объективного общего закона свободы, Кант называет правом. Из

такого понимания права явствует, что оно призвано регулировать внешнюю форму поведения людей, выражаемые вовне человеческие поступки. Субъективные мотивы, строй мыслей и переживания его совсем не интересуют: ими занимается мораль. В данной связи Кант подчеркивает, в частности, следующее: «Я могу быть принужден другими совершать те или иные поступки, направленные как средства к достижению определенной цели, но не могу быть принужден другими к тому, чтобы иметь ту или иную цель». Иначе говоря, никто не вправе предписывать человеку, ради чего он должен жить, в чем ему надо видеть свое личное благо и счастье. Тем более нельзя добиваться от него угрозами, силой выполнения этих предписаний.

Истинное призвание права — надежно гарантировать морали то социальное пространство, в котором она могла бы нормально проявлять себя, в котором смогла бы беспрепятственно реализоваться свобода индивида. В этом суть кантовской идеи о моральной подоплеке, моральной обоснованности права.

Выводить же юридические нормы из этических у философа намерений не было. Он избегал указанной дедукции. Ему она представлялась своего рода санкционированием превращения дела моральной саморегуляции поведения личности в объект прямого государственного воздействия. Случись такое, предпринимаясь государством в отношении поданных мер ни за что уже нельзя будет придать строго правового характера. Его они способны приобрести и удержать, если только издаваемые органами государства юридические правила останутся исключительно внешними, «легальными» нормативами поведения, не разрушающими моральную автономию личности.

Осуществление права требует того, чтобы оно было общеобязательным. Но каким образом достигается эта всеобщая обязательность права? Через наделение его принудительной силой. Иначе нельзя заставить людей соблюдать правовые нормы, нельзя воспрепятствовать их нарушению и восстанавливать нарушенное. Если право не снабдить принудительной силой, оно окажется не в состоянии выполнить уготованную ему в обществе роль. Но это значит также, что и категорический императив в качестве всеобщего закона права лишится своей безусловности. Вот почему всякое право должно выступать как право принудительное. Сообщить праву столь нужное ему свойство способно лишь государство — исконный и первичный носитель принуждения. По Канту, оказывается, что государственность вызывают к жизни и ее бытие оправдывают в конце концов требования

категорического императива. Так в кантовском учении перебра-
сывается один из главных мостов от этики и права к государству.

Необходимость государства (объединения «множества людей, подчиненных правовым законам») Кант связывает отнюдь не с практическими, чувственно осязаемыми индивидуальными, групповыми и общими потребностями членов общества, а с категориями, которые всецело принадлежат рассудочному, умопости-
гаемому миру. Отсюда ясно, почему на государстве нет бремени забот о материальной обеспеченности граждан, об удовлетворении их социальных и культурных нужд, об их труде, здоровье, просвещении и т. д. Благо государства составляет, по Канту, вовсе не решение названных и других аналогичных им задач. Под этим благом «не следует понимать благо граждан и их счастье, ибо счастье может быть (как это утверждает Руссо) скорее и лучше достигнуто в естественном состоянии или при деспотическом правительстве. Под благом государства следует понимать состояние наибольшей согласованности конституции с принципами права, к чему нас обязывает стремиться разум при помощи категорического императива». Выдвижение и защита Кантом тезиса о том, что благо и назначение государства — в совершенном праве, в максимальном соответствии устройства и режима государства принципам права, дали основание считать Канта одним из главных создателей концепции «правового государства».

Кант многократно подчеркивал насущную необходимость для государства опираться на право, ориентироваться в своей деятельности на него, согласовывать с ним свои акции. Отступление от этого положения может стоить государству чрезвычайно дорого. Государство, которое уклоняется от соблюдения прав и свобод, не обеспечивает охраны позитивных законов, рискует потерять доверие и уважение своих граждан. Его мероприятия могут перестать находить в них внутренний отклик и поддержку. Люди будут сознательно занимать позицию отчужденности от такого государства.

Вопрос о происхождении государства Кант трактует почти по Руссо, замечая при этом, что его изыскания рациональны, априорны и что он имеет в виду не какое-либо определенное государство, а государство идеальное, каким оно должно быть согласно чистым принципам права. Отправной пункт кантовского анализа — гипотеза естественного состояния, лишённого всякой гарантии законности. Нравственный долг, чувство уважения к естественному праву побуждают людей оставить это

первоначальное состояние и перейти к жизни в гражданском обществе. Переход к последнему не носит характера случайности. Акт, посредством которого изолированные индивиды образуют народ и государство, есть договор.

Кантовское толкование природы этого договора тесно сопряжено с идеями об автономии воли, об индивидах как моральных субъектах и т. п. Первое же главное условие заключаемого договора — обязательство любой создаваемой организации внешнего принуждения (монархической ли государственности, политически объединившегося ли народа) признавать в каждом индивиде лицо, которое без всякого принуждения осознает долг «не делать другого средством для достижения своих целей» и способно данный долг исполнить.

«Общественный договор», по Канту, заключают между собой морально развитые люди. Поэтому государственной власти запрещается обращаться с ними как с существами, которые не ведают морального закона и не могут сами (якобы по причине нравственной неразвитости) выбрать правильную линию поведения. Кант резко возражает против малейшего уподобления власти государства родительской опеке над детьми. «— Правление отеческое, при котором подданные, как несовершеннолетние, не в состоянии различить, что для них действительно полезно или вредно — такое правление есть величайший деспотизм.—»

Критика Кантом «отеческого правления» представляла собой одну из форм борьбы, которую в XVII—XVIII вв. прогрессивные круги европейского общества вели против абсолютистско-монархических режимов и их идеологов. Приверженцы либерализма отвергали удушающую регламентацию общественной жизни, осуществляющуюся самодержавными правителями под предлогом «заботы» государства о хозяйственном преуспевании индивида, его карьере, «правильном» образе жизни, личном счастье и т. д. Они вообще считали, что чрезмерное попечение властей о «благее» подданных сковывает инициативу и самостоятельность человека, снижает социальную активность людей, притупляет чувство гражданской ответственности за все происходящее и стимулирует настроения иждивенчества, ведет к нравственному перерождению личности.

Вернемся, однако, к прерванному разбору мыслей Канта об общественном договоре, его содержании, условиях и задачах.

Итак, согласно общественному договору, заключаемому в целях взаимной выгоды и в соответствии с категорическим

(моральным) императивом, все отдельные лица, составляющие народ, отказываются от своей внешней свободы, чтобы тотчас же снова обрести ее, однако уже в качестве членов государства. Индивиды не жертвуют частью принадлежащей им свободы во имя более надежного пользования остальной ее частью. Просто люди отказываются от свободы необузданной и беспорядочной, дабы найти подлинную свободу во всем ее объеме в правовом состоянии.

Свобода в рамках правового состояния предусматривает в первую очередь свободу критики. «Гражданин государства, — пишет Кант, — и притом с позволения самого государя, должен иметь право открыто высказывать свое мнение о том, какие из распоряжений государя кажутся ему несправедливыми по отношению к обществу».

Что касается права, то Кант различает в нем три категории: естественное право, которое имеет своим источником самоочевидные априорные принципы; положительное право, источником которого является воля законодателя; справедливость — притязание, не предусмотренное законом и потому не обеспеченное принуждением. Естественное право, в свою очередь, распадается на две ветви: частное право и право публичное. Первое регулирует отношения индивидов как собственника Второе определяет взаимоотношения между людьми, объединенными в союз граждан (государство), как членами политического целого.

Феодальному бесправию и произволу Кант противопоставляет твердый правопорядок, опирающийся на общеобязательные законы. Он порицает юридические привилегии, проистекающие из обладания собственностью, и настаивает на равенстве сторон в частноправовых отношениях. Однако Кант делает серьезную уступку феодальной идеологии, когда признает объектом частного права не только вещи и поведение людей, но и самого человека. Подобный шаг приводит Канта к оправданию закрепленной в законодательстве власти мужа над женой, господина над слугой.

Центральным институтом публичного права является прерогатива народа требовать своего участия в установлении правопорядка путем принятия конституции, выражающей его волю. По существу, это прогрессивная демократическая идея народного суверенитета. Одна из ее составляющих — мысль о том, что каждый индивид (даже если он непосредственно не является «человеком власти») сам знает, какими должны были бы быть

акции власти по его делу, и способен самостоятельно определить их требуемое содержание, не дожидаясь подсказок со стороны.

Верховенство народа, провозглашаемое Кантом вслед за Руссо, обуславливает свободу, равенство и независимость всех граждан в государстве — организации совокупного множества лиц, связанных правовыми законами. Выдвинув принцип суверенитета народа, Кант тут же спешит заверить, что он вовсе не помышляет о действительно широкой, неурезанной демократии. В подтверждение этого предлагается разделить всех граждан на активных и пассивных (лишенных избирательного права). К последним философ относит тех, кто вынужден добывать себе средства существования, лишь выполняя распоряжения других, т. е. низы общества.

Почерпнутую у Монтескье идею разделения властей в государстве Кант не стал толковать как идею равновесия властей. По его мнению, всякое государство имеет три власти: законодательную (принадлежащую только суверенной «коллективной воле народа»), исполнительную (сосредоточенную у законного правителя и подчиненную законодательной, верховной власти), судебную (назначаемую властью исполнительной). Субординация и согласие этих трех властей способны предотвратить деспотизм и гарантировать благоденствие государства.

Общепринятой классификации государственных форм (форм правления, властвования) с точки зрения их устройства Кант не придавал особого значения, различая (по числу законодательствующих лиц) три их вида: автократию (или абсолютизм), аристократию и демократию. Он полагал, что центр тяжести проблемы устройства государства лежит непосредственно в способах, методах управления народом. С этой позиции он разграничивает республиканскую и деспотическую формы управления. Первая основана на отделении исполнительной власти от законодательной, вторая — на их слиянии. Для Канта республика не есть синоним демократии, и абсолютизм сам по себе как форма вовсе не есть синоним деспотии. Он возражает тем, кто отождествляет эти понятия. Более того, Кант верит, что самодержавная форма власти вполне может быть республикой (коль скоро в ней произведено обособление исполнительной власти от законодательной), а демократия (ввиду участия в ней всех в осуществлении власти и крайней трудности при этом отделить законодательствование от исполнительной деятельности) чрезвычайно подвержена трансформации в деспотизм и совместима с ним. По-видимому, Кант считал наиболее прием-

лемым, реально достижимым строем государства конституционную монархию.

Хотя Кант и выдвинул положение о суверенитете народа, он очень опасался того, как бы из этого положения не были сделаны крайние, радикальные практические выводы. Посему накладывается вето на право народа обсуждать вопрос о происхождении власти.

«Каково бы ни было происхождение верховной власти, предшествовал ли ей договор о подчинении или же власть явилась сначала, а затем уже установился закон, — для народа, который находится под владычеством гражданского закона, все это бесцельные и угрожающие опасностью государству рассуждения. Закон, который столь священен, что было бы преступлением хотя бы на мгновение подвергать его сомнению, представляется как бы исходящим не от людей, а от высшего законодателя. Таково именно значение положения: «Всякая власть происходит от Бога». Оно выражает не историческую основу государственного устройства, а идею или практический принцип разума, который гласит: «Существующей законодательной власти следует повиноваться, каково бы ни было ее происхождение».

У Канта имелись свои основания поддерживать веру в незыблемость авторитета верховной власти и закона. Скорее всего, он помышлял о необходимости обеспечить максимальную устойчивость главных опор гражданского состояния, покончившего со стихией дикости и произвола в жизни людей. Можно думать, что Кант специально не преследовал цели оправдать ущемление свободы граждан, поколебать идею автономии воли и т. д.

В кантовском понимании государь, правитель, «регент» по отношению к подданным получает только права, но отнюдь не обязанности. Кант оспаривает право народа наказывать главу государства, если даже тот нарушает свой долг перед страной. Философом категорически осуждается право восстания и допускается только легальное и в некотором роде пассивное сопротивление существующей власти.

Кант считал, что индивид может не чувствовать себя внутренне связанным с государственной властью, не ощущать своего долга перед нею, но внешним образом, формально он всегда обязан выполнять ее законы и предписания. Таким образом, Кант оправдывает политическое неповиновение особого рода. Явно и публично оно не дискредитирует государство, ни в коей мере не ориентировано на ниспровержение существующего государственного строя. Подобного рода неповиновение высту-

пает, если следовать ходу мыслей Канта, формой борьбы за право — в отличие от прямых революционных действий, которые по сути своей являются открытой борьбой за власть.

Кант, разумеется, понимал, что по мере исторического развития наступает необходимость изменять политико-юридические учреждения. Но производить такие изменения надо исключительно путем неторопливых, плавных реформ сверху и ни в коем случае не методами открытой вооруженной борьбы, ввергающей страну, народ в хаос анархии и преступлений. Кант по праву может быть охарактеризован как один из самых ранних и типичных идеологов социального реформизма.

С передовых, прогрессивных позиций анализировал Кант стержневые проблемы внешней политики. Он клеймит захватническую, грабительскую войну, резко осуждает подготовку к ней: «Самые большие бедствия, потрясающие цивилизованные народы, — последствия войны, и именно последствия не столько какой-нибудь настоящей или прошедшей войны, сколько постоянной и все растущей подготовки к будущей войне». Автор труда «К вечному миру» ратовал за соблюдение международных договоров, невмешательство во внутренние дела государств, за развитие между ними торговых и культурных связей.

Кант выдвигает проект установления «вечного мира». Его можно достичь, правда в отдаленнейшем будущем, созданием всеохватывающей федерации самостоятельных равноправных государств, построенных по республиканскому типу. По убеждению философа, образование такого космополитического союза в конце концов неминуемо. Залогом тому должны были явиться просвещение и воспитание народов, благоразумие и добрая воля правителей, а также экономические, коммерческие потребности наций.

§ 3. Политико-правовая теория И. Г. Фихте

Во взглядах выдающегося философа и общественного деятеля Иоганна Готлиба Фихте (1762—1814) двойственность и противоречивость политических тенденций немецкого бюргерства сказались гораздо отчетливее, ярче, разительнее, нежели у Канта.

Общетеоретические взгляды Фихте на государство и право развиваются в русле естественно-правовой доктрины. Свообразием отличается методологическая, философская основа этих взглядов. Фихте — убежденный субъективный идеалист, для

которого материальный мир во всех его бесчисленных аспектах существует лишь как сфера проявления свободы человеческого духа; вне человеческого сознания и человеческой деятельности нет объективной действительности.

И по Фихте, право выводится из «чистых форм разума*». Внешние факторы не имеют отношения к природе права. Необходимость в нем диктует самосознание, ибо только наличие права создает условия для того, чтобы самосознание себя выявило. Однако право базируется не на индивидуальной воле. Конституируется оно на основе взаимного признания индивидами личной свободы каждого из них. «Понятие права, — разъясняет Фихте, — есть понятие отношения между разумными существами. Оно существует лишь при том условии, когда такие существа мыслятся во взаимоотношениях друг к другу...»

Чтобы гарантировать свободу отдельного человека и совместить с ней свободу всех, нужна правовая общность людей. Стержнем такой правовой общности должен стать юридический закон, вытекающий из взаимоотношений разумно-свободных существ, а не из нравственного закона. Право функционирует независимо от морали, регулируя исключительно область действий и поступков человека.

Фихте считал, что правовые отношения, а следовательно свобода индивидов, не застрахованы от нарушений. Господство закона не наступает автоматически. Правовые отношения, свободу надлежит защищать принуждением. Других средств нет. Потребность обеспечить личные права людей обуславливает необходимость государства. Принудительной силой в государствах не может являться индивидуальная воля. Ею может быть лишь единая коллективная воля, для образования которой надо согласие всех, необходим соответствующий договор. И люди заключают такой гражданско-государственный договор. Благодаря ему и устанавливается государственность. Общая воля народа составляет стержень законодательства и определяет границы влияния государства. Так, демократ Фихте стремился пресечь произвол абсолютистско-полицейской власти над своими подданными и, опираясь на естественно-правовую доктрину, утвердить политические права и свободы личности.

Не скрывая симпатий к республике, Фихте отмечал, что отличительной чертой всякого разумного, согласованного с требованиями права государства (независимо от его формы) должна быть ответственность лиц, осуществляющих управление, перед обществом. Если такой ответственности нет, государственный

строй вырождается в деспотию. Чтобы народный суверенитет не остался пустой фразой и правительство строго подчинялось закону, Фихте предлагает учредить эфорат — постоянную контрольную, надзирающую власть, представители которой — эфоры — избираются самим народом. Эфоры могут приостанавливать действия исполнительной власти, коль скоро усмотрят в них угрозу правопорядку. Окончательную оценку действиям правительства дает народ. Позднее, в 1812 г., Фихте признал идею создания эфората нереалистичной.

Фихте убежденно отстаивал идею верховенства народа: «...народ и в действительности, и *по праву есть* высшая власть, над которой нет никакой иной и которая является источником всякой другой власти, будучи сама ответственна лишь перед Богом». Отсюда категорический вывод о безусловном праве народа на любое изменение неугодного ему государственного строя, о праве народа в целом на революцию.

Правда, примерно с 1800 г. Фихте отходит от столь радикальных позиций и начинает все больше уповать на реформы сверху. Тем не менее убежденность в острой необходимости либерализации политического режима, отмены сословных привилегий, установления твердой законности, горячее сочувствие народным массам никогда не оставляли Фихте. До последних дней он был предан гуманистической идеологии Просвещения, оставался сторонником буржуазно-демократических преобразований.

В работе «Замкнутое торговое государство» (1800), написанной под впечатлением теорий французских социалистов-утопистов, Фихте рисует картину идеального государства, в основе которого лежат разум и истинная свобода и которое гарантирует благоденствие каждого индивида. Мечтая о таком государстве, построенном в интересах обездоленных масс на основе организованного труда, Фихте резко критикует общественные отношения в Германии и выставляет свои известные тезисы о правах человека на обеспечение существования и на труд. «Замкнутое торговое государство» зиждется на частной собственности, создаваемой личным трудом. Государство дает максимум возможного для развития и подъема производительных сил. Оно детально регулирует производство и распределение, сохраняя при этом старую цеховую структуру ремесел и делая главный упор на сельское хозяйство. Население разбито на три сословия: земледельческое, промышленное, купеческое. Кроме того, имеется категория лиц, занятых в сфере культуры и политики. Свобода промысла и выбора профессии запрещена. Жестко

регламентируется быт. С точки зрения экономической государство стремится превратить страну в «самодостаточный», «самообеспечивающийся» организм.

Фихте видел в государстве не самоцель, а лишь орудие достижения идеального строя, в котором люди, вооруженные наукой и максимально использующие машинную технику, решают практические, земные задачи без большой затраты времени и сил и имеют еще достаточно досуга для размышления о своем духе и о сверхземном. По поводу назначения человека и судеб государства Фихте писал: «Жизнь в государстве не относится к абсолютной цели человека., при определенных обстоятельствах она есть лишь наличное средство для основания совершенного общества. Государство, как и все человеческие установления, являющиеся голым средством, стремится к своему собственному уничтожению: цель всякого правительства — сделать правительство излишним*. Фихте, правда, полагал, что такое состояние наступит через мириады лет.

Когда в Германию вторглись войска Наполеона, Фихте стал призывать широкие массы к решительной борьбе против чужеземных захватчиков. Он старается в первую очередь разбудить национальное самосознание немцев, оскорбленное завоевателем; он апеллирует к их национальной гордости. В пылу патриотической агитации Фихте подчас высказывал мысли, которые вне их исторического контекста могут быть истолкованы как признание духовного и нравственного превосходства германской нации над остальными народами. Самому же Фихте — приверженцу идеи вечного мира — претил шовинизм и была ненавистна сумасбродная идея господства Германии над иными государствами, захвата и порабощения Германией других стран. Не случайно он, как и Кант, ратует за мир и справедливость в отношениях между государствами, за создание международной организации, которая бы поддерживала такие отношения.

Для Фихте характерно, что национальное возрождение своей страны он тесно связывает с ее социальным обновлением: с созданием единого централизованного германского государства, которое должно наконец стать «национальным государством», с проведением серьезных внутренних преобразований на буржуазно-демократической основе. Главную роль в достижении этой цели Фихте отводит просвещению и воспитанию народа в духе любви к отчизне и свободе. Вот почему он чрезвычайно высоко оценивает труд интеллигенции, ученых как истинных наставников нации, способных двинуть ее по пути прогресса.

§ 4. Историческая школа права

В самом конце XVIII а в Германии зародилось и в первой половине XIX в. сделалось весьма влиятельным в изучении права особое направление исследовательской мысли. В центр своих теоретико-познавательных интересов оно поставило вопрос о том, как право возникает и какова его история.

Основоположником направления в юриспруденции, получившего наименование исторической школы права, является Г. Гуго (1764—1844) — профессор Геттингенского университета, автор «Учебника естественного права, как философии позитивного права, в особенности — частного права». Виднейшим представителем этой школы был К Савиньи (1779—1861), изложивший свои взгляды в книге «Право владения», в брошюре «О призвании нашего времени к законодательству и правоведению» и в 6-томном сочинении «Система современного римского права». Завершает эту группу представителей исторической школы права Г. Пухта (1798—1846), основные произведения которого — «Обычное право» и «Курс институций».

Естественно-правовую доктрину и вытекавшие из нее демократические и революционные выводы историческая школа права избрала главной мишенью для своих нападков. Эта доктрина вызывала недовольство своих противников тем, что доказывала необходимость коренного изменения существующего со средних веков политико-юридического строя и принятия государством законов, которые отвечали бы «требованиям разума», «природе человека», а фактически — назревшим социальным потребностям, т. е. общественному прогрессу.

Теоретики исторической школы права взяли под обстрел прежде всего тезис о позитивном праве как об искусственной конструкции, создаваемой нормотворческой деятельностью органов законодательной власти. Они утверждали, что действующее в государстве право вовсе не сводится лишь к совокупности тех предписаний, которые навязываются обществу как бы извне: даются сверхулюдьми, облеченными на то специальными полномочиями. Право (и частное и публичное) возникает спонтанно. Своим происхождением оно обязано отнюдь не усмотрению законодателя. Г. Гуго принадлежит очень характерное сравнение права с языком. Подобно тому как язык не устанавливается договором, не вводится по чьему-либо указанию и не дан от бога, так и право создается не только (и не столько) благодаря законодательствованию, сколько путем самостоя-

тельного развития, через стихийное образование соответствующих норм общения, добровольно принимаемых народом в силу их адекватности обстоятельствам его жизни. Акты законодательной власти дополняют позитивное право, но «сделать» его целиком они не могут. Позитивное право производно от права обычного, а это последнее произрастает из недр «национального духа», глубин «народного сознания» и т. п.

Представители исторической школы права верно подметили одну из существенных слабостей естественно-правовой доктрины — умозрительную трактовку генезиса и бытия права. В свою очередь, они попытались истолковать становление и жизнь юридических норм и институтов как определенный объективный ход вещей. Этот ход, полагал Г. Гуго, совершается непроизвольно, приноравливаясь сам собой к потребностям и запросам времени, поэтому людям лучше всего не вмешиваться в него, держаться исстари заведенных и освященных опытом столетий порядков.

К. Савиньи считал, что с движением национального духа стихийно эволюционирует и право. Динамика права всегда есть органический процесс в том смысле, что она сродни развитию организма из своего зародыша. Вся история права — медленное, плавное раскрытие той субстанции, которая, как зерно, изначально покоится в почве народного духа. На первом этапе своего развития право выступает в форме обычаев, на втором делается предметом обработки со стороны сословия ученых-правоведов, не теряя, однако, при этом связи со своим корнем — общим убеждением народа.

С точки зрения Г. Пухты, бесцельно искусственно конструировать и в любое время предлагать людям ту или иную придуманную правовую систему. Созданная отдельно от самой истории жизни народного духа, не напоенная им, она не может привиться обществу. Как членам живого организма, как ветви целостной культуры народа правовым установлениям свойственна органичность, которая выражается, помимо прочего, и в том, что стадии и ритмы развития права совпадают с ходом эволюции народной жизни. «...Этим органическим свойством право обладает также и в своем поступательном движении; органической является и преемственность правовых установлений. Выразить это можно одной фразой: право имеет историю».

Конечно, само по себе намерение превзойти понимание права как произвольной людской выдумки, застывшего неизменного постулата природы и т. п. и дать трактовку правовых институтов

как закономерного исторического продукта общественной жизни заслуживает всяческого одобрения. Однако историзм рассматриваемой нами школы — историзм ущербный. Во-первых, он постулирует неизменность раз и навсегда данного самобытного народного духа. Во-вторых, развитие он понимает не как цепь качественных преобразований, совершающихся в процессе исторической эволюции, а как простое, хронологически последовательное, механическое развертывание изначального содержания таинственного «духа» народа.

Юристы исторической школы права видели назначение действующих в государстве юридических институтов в том, чтобы служить опорой внешнего порядка, каким бы консервативным порядок этот ни был (Г. Гуго). Положительные законы бессильны бороться со злом, встречающимся в жизни. В лучшем случае они способны помочь упорядочению обычного права и политической структуры, которые формируются естественно-исторически под влиянием происходящих в народном «духе» необъяснимых превращений (К. Савиньи). Законодатель должен стараться максимально точно выражать «общее убеждение нации», при этом условия правовые нормы будут обладать ценностью божественного и потому приобретут самодовлеющее значение (Г. Пухта).

Опираясь на приведенные выше и схожими с ними аргументами, приверженцы исторической школы права выступали в защиту крепостничества, монархической государственности и партикуляризма изжившего себя феодального права. Они говорили о ненужности кодификации законодательства и иных подобных мероприятий в масштабах всей Германии. Вместе с тем они отвергали теорию договорного происхождения государства, не признавали права народа на революцию, отклоняли идею разделения властей и отрицали другие аналогичные политические лозунги той эпохи.

Идея «народного духа», которую насаждали в юриспруденции Г. Гуго, К. Савиньи, Г. Пухта, в те времена и позже в общем мало импонировала исследователям и нашла немного почитателей. Но в философско-юридических суждениях исторической школы положительное значение имела критика умозрительных представлений естественно-правового толка о вечности, неизменности и неподвижности права. Оставила свой след в истории юриспруденции и попытка этой школы трактовать правовые институты в качестве особых социальных явлений, исторически закономерно рождающихся, функционирую-

щих и развивающихся в целостном едином потоке жизни каждого народа.

Консервативная по своим практически-политическим выводам, историческая школа права тем не менее пополнила социологическую и юридическую теорию плодотворными гипотезами, ценными наблюдениями методологического порядка. Во всяком случае, дальнейший прогресс научного знания в области права, имевший место в XIX в., трудно понять без учета деятельности этой школы.

§ 5. Учение Гегеля о государстве и праве

Георг Вильгельм Фридрих Гегель (1770—1831) — гениальный мыслитель, творческие достижения которого представляют собой заметную веху во всей истории философской и политическо-правовой мысли.

Проблемы государства и права находились в центре внимания Гегеля на всех этапах творческой эволюции его воззрений. Эта тематика обстоятельно освещается во многих его произведениях, в том числе таких, как: «Конституция Германии», «О научных способах исследования естественного права, его месте в практической философии и его отношении к науке о позитивном праве», «Феноменология духа», «Отчет сословного собрания королевства Вюртемберг», «Философия духа», «Философия права», «Философия истории», «Английский билль о реформе 1831 г.» и др.

В наиболее цельном и систематическом виде учение Гегеля о государстве и праве изложено в «Философии права» (1820) — одном из самых значительных произведений в истории политических и правовых учений.

Философия права — важная составная часть всей гегелевской системы философии.

Тремя основными ступенями диалектически развивающегося духа, по Гегелю, являются: субъективный дух (антропология, феноменология, психология), объективный дух (право, мораль, нравственность) и абсолютный дух (искусство, религия, философия).

В этой связи существенно иметь в виду два момента: 1) материаль гегелевского политико-правового учения (право, государство, общество и т. п.) относится к ступени объективного духа и представляет собой его объективацию, внешнее обнаружение и образование; 2) политико-правовая теория Гегеля, систематически разработанная им как философия права, есть именно

философское учение об объективном духе, т. е. анализ объективного духа с позиции абсолютного духа.

Основная задача философии права — научное познание государства и права, а не указание на то, какими они должны быть «Наше произведение, — отмечает Гегель, — поскольку в нем содержится наука о государстве и праве, будет поэтому попыткой постичь и изобразить государство как нечто разумное внутри себя. В качестве философского сочинения оно должно быть дальше всего от того, чтобы конструировать государство, каким оно должно быть...» Подчеркивая своеобразие своего философского подхода к праву, он писал: «Наука о праве есть часть философии. Она должна поэтому развить идею, представляющую собою разум предмета, из понятия или, что то же самое, наблюдать собственное имманентное развитие самого предмета».

Философский подход Гегеля к сфере объективного духа предполагает повторение принципов, моделей и правил его диалектики в данной предметной области исследования, поскольку, согласно Гегелю, *метод развертывается в систему*.

Важно вместе с тем иметь в виду, что основополагающая для всей гегелевской философии идея тождества мышления и бытия преломляется в его философии государства и права в тезис о тождестве разумного и действительного, причем под *действительным* имеется в виду не все существующее, а лишь *необходимое и существенное* в нем. В этом смысле следует понимать знаменитое гегелевское положение: «*Что разумно, то действительно; что действительно, то разумно*».

В отличие от юриспруденции, изучающей юридические законы (позитивное право), философская наука о государстве и праве призвана, по Гегелю, к постижению мыслей, лежащих в основании права.

В сфере объективного духа свобода впервые приобретает форму реальности, наличного бытия в виде государственно-правовых формообразований. Дух выходит из формы своей субъективности, познает и объективирует внешнюю реальность своей свободы: объективность духа входит в свои права. В философии права Гегель как раз и освещает формы обнаружения объективно свободного духа в виде осуществления понятия права в действительности. Так как реализация понятия в действительности, по Гегелю, есть *идея*, предметом философии права оказывается *идея права* — единство понятия права и его

осуществления, наличного бытия. Идея права, которая и есть свобода, развертывается в гегелевском учении в мир государства и права, и сфера объективного духа предстает как идеальная политико-правовая действительность.

Познание политико-правового мира в рамках гегелевской философии объективного идеализма предстает как его мысленное сотворение, постижение и воспроизведение его разума. Это трактуется как осуществление понятия права в действительности, т. е. как диалектический процесс конкретизации этого понятия, как движение от его абстрактных форм ко все более конкретным. В ходе такого самоуглубления понятия абстрактные формы понятия права обнаруживают свою несостоятельность и неполноту и «снимаются» в последующих, более конкретных формах.

Право, по Гегелю, состоит в том, что наличное бытие вообще есть наличное бытие свободной воли, диалектика которой совпадает с философским конструированием системы права как царства реализованной свободы. Свобода, по Гегелю, составляет субстанцию и основное определение воли. Речь при этом идет о развитой, разумной воле, которая свободна. Дело обстоит таким образом, так как мышление и воля в гегелевской философии отличаются друг от друга не как две различные способности, а лишь как два способа — теоретический и практический — одной и той же способности мышления.

Понятие «право» употребляется в гегелевской философии права в следующих основных значениях: I) право как свобода («идея права*»), II) право как определенная ступень и форма свободы («особое право»), III) право как закон («позитивное право»).

I. На ступени объективного духа, где все развитие определяется идеей свободы, «свобода*» и «право» выражают единый смысл; в этом отношении гегелевская философия права могла бы называться философией свободы. Отношения «свободы» и «права» опосредуются через диалектику свободной воли.

II Система права как царство осуществленной свободы представляет собой иерархию «особых прав» (от абстрактных его форм до конкретных). Каждая ступень самоуглубления идеи свободы (и, следовательно, конкретизации понятия права) есть определенное наличное бытие свободы (свободной воли), а значит, и «особое право». Подобная характеристика относится к абстрактному праву, морали, семье, обществу и государству. Эти «особые права» даны исторически и хронологически одно-

временно (в рамках одной формации объективного духа); они ограничены, соподчинены и могут вступать во взаимные коллизии. Последующее «особое право», диалектически «снимающее*» предыдущее (более абстрактное) «особое право», представляет собой его основание и истину. Более конкретное «особое право» *первичнее* абстрактного.

На вершине иерархии «особых прав» стоит право государства (государство как правовое образование, как наиболее конкретное право). Поскольку в реальной действительности «особые права» всех ступеней (личности, ее совести, преступника, семьи, общества, государства) даны одновременно и, следовательно, в актуальной или потенциальной коллизии, постольку, по гегелевской схеме, окончательно истинна лишь право вышестоящей ступени.

III. Право как закон (позитивное право) является одним из «особых прав». Гегель пишет: «То, что есть право в *себе*, *положено* в своем объективном наличном бытии, т. е. определено для сознания мыслью, и определено как то, что есть право и считается правом, что известно как *закон*; право есть вообще, благодаря этому определению, *положительное право*».

Превращение права в себе в закон путем законодательства придает праву форму всеобщности и подлинной определенности. Предметом законодательства могут быть лишь внешние стороны человеческих отношений, но не их внутренняя сфера.

Различая право и закон, Гегель в то же время стремится в своей конструкции исключить их противопоставление. Как крупное недоразумение расценивает он «превращение отличия естественного или философского права от положительного в противоположность и противоречие между ними».

Гегель признает, что содержание права может быть искажено в процессе законодательства; не все, данное в форме закона, есть право, поскольку лишь закономерное в положительном праве законно и правомерно. Но в гегелевской философии права речь идет не о противостоянии права и закона, а лишь о различных определениях одного и того же понятия права на разных ступенях его конкретизации. «То обстоятельство, что насилие и тирания могут быть элементом положительного права, — подчеркивает Гегель, — является для последнего чем-то случайным и не касается его природы». По природе же положительное право как ступень самого понятия права — разумно. Закон — это конкретная форма выражения права.

Таким образом, в гегелевской философии права речь идет о праве и законе в их развитой (т. е. соответствующей их понятию) форме. Тем самым вне границ такого философского (логико-понятийного) анализа оказываются все остальные случаи и ситуации соотношения права и закона (противоправное, анти-правовое законодательство и т. д.) как еще не развившиеся до идеи свободы.

Признавая заслугу Монтескье в выделении исторического элемента в положительном праве, Гегель вслед за ним утверждает, что в законах отражается национальный характер данного народа, ступень его исторического развития, естественные условия его жизни и т. п. Но Гегель вместе с тем отмечает, что чисто историческое исследование (и сравнительно-историческое познание) отличается от философского (понятийного) способа рассмотрения, находится вне его. Те или иные обстоятельства исторического развития права и государства не относятся непосредственно к их сущности. Исторический материал, не будучи сам по себе философски разумным, приобретает в гегелевской концепции философское значение лишь тогда, когда он раскрывается как момент развития философского понятия.

С этих позиций Гегель резко критикует взгляды теоретиков исторической школы права и защитника реставраторских идей Л. фон Галлера, отмечая отсутствие у них точки зрения разума.

В гегелевском учении тремя главными формообразованиями свободной воли и соответственно тремя основными ступенями развития понятия права являются: абстрактное право, мораль и нравственность.

Учение об абстрактном праве включает проблематику собственности, договора и неправды; учение о морали — умысел и вину, намерение и благо, добро и совесть; учение о нравственности — семью, гражданское общество и государство.

Абстрактное право представляет собой первую ступень в движении понятия права от абстрактного к конкретному. Это — право абстрактно свободной личности. Абстрактное право имеет тот смысл, что вообще в основе права лежит свобода отдельного человека (лица, личности). **Личность**, по Гегелю, подразумевает вообще правоспособность. Абстрактное право представляет собой абстракцию и голую возможность всех последующих, более конкретных определений права и свободы. На этой стадии положительный закон еще не обнаружил себя, его эквивалентом

является формальная правовая заповедь: «*Будь лицом и уважай других в качестве лиц*».

Свою реализацию свобода личности прежде всего находит, по Гегелю, в праве частной собственности. Гегель обосновывает формальное, правовое равенство людей: люди равны именно как свободные личности, равны в их одинаковом праве на частную собственность, но не в размере владения собственностью.

С этих позиций он критикует как проект идеального государства Платона, так и различного рода иные требования фактического равенства. Свое понимание свободы и права Гегель направляет также против рабства и крепостничества. Отчуждение личной свободы, правоспособности, моральности, религиозности несправедливо и подлежит преодолению. «В природе вещей, — признает Гегель, — заключается абсолютное право раба добывать себе свободу».

Необходимым моментом в осуществлении разума является, по Гегелю, договор, в котором друг другу противостоят самостоятельные лица — владельцы частной собственности. Предметом договора может быть лишь некоторая единичная внешняя вещь, которая только и может быть произвольно отчуждена ее собственником. Поэтому Гегель отвергает взгляд Канта на брак как на договор, а также различные версии договорной теории государства. Договор исходит из произвола отдельных лиц. Всеобщее же, представленное в нравственности и государстве, не есть результат произвола объединенных в государство лиц. «Примешивание этого договорного отношения, так же как и отношений частной собственности вообще, к государственному отношению привело к величайшей путанице в государственном праве и к величайшим смутам в действительной жизни».

Следующим моментом учения об абстрактном праве являются гегелевские суждения о неправде (простодушная неправда, обман, принуждение и преступление).

Преступление — это сознательное нарушение права как права, и наказание поэтому является, по Гегелю, не только средством восстановления нарушенного права, но и правом самого преступника, заложенным уже в его деянии — поступке свободной личности.

Снятие преступления через наказание приводит, по гегелевской схеме конкретизации понятия права, к *морали*. На этой ступени, когда личность (персона) абстрактного права становится *субъектом* свободной воли, впервые приобретают значение мотивы и цели поступков субъекта. Требование субъективной

свободы состоит в том, чтобы о человеке судили по его самоопределению. Лишь в поступке субъективная воля достигает объективности и, следовательно, сферы действия закона; сама же по себе моральная воля ненаказуема.

Абстрактное право и мораль являются двумя односторонними моментами, которые приобретают свою действительность и конкретность в нравственности, когда понятие свободы объективируется в наличном мире в виде семьи, гражданского общества и государства.

Гегель различает гражданское общество и политическое государство. Под гражданским обществом при этом по существу имеется в виду буржуазное общество. «Гражданское общество,— пишет Гегель,— создано, впрочем, лишь в современном мире, который всем определениям идеи предоставляет впервые их право». Гражданское общество — сфера реализации особенных, частных целей и интересов отдельной личности. С точки зрения развития понятия права — это необходимый этап, так как здесь демонстрируются взаимосвязь и взаимообусловленность особенного и всеобщего. Развитость идеи предполагает, по Гегелю, достижение такого единства, в рамках которого противоположности разума, в частности моменты особенности и всеобщности, свобода частного лица и целого, признаны и развернуты в их мощи. Этого не было ни в античных государствах, ни в платоновском идеальном государстве, где самостоятельное развитие особенности (свобода отдельного лица) воспринималась как порча нравов и предвестник гибели нравственного целого — государства.

На ступени гражданского общества, по схеме Гегеля, еще не достигнута подлинная свобода, так как стихия столкновений частных интересов ограничивается необходимой властью всеобщего не разумно, а внешним и случайным образом.

Гегель изображает гражданское общество как раздираемое противоречивыми интересами антагонистическое общество, как войну всех против всех. Тримя основными моментами гражданского общества, по Гегелю, являются: система потребностей, отправление правосудия, полиция и корпорация.

В структуре гражданского общества Гегель выделяет три сословия: 1) субстанциальное (землевладельцы — дворяне и крестьяне); 2) промышленное (фабриканты, торговцы, ремесленники); 3) всеобщее (чиновники).

В ходе освещения социально-экономической проблематики Гегель признает, что даже при чрезмерном богатстве граждан-

ское общество не в состоянии бороться с чрезмерной бедностью и возникновением черни, под которой он имеет в виду пауперизированную часть населения.

Гегелевский анализ показывает, что гражданское общество не в состоянии, исходя лишь из своих внутренних возможностей, решить проблему бедности. Диалектика внутренних противоречий заставляет общество выйти за свои границы — в поисках новых возможностей в международной торговле и в колонизации.

К современным формам колонизации, сопровождавшимся закабалением отсталых стран и народов, Гегель в принципе относился отрицательно — «Освобождение колоний, — подчеркивал он, — оказывается величайшим благом для метрополии, подобно тому как освобождение рабов было величайшим благом для их господ».

В разделе о гражданском обществе Гегель освещает также вопросы закона (положительного права), правосудия и деятельности полиции, хотя эта тематика в соответствии с принципом конкретизации понятия права должна была бы рассматриваться в той части «Философии права», где речь идет о государстве. Обоснование Гегелем такого изменения в структуре изложения приобретает социально-политическое звучание. Гегель исходит из того, что в сфере гражданского общества имеет место реальное функционирование собственности, сила которой должна найти свое подтверждение в защите собственности со стороны закона, суда и полиции. Эти институты призваны отстаивать всеобщие интересы данного строя.

Гегель обосновывает необходимость публичного оглашения законов, публичного судопроизводства и суда присяжных. Критикуя концепцию вездесущего полицейского государства, он вместе с тем не указывает границы полицейского вмешательства в частные дела. Высшие интересы гражданского общества, охраняемые законодательством, судом и полицией, ведут, по логике развития понятия права, за пределы этой сферы — в область государства.

Общество и государство, по гегелевской концепции, соотносятся как рассудок и разум: общество — это «внешнее государство», «государство нужды и рассудка», а подлинное государство — разумно. Поэтому в философско-логическом плане общество расценивается Гегелем как момент государства, как то, что «снимается» в государстве.

Развитие гражданского общества уже предполагает, по Гегелю, наличие государства как его основания. «Поэтому в действительности,— подчеркивает Гегель,— государство есть вообще скорее *первое*, лишь внутри которого семья развивается в гражданское общество, и сама идея государства раскалывает себя на эти два момента*. В государстве, наконец, достигается тождество особенного и всеобщего, нравственность получает свою объективность и действительность как органическая целостность.

Гражданское общество в освещении Гегеля — это опосредованная трудом система потребностей, покоящаяся на господстве частной собственности и всеобщем формальном равенстве людей. Формирование такого общества, которого не было в древности и в средневековье, связано с утверждением буржуазного строя. Гегель подметил этот существенный факт новейшего социально-экономического развития и философски осветил его применительно к проблемам государства, права, политики. Весьма содержательно Гегель анализирует роль труда в системе потребностей, социально-экономические противоречия, поляризацию богатства и нищеты, частнособственнический характер общества, роль законодательства, суда и публичной власти в защите частной собственности и т. д. К теоретическим заслугам Гегеля относится также четкая принципиальная постановка вопроса именно о взаимосвязи и соотношении {а не просто отличии) социально-экономической и политической сфер, гражданского общества и политического государства, о необходимом, закономерном, диалектическом характере этих связей и соотношений.

Государство представляет собой, по Гегелю, идею разума, свободы и права, поскольку идея и есть осуществленность понятия в формах внешнего, наличного бытия. «То, что есть государство,— пишет Гегель,— это шествие Бога в мире; его основанием служит власть разума, осуществляющего себя как волю». Хотя Гегель и признает возможность плохого, дурного государства, которое лишь существует, но не действительно, не обладает внутренней необходимостью и разумностью, однако оно остается вне рамок его философии права, исходящей из идеи государства, т. е. действительного разумного государства.

Гегелевская идея государства, таким образом, представляет собой правовую действительность, в иерархической структуре которой государство, само будучи наиболее конкретным правом, предстает как правовое государство. Свобода {в ее гегелевской

трактовке) означает достигнутость такой ситуации правового государства.

Наличие идеи государства Гегель констатирует лишь применительно к развитым европейским государствам современной ему исторической эпохи, в которых реализована христианская идея свободы (предпочтительно — в ее протестантской форме), достигнуты личная независимость и равенство всех перед законом, учреждены представительство и конституционное правление. В социально-политическом отношении под гегелевской идеей государства подразумевается конституционно оформленное государство. Гегелевские представления о таком государстве в конкретно-историческом плане отражают ряд существенных характеристик буржуазной государственности в Англии и Франции. В тогдашней Германии (и, в частности, в Пруссии) были полуфеодальные, полубуржуазные общественные и государственно-правовые порядки, причем Гегель сам неоднократно подчеркивал, что преодоление феодальных институтов и отношений в Германии протекало под французским влиянием (всемирно-историческое значение французской буржуазной революции, прогрессивные, антифеодальные мероприятия Наполеона в Германии и т. д.). По существу, Прусское государство того времени находилось ниже уровня обоснованной Гегелем идеи государства, и в суждениях Гегеля по этой теме — весьма щекотливой и деликатной для профессора Прусского королевского университета — признание данного факта отчетливо проявлялось в его надеждах на постепенное прогрессивное преобразование существовавших порядков в буржуазном направлении. Применительно к Пруссии, да и другим тогдашним немецким государствам, гегелевская идея государства была идеей скорее в кантовском, чем в гегелевском смысле — должествованием, а не действительностью.

В своей концепции государства Гегель синтезирует античную платоновско-аристотелевскую мысль о государстве как субстанциальном и целостном нравственном организме (первичность полиса перед индивидом и т. п.) с результатами исторического развития вообще (христианство, реформация и т. д.) и французской революции в особенности (признание индивидуальных прав и свобод, равенства всех перед законом и т. п.).

Государство как нравственное целое в трактовке Гегеля — не агрегат атомизированных индивидов с их обособленными правами, не мертвый механизм, а живой организм. Поэтому у Гегеля речь идет не о свободе, с одной стороны, индивида,

гражданина, а с другой стороны, государства, не о противостоянии их автономных и независимых прав и свобод, но об органически целостной свободе — свободе государственно организованного народа (нации), включающей в себя свободу отдельных индивидов и сфер народной жизни.

В гегелевском разумном государстве диалектически иерархизированная система прав и свобод индивидов, их объединений, общества, государства и его органов функционирует как органический процесс: диалектическому «снятию» абстрактного в конкретном соответствует соподчиненность отдельного органа организму в целом, а моменту «удержания» — функциональная роль такого органа в контексте всего организма. В то же время все отношения в гегелевской концепции правового государства-организма опосредованы правом, носят правовой характер.

Различные трактовки государства в гегелевской философии права: государство как идея свободы, как конкретное и высшее право, как правовое образование, как единый организм, как конституционная монархия, как «политическое государство» и т. д. — являются взаимосвязанными аспектами единой идеи государства.

В философии права Гегеля античная мысль о полисном правлении (о полисе-государстве как высшей и совершенной форме общения) синтезируется с доктриной «господства права»; результатом этого синтеза и является гегелевская концепция правового государства. Поскольку у Гегеля само государство есть правовое образование (конкретное право), а различные права и свободы действительны лишь на базе и в рамках государства, гегелевская концепция права и государства представляет собой специфический этатистский вариант буржуазной доктрины «господства права». Подобно тому как у Платона и Аристотеля только полисная форма общности обеспечивает справедливость и право (право как норма политической справедливости), так и у Гегеля свобода, право, справедливость действительны лишь в государстве, соответствующем своей идее.

Гегелевская этатистская версия правового государства существенно отличается как от концепций демократизма (суверенитет народа и т. д.) и либерализма (индивидуализм, независимость или даже приоритет прав и свобод личности в соотношении с правами государства и т. д.), так и от различных архаических и новейших деспотических и тоталитарных форм правде-

ния, в которых господствуют произвол и насилие, а не конституция, право и закон.

Согласно Гегелю, античное представление о государстве у Платона, Аристотеля субстанциально, но лишено момента субъективности воли и индивидуальной свободы, в воззрениях же Руссо, напротив, отсутствует субстанциальный взгляд на государство. Гегелевский синтез субъективной и объективной воли, субстанциального и индивидуального начал исходит из того, что государство как субстанциальное нравственное целое, первичное по отношению к своим составным моментам, и есть разумная в себе и для себя всеобщая воля. Однако этот синтез в целом осуществлен в гегелевской концепции путем подчинения государству других субъектов социальной и политической жизни.

Идея государства, по Гегелю, проявляется тройко: 1) как непосредственная действительность в виде индивидуального государства; речь тут идет о государственном строе, внутреннем государственном праве; 2) в отношениях между государствами как внешнее государственное право и 3) во всемирной истории.

Государство как действительность конкретной свободы есть индивидуальное государство. В своем развитом и разумном виде такое государство представляет собой, согласно гегелевской трактовке, основанную на разделении властей конституционную монархию.

Тремя различными властями, на которые подразделяется политическое государство, по Гегелю, являются: законодательная власть, правительственная власть и власть государя.

В своей теоретической разработке этих проблем Гегель, в целом соглашаясь с идеей своих предшественников Локка и Монтескье, считает надлежащее разделение властей в государстве гарантией публичной свободы. Вместе с тем он расходится с ними в понимании характера и назначения такого разделения властей, их состава и т. д.

Так, Гегель считает точку зрения самостоятельности властей и их взаимного ограничения ложной, поскольку при таком подходе как бы уже предполагается враждебность каждой из властей к другим, их взаимные опасения и противодействия. Он выступает за такое органическое единство различных властей, при котором все власти исходят из мощи целого и являются его «текущими членами». В господстве целого, в зависимости и подчиненности различных властей государственному единству и состоит, по Гегелю, существо внутреннего суверенитета государства.

Гегель критикует демократическую идею народного суверенитета и обосновывает суверенитет наследственного конституционного монарха.

Поясняя характер компетенции монарха, Гегель отмечает, что в благоустроенной конституционной монархии объективная сторона государственного дела определяется законами, а монарху остается лишь присоединить к этому свое субъективное: «Я хочу».

Правительственная власть, куда Гегель относит и власть судебную, определяется им как власть подводить особенные сферы и отдельные случаи под всеобщее. Задача правительственной власти — выполнение решений монарха, поддержание существующих законов и учреждений. Члены правительства и государственные чиновники составляют, по Гегелю, «основную часть *среднего сословия*, которое характеризует развитый интеллект и правовое сознание народной массы». Он указывает на такие средства борьбы против возможного произвола и господства чиновников, как контроль учреждений суверенной власти сверху и права корпораций и объединений снизу.

Законодательная власть, по характеристике Гегеля, это власть определять и устанавливать всеобщее. Законодательное собрание состоит из двух палат. Верхняя палата формируется по принципу наследственности и состоит из владельцев майоратного имения. Палата же депутатов образуется от остальной части гражданского общества, причем депутаты выделяются по корпорациям, общинам, товариществам и т. п., а не путем индивидуального голосования.

Гегель отстаивает принцип публичности прений в палатах сословного собрания, свободу печати и публичных сообщений.

Высший момент идеи государства, по Гегелю, представляет собой идеальность суверенитета. Государства относятся друг к другу как самостоятельные, свободные и независимые индивидуальности. Субстанция государства, его суверенитет, выступает как абсолютная власть идеального целого над всем единичным, особенным и конечным, над жизнью, собственностью и правами отдельных лиц и их объединений. В вопросе о суверенитете речь идет о действительности государства как свободного и нравственного целого. В этом, по мнению Гегеля, состоит «нравственный момент войны, которую не следует рассматривать как абсолютное зло и чисто внешнюю случайность...».

Гегель предупреждает, что развиваемые им взгляды на необходимость и нравственный момент войны представляют

собой лишь философскую идею, тогда как действительные войны нуждаются в более конкретном рассмотрении. Обнаруживаемая и спасаемая благодаря войне идеальность целого есть та же самая идеальность, согласно которой внутренние государственные власти, не будучи самостоятельными, являются лишь органическими моментами государственного целого: и в том и в другом случае речь идет о суверенитете государства (внешнем и внутреннем).

Сферу межгосударственных отношений Гегель трактует как область проявления внешнего государственного права. Международное право — это, по Гегелю, не действительное право, каковым является внутреннее государственное право (положительное право, законодательство), а лишь должностное. Какова же будет действительность этого должностного — зависит от суверенных волей различных государств, над которыми нет высшего права и судьи в обычном смысле этих понятий.

Полагая, что государства находятся в отношениях друг к другу в естественном состоянии, Гегель вместе с тем не отрицает сам принцип международного права и, следовательно, саму возможность правовых, договорных отношений между государствами. Государства должны признавать друг друга в качестве суверенных и независимых, не вмешиваться во внутренние дела другого, взаимно уважать самостоятельность и т. п. «Принцип международного права, — отмечал Гегель, — как всеобщего, в себе и для себя должностного быть действительным в отношениях между государствами права, состоит, в отличие от особенного содержания позитивных договоров, в том, что *договоры*, на которых основаны обязательства государств в отношении друг к другу, должны *выполняться*».

Спор между государствами, если их суверенные воли не приходят в согласие, считал Гегель, может быть решен лишь войной. С этих позиций Гегель критиковал кантовскую идею вечного мира, поддерживаемого союзом государств. Вместе с тем Гегель признавал, что даже в войне, как состоянии бесправия и насилия, продолжают действовать такие принципы, как взаимное признание государств, преходящий характер войны и возможность мира. «[^].Вообще война, — писал Гегель, — ведется не против внутренних институтов и мирной семейной и частной жизни, не против частных лиц». С одобрением Гегель отмечал, что новейшие войны ведутся более человечно, чем в прежние времена.

В столкновении различных суверенных волей и через диалектику их соотношений выступает, по Гегелю, всеобщий *мировой дух*, который обладает наивысшим правом по отношению к отдельным государствам (духам отдельных народов) и судит их. Вслед за Шиллером Гегель характеризует всемирную историю как всемирный суд.

Всемирная история как прогресс в сознании свободы представляет собой, по существу, историю суверенных государств (нравственных субстанций), историю прогресса в государственных формированиях. В соответствии с этим всемирная история распадается, по Гегелю, на четыре всемирно-исторических мира: восточный, греческий, римский и германский. Им соответствуют следующие формы государств: восточная теократия, античная демократия и аристократия, современная конституционная монархия. «Восток знал и знает только, что один свободен, греческий и римский мир знает, что некоторые свободны, германский мир знает, что все свободны».

Носителем мирового духа является господствующий на данной ступени истории народ, который получает однократную и единственную возможность составить эпоху всемирной истории.

Все новое время, начавшееся Реформацией, Гегель считал эпохой германской нации, под которой он имел в виду не только немцев, но, скорее, вообще народы северо-западной Европы. Россия и Соединенные Штаты Северной Америки, по оценке Гегеля, пока не успели обнаружить себя во всемирной истории, и им это еще предстоит в будущем.

Сконструированное Гегелем разумное государство, являющееся в конкретно-историческом плане буржуазной конституционной монархией, в философско-правовом плане представляет собой право в его системно-развитой целостности, т. е. правовое государство. С точки зрения всемирно-исторического прогресса такое государство трактуется Гегелем как наиболее полная и адекватная объективация свободы в государственно-правовых формах наличного бытия.

Недостатки гегелевского этатизма отчетливо проявляются в возвышении государства над индивидом и обществом, в отрицании самостоятельной ценности прав и свобод личности и т. д. Вместе с тем Гегель восхваляет государство как идею (т. е. действительность) права, как правовое государство, как такую организацию свободы, в которой механизм насилия и аппарат политического господства опосредованы и обузданы правом,

введены в правовое русло, функционируют лишь в государственно-правовых формах. В этом его радикальное отличие как от обычных этатистов, возвышающих государство над правом, отвергающих всякое правовое ограничение государственной власти и саму идею правового государства, так и от тоталитаристов всякого толка, которые видят в организованном государстве и правопорядке лишь препятствие для политического механизма насилия и террора.

В связи с встречающимися в литературе оценками гегелевской позиции как тоталитарной следует отметить, что обоснованный Гегелем своеобразный правовой этатизм является прямым антиподом ошибочно и тенденциозно приписываемому ему тоталитаризму. Поэтому в гегелевском этатизме правомерно видеть не идеологическую подготовку тоталитаризма, а авторитетное философское предупреждение о его опасностях. Ведь тоталитаризм XX в., рассмотренный с позиций гегелевской философии государства и права, — это антиправовая и антигосударственная форма организации политической власти, модернизированный деспотизм.

Осмысление гегелевской концепции государства в контексте опыта и знаний XX в. о тоталитаризме позволяет понять враждебную и взаимоисключающую противоположность между государственностью и тоталитаризмом. В этом смысле можно уверенно сказать: этатизм против тоталитаризма.

Философско-правовое учение Гегеля оказало заметное влияние на последующую историю политико-правовой мысли. Это было наглядно продемонстрировано в последующей истории гегельянства и трактовок учения Гегеля с различных идейно-теоретических позиций.

Глава 16. Политическая и правовая мысль в России в первой половине XIX в.

С воцарением Александра I в стране изменяется политический режим. При царе сложился кружок «молодых друзей» из либерально мыслящих людей, получивший впоследствии название «Негласного комитета». Членов этого комитета за их взгляды и деятельность в высоких кругах иронически называли «якобинской шайкой». Совместно с этим комитетом царь Александр I принял ряд либеральных законов и подготовил преобразования центральных органов управления.

Таким образом, в царствование Александра I сложилась обстановка, которая способствовала появлению реформаторских проектов и конституционных настроений у передовой и образованной части русского общества, побуждая их к составлению радикальных планов государственных преобразований.

§ 1. Политико-правовые взгляды М. М. Сперанского

М. М. Сперанский (1772—1839) родился в деревне Черкутино Владимирской губернии в семье младшего духовного чина по фамилии Третьяков. Михаил Михайлович окончил Владимирско-Суздальскую духовную семинарию с присвоением ему «прозвания» Сперанский (от лат. *speranto* — надежда) и был направлен в числе трех лучших учеников в Санкт-Петербургскую духовную семинарию (с 1797 г. — академия) в качестве преподавателя математики, физики, риторики и философии. В 23 года он становится ректором этой семинарии, затем поступает на службу к генерал-прокурору А. Б. Куракину, на которой вскоре дослуживается до чина статского советника. Александром I Сперанский был приближен к двору, где занимал ряд высоких должностей, последние из которых — государственный секретарь. Интриги завистников, а также недовольство его реформаторской деятельностью со стороны дворянства послужили причиной отставки и ссылки Сперанского в 1812 г. (Нижний Новгород, Пермь). В 1816 г. он получил назначение губернатором в Пензу, а в 1819 г. по ходатайству графа А. А. Аракчеева стал губернатором Сибири. Только в 1820 г. Сперанскому было позволено возвратиться в Санкт-Петербург, а в 1826 г. император Николай I поручил ему составление Свода законов Российской империи. Комиссией под руководством Сперанского этот Свод был инкорпорирован за четыре года и составил 45 томов,

имевших и историко-хронологическое значение, а еще через три года было подготовлено пятнадцатитомное издание, кодифицирующее действующее законодательство. Николай I наградил М. М. Сперанского за этот труд Андреевской звездой.

Умер Сперанский в 1839 г. Современник мыслителя, поэт Петр Вяземский, характеризуя этого выдающегося государственного деятеля, сказал о нем: «чиновник огромного размера».

Политическая доктрина М. М. Сперанского опирается на глубокие познания в политических теориях как античных, так и современных ему европейских мыслителей. Будучи глубоко религиозным человеком, он совершенно отрицал «мрачную систему чувственного материализма» и воспринимал бога как верховного законодателя Вселенной. Договорную концепцию государства он допускал как гипотезу (договор как реализация воли бога).

Россия, по мнению Сперанского, в своем историческом развитии прошла три ступени: в Средние века — удельщина; в Новое время — абсолютная монархия, а в настоящий период — промышленное состояние, которое требует конституционного ограничения верховной власти и предоставления политических и гражданских прав всем подданным (безопасность личности, сохранность собственности и обеспечение личных политических прав). Россия, полагал он, ждет перемен, но не революционным путем, как в странах Запада, а исключительно эволюционным, «через правильные законы», жалованные императором народу. «Реформация государства производится десятилетиями и веками, а не в два-три года» («О постепенности усовершенствования Российского»).

В своих проектах государственных преобразований Сперанский мечтал о конституционной монархии, которая бы позволила «правление доселе самодержавное (здесь в значении абсолютное. — Н. З.) учредить на непрременном законе». Законность форм осуществления власти Сперанский связывал с необходимостью разделения властей. Законодательная власть должна быть вручена двухпалатной Думе, которая обсуждает и принимает законы, для чего собирается сессионно. Глава исполнительной власти — монарх — участвует в деятельности Думы, но «никакой новый закон не может быть издан без уважения Думы. Установление новых податей, налогов и повинностей уважается в Думе». Мнение Думы свободно, и поэтому монарх не может «ни уничтожить законов, ни обезобразить их».

Судебная власть реализуется судебной системой, включающей суд присяжных и завершающейся высшим судебным органом — Сенатом. Три власти управляют государством подобно тому, как человек — своим организмом: обращаясь к закону, воле и исполнению.

Сперанский предусмотрел и возможность объединения усилий различных властей для согласного их действия в Государственном совете, состоящем частично из лиц, назначаемых монархом, а частично избранных по избирательным законам. Государственный совет заседает под председательством царя, он обладает правом законодательной инициативы, но законы, «коими вводится какая-либо перемена в отношении сил государственных или в отношении частных лиц между собой», утверждаются непременно и исключительно Государственной думой. Таким образом, Государственная дума имеет законодательный статус.

Организация местной власти предполагает введение коллегиального управления сверху донизу через систему представительных органов — дум: губернских, уездных и волостных, избираемых на многоступенчатой основе.

Порядок в устроенном таким образом государстве охраняется законами. Одним просвещением и деятельностью просвещенных монархов невозможно достичь политических результатов. Идеал Платона (правление философов) Сперанский отвергал, следуя в этом вопросе Аристотелю и утверждая, что законы, а не люди должны управлять государством.

Он полагал, что в преобразованном по его проектам государстве возможно наилучшим способом обеспечить права подданных. В духе положений Ш. Монтескье о правах гражданских и политических Сперанский анализирует понятия: рабство политическое и свобода политическая, рабство гражданское и свобода гражданская.

Под политическим рабством он понимал такое состояние, «когда воля одного — закон для всех», а политическую свободу определял как подчинение всех и каждого законам, а также предоставление избирательного права.

Под гражданским рабством он понимал подчинение одного класса («в повинностях личных или вещественных») другому, а гражданская свобода, по его мнению, выражается в основанной на законе независимости друг от друга всех сословий и групп в обществе.

Анализируя связи между этими понятиями, Сперанский отметил, что политическая свобода имеет больший объем по своему содержанию и поэтому является фундаментом для свободы гражданской. «Никакая сила в обществе не может родить в государстве свободы гражданской, не установив свободы политической*, и напротив, если в государстве учреждается политическая свобода, то гражданское рабство умирает само собой. «Права гражданские должны быть основаны на правах политических, закон гражданский не может быть без закона политического». Но законодательство не самоцель и само по себе не является гарантом против произвола. *К чему гражданские законы, — восклицает Сперанский, — когда скрижали их могут быть разбиты на камень самовластья!» Гарантом всех свобод в государстве является конституция и основанное на ней разделение властей. Для России настало время переменить существующее положение вещей и установить новый порядок; имея в виду движение России к свободе, он отмечал, что «темпы развития ее идут несравненно быстрее, чем в других государствах».

Конституционная монархия, основанная на законе, должна опираться на квалифицированный чиновничий аппарат, обеспечивающий ее функциональную деятельность. Для осуществления такого проекта Сперанский предложил и провел два закона о чиновниках: «О придворных званиях» (3 апреля 1809 г.) и «Об экзаменах на чин» (6 августа 1809 г.). Этими узаконениями вводились необходимые условия для занятия должностей и получения служебных чинов: наличие диплома о высшем образовании или сдача экзаменов на чин по весьма обширному списку предметов. Придворные звания не являлись более основанием для получения чинов и продвижения по службе, а сделать карьеру, не служа, стало для дворян невозможно.

На сословный строй общества Сперанский в целом не покушался, но предлагал произвести его правовое оформление с закреплением прав и обязанностей сословий.

В своих проектах он наделял дворянство всеми политическими и гражданскими правами и дополнительным правом владения землями, населенными крестьянами, с обязанностью уплаты налога за владение землями. Среднему сословию (владельцам любых форм недвижимости) он предоставлял все гражданские права, а политические — в зависимости от размера собственности (т. е. по цензу). Рабочий народ он наделял только гражданскими правами.

К крепостному праву Сперанский относился отрицательно. «Крепостничество,— писал он,— несовместимо с цивилизованной государственностью. И нет никакого основания считать, что в России оно не могло бы уничтожиться, если будут приняты к тому действительные меры». «Каким образом,— спрашивал он,— ремесла в городах могут совершенствоваться без соревнования ремесленников, когда они рассеяны в рабстве?»

Однако немедленной отмены крепостного права Сперанский опасался, полагая, что россияне, получив свободу, обратятся «к кочевому образу жизни». Он предложил двухэтапную схему: вначале ограничиваются крестьянские повинности, производится личное освобождение крестьян от помещиков, а затем к крестьянам возвращается «древнее право перехода» (Юрьев день). Землю предполагалось оставить за помещиками, но с предоставлением крестьянам права ее приобретения.

Проекты Сперанского вызвали резкую критику в адрес реформатора со стороны дворян, которые были весьма недовольны указами о чиновниках, ущемлявших их привилегии, а в социальных проектах Сперанского усматривали ущемление своих земельных прав (не без основания). На него посыпались обвинения в «возжигании бунтов» и даже в «способствовании истребления дворянства». В конечном итоге судьба «великого чиновника*» была решена и он был отстранен от службы и отправлен в ссылку.

К сожалению, реализация его проектов растянулась во времени: частично их осуществил его ученик Александр II (Сперанский читал цесаревичу Александру Николаевичу курс политических наук), а ограничение верховной власти «на непременном законе» опоздала на сто лет и было произведено только при Николае II в Манифесте 17 октября 1905 г. «Об усовершенствовании государственного порядка» и Основных законах Российской империи в редакции 23 апреля 1906 г., но они, к сожалению, уже не смогли обеспечить эволюционный путь развития России к новым формам жизни, как того хотел великий реформатор.

§ 2. Политические идеи Н. М. Карамзина

Н. М. Карамзин (1766—1826) родился в Симбирске в семье помещика среднего состояния. В молодости он много путешествовал и познакомился с рядом выдающихся западноевропейских философов и политических деятелей. В Европе Карамзин встречался с Гете, Гердером, Кондорсе. В Париже слушал речи Дантона и Демулена, знал Робеспьера.

Начало творческого пути Н. М. Карамзина связано с литературным поприщем. Он принимал активное участие в издательской деятельности, а также заявил о себе как писатель и родоначальник нового направления в литературе — сентиментализма. В 1803 г. Карамзин расстается с издательством и сосредоточивает свое внимание на создании «Истории государства Российского». Для осуществления своих замыслов он получает от Александра I звание историографа, пенсию и на двадцать три года, по выражению поэта ИЛ Вяземского, «постригается в историки». Успех каждого тома карамзинской истории был огромным. «Древняя Россия, — писал А. С. Пушкин, — была найдена Карамзиным как Америка Колумбом». Современники с изумлением увидели, что Карамзин обличает деспотизм уже «не в мале и не в прикровении словес», а открыто и гневно осуждает тиранов и тиранический образ правления. Девятый том карамзинской истории, посвященный разоблачению тиранического царствования Ивана IV, был восторженно встречен русским обществом.

Свою политическую концепцию Карамзин высказывал еще в издаваемом им «Вестнике Европы», который был практически первым политическим журналом в России, где, наряду с публикациями политических сочинений античных, французских, английских авторов, Карамзин излагал и свои взгляды относительно форм правления, политических режимов, содержания законов и т. д. Но последовательную и подробную разработку его политическая концепция получила именно в «Истории государства Российского», а конкретизацию — в «Записке о древней и новой России в ее политическом и гражданском отношениях», составленной на имя царя Александра I в 1811 г.

Главной темой «Записки» было исследование форм правления, наиболее пригодных для России. На примере анализа правления Ивана IV Карамзин подверг аргументированной критике тиранию. Он осудил незаконное «свиристование» этого царя, погубившее целые города и множество подданных, и в целом характеризовал его царствование «как омрачение России ужасами мучительства», отметив, что результатом подобной тирании стало не только повсеместное «запустошение земель», приведшее к «оскудению жизни всех людей», но и глубокое падение нравов, наступившее вследствие воздействия на подданных страхом насильственной смерти. Теоретически Карамзин характеризовал тиранию как образ правления, при

котором нарушаются естественные, положительные и нравственные законы.

В своих рассуждениях о форме правления Карамзин неоднократно подчеркивал, что в душе он республиканец, добавляя при этом, что вполне возможно оставаться республиканцем и при монархии. Само понятие республики как организации государственной и общественной жизни для него означало достижение свободы и безопасности всеми гражданами при высоком нравственном статусе общества. Реальный уровень нравственности людей, степень их политической грамотности являются теми показателями, которые определяют, к какой форме правления подготовлена та или иная страна. Например, Франция, которая так жаждала республики, не была к ней готова и потому в конечном итоге подчинилась Бонапарту, и последний, по мнению Карамзина, не был похитителем власти, а напротив, носителем истинной монархии, проводящим «благотворительную политику».

Идеалом Н. М. Карамзина был сильный монарх (не обязательно наследственный), опирающийся в своей деятельности на законы и принимающий меры к нравственному воспитанию и политическому просвещению народов своей страны. Предпочтение к монархическому образу правления у Карамзина мотивируется также и географическими факторами. Историк полагал, что обширность территории России, численность ее народонаселения и былое историческое величие предопределили ее к монархии.

Карамзин считал, что историческое преодоление раздробленности в XIII—XIV вв., свержение татаро-монгольского ига и образование единой и независимой страны с централизованной властью и управлением во многом явилось результатом деятельности великих московских князей, обладавших единодержавной властью.

Карамзин противник разделения властей. «Две власти в одной державе суть два грозные льва в одной клетке, готовые терзать друг друга». Государь соединяет в одном лице все власти, поскольку «наше правление есть отеческое и патриархальное» и особа монарха представляет образ отечества. Вся социально-политическую систему страны он представлял формулой: «Дворянство, Духовенство, Сенат и Синод как хранилище законов, над всеми Государь — единственный законодатель, единственный источник власти», а потому «Самодержавие есть Палладиум России; целостность его необходима для ее счастья».

Однако не следует считать, что Карамзин не желал никаких перемен в нынешнем состоянии Российского государства. В «Записке» он писал: «Я не безмолвствовал о налогах в мирное время, о нелепой... системе финансов, о грозных военных поселениях, о странном выборе некоторых сановников, о министерстве Просвещения или затмения, о необходимости уменьшить войско, воюющее только в России..., и наконец, о необходимости иметь твердые законы гражданские и государственные».

Расхождения предложений Н. М. Карамзина с проектами М. М. Сперанского заключались не в содержании их политических взглядов (оба хотели «учредить Россию на законах непременных»), а в способе их реализации. Сперанский предложил реформу государственных преобразований, предусматривающую существенные изменения в устройстве основных институтов и учреждений власти и управления в стране. Карамзин же полагал, что «дела не лучше производятся... чиновниками другого названия., так как не формы, а люди важны». Дело не сдвинется учреждением Государственного совета (Государственный совет образован по проекту Сперанского в 1810 г.) и министерств. Величие царствования Петра I не в создании Сената с коллегиями, а в приближении «мужей знаменитых и разумом честных-, не только в республиках, но и в монархиях кандидаты должны быть назначаемы единственно по способностям». В вопросах назначения и подбора чиновников на государственную службу Сперанский, кстати, придерживался тех же взглядов, но Карамзина раздражало «увлечение формой», результаты которого он усматривал в программах образования новых представительных учреждений, реализующих в своей деятельности принцип разделения властей.

Власть на местах должна быть представлена губернаторами, для чего Карамзин советовал найти пятьдесят умных и компетентных людей, которые «ревностно станут блюсти вверенное каждому из них благо полумиллиона России», и если «там дела пойдут как должно, то министры и Совет могут отдыхать».

Много внимания в «Записке» уделено критике государственного аппарата Карамзин отмечал его некомпетентность, взяточничество чиновников всех рангов, полную безответственность лиц, облеченных высшими властными полномочиями. Перестройку этого звена государственного управления он видит не в создании новых учреждений, а в подготовке грамотных, специально обученных кадров. Чиновников, при расстановке их на должностях, следует правильно организовать, т. е. распределить

по чинам в соответствии со знаниями и способностями и всемерно поощрять к выполнению их служебного долга системой наград и наказаний. Главное же начало хорошего управления состоит в ослаблении прерогатив центральной власти и расширении полномочий власти на местах, ибо только местной власти известно истинное положение дел в провинции.

Предъявляя высокие требования к личности, поставленной по воле бога над людьми, Карамзин считал, что предпочтительнее полагаться на нравственные качества правителя, нежели на те законы, которыми в западных странах принято ограничивать монарха. Однако это не отказ от принципа законности в деятельности верховной власти в стране. В данном случае, упоминая «западные законы», он скорее имеет в виду новшества, достигнутые революционным путем, к которым Карамзин относился отрицательно, причем он опасался не только революций, но и серьезных реформ, полагая, что эти мероприятия не способны разрешить проблемы, стоящие перед Россией. Здесь «более требуется мудрости хранительной, нежели творческой... новости идут к новостям и благоприятствуют необузданности произвола». Однако Карамзин не противопоставлял Россию Западу, напротив, «он,— по мнению историка С. Ф. Платонова,—мыслил Россию как одну из европейских стран и русский народ как один из равнокачественных с прочими нациями*. Не впадал он и в другую крайность, «не клял Запада во имя любви к Родине», но не хотел и забывать собственную историю и унижать свой народ. «Россия,— писал Н. М. Карамзин,— существует уже более тысячи лет и не в образе дикой Орды, но в виде государства великого*, поэтому он советовал бережно относиться к «древним учреждениям и нравам». Здесь Карамзин как бы продолжил мысль дипломата XVII в. А. Л. Ордина-Нащокина о том, что «не стыдно доброму навекать со стороны», но при этом свои порядки и нравы следует беречь и уважать.

В своем правопонимании Карамзин придерживался естественно-правовой теории, утверждая, что в нравственном государстве законы гражданские должны полностью соответствовать законам естественным.

Историк подчеркивал ответственность работы законодателя, которому при подготовке новых законопроектов следует тщательно рассматривать «все вещи с разных сторон, а не с одной, иначе, пресекая зло, он может сделать еще более зла». Он отмечал также назревшую необходимость современного пересмотра всех российских законов путем проведения инкорпо-

ративных и кодификационных работ. Карамзину хотелось видеть издание обширного Свода законов, в котором бы законы были систематизированы и снабжены комментариями. Необходимость в проведении таких работ давно назрела, так как многие законы устарели и даже стали вредными, поэтому следует некоторые из них «исправить», в особенности же уголовные, жестокие и варварские... но они существуют к стыду нашего законодательства».

Но более, нежели на законы, автор «Записки» полагался на распространение просвещения и нравственное воспитание народа. Однако взгляды его отличались непоследовательностью. Так, с одной стороны, он выступал сторонником просвещения и желал бы широко распространить в стране политические и исторические знания (и сам всемерно содействовал этому), а с другой — критиковал принятую в западноевропейских странах систему просвещения, считая ее излишне теоретической и оторванной от практической деятельности. Карамзин полагал, что «в России нет охотников для высших наук», купцам нужна арифметика, стряпчим и судьям — основы юриспруденции, а не познания в римском праве, ибо современный уровень отечественной науки еще не подготовлен к восприятию «общих знаний», сейчас необходимо для пользы отечества от каждого человека единственно требовать нужных для той службы знаний, которой он желает себя посвятить». В такой форме Карамзин возражал Сперанскому, предложившему «введение экзаменов на чин» в целях повышения общей образованности и компетентности русских чиновников.

Карамзин уделил внимание и сословной организации общества, в структуре которого он выделял: духовенство, дворянство, купечество, крестьянство и прочий народ.

Дворянство он рассматривал как сословие, пользующееся особыми привилегиями, обеспеченное уважением и достатком. Дворяне должны занимать высокие посты в армии и на государственной службе, но тем не менее Карамзин всегда повторял, что и для низких сословий нельзя «заграждать пути» к чинам и званиям, если они обладают способностями и имеют «превосходные знания».

Духовенство — «учительное сословие», и поэтому оно должно обладать высоким нравственным потенциалом и образовательным уровнем. Его следует хорошо обучать в специальных заведениях и достаточно обеспечивать.

В определении положения крестьян и дальнейших перспектив развития крестьянства как основного сословия России суждения Карамзина противоречивы. Будучи сторонником естественно-правовой концепции, Карамзин признавал за каждым человеком его неотъемлемое, естественное право на свободу и в связи с этим считал что Борис Годунов был не прав, когда укрепил за господами вольных крестьян (Карамзин имеет в виду перепись населения, проведенную при Федоре Иоанновиче, когда правителем был Годунов, а затем введение урочных лет). Крестьяне по справедливости, отмечал он, «могут требовать прежней свободы», но современное их состояние бесперспективно, ибо земель у них нет и, получив свободу, они не смогут ее реализовать, так как вынуждены будут оставаться на прежней земле и работать у тех же помещиков, так что «в их жизни мало что изменится». К тому же отмена крепости может вызвать и определенные беспорядки, ибо, получив свободу, крестьяне начнут себе подыскивать других владельцев, в результате поля останутся невозделанными и, прежде всего, потерпит убыток казна. Между тем хлебом снабжают страну помещики, а не «вольные хлебопашцы». Кроме того, крестьяне, лишившись узды, начнут «пьянствовать и злодействовать». Монарх же в сохранении порядка в стране полагается на дворян, которые «опора трона и хранители порядка и тишины в стране», и если поколебать существующее положение, то государству может угрожать гибель.

Облегчение участи крестьян Карамзин ожидает не от отмены крепостного права, а от установления над крестьянами «благо-разумной власти помещика»: введения умеренного оброка, законного определения размеров барщины, хорошего личного обращения и т. д. Власть помещиков над крестьянами в целях недопущения злоупотреблений он предлагал поставить под контроль губернаторов и в случаях выявления недостойного поведения дворян учреждать над ними опеку.

Предложенные Карамзиным мероприятия успеха не обещали. По-видимому, "он не понимал всей бесперспективности крепостного права для экономического развития России.

Во внешнеполитических отношениях Карамзин придерживался мирной ориентации. «Политическая система московских государей заслуживала удивления своей мудростью, имея целью одно благоденствие народа; они воевали только по необходимости, всегда готовые к миру.- восстановив Россию в умеренном величии, не алкали завоеваний неверных или опасных, желая

сохранять, а не приобретать». В организации современной армии Карамзин усматривал необходимость перемен: сокращения ее численности, уничтожения военных поселений и «уменьшения строгости в безделицах».

«Записка» произвела большое впечатление на Александра I, поскольку содержала серьезную критику действительности и требования перестройки всего государственного аппарата. В силу этих причин «Записка» осталась неизвестной для современников.

§ 3. Политические программы декабристов

«Дней Александровых прекрасное начало» (А. С. Пушкин) способствовало появлению оппозиционных организаций, объединившихся в общества: «Орден русских рыцарей» (1815), «Союз спасения» (1818), «Союз благоденствия» (1818) и, наконец, на основе распада последнего, Северное и Южное общества. Их участники составляли программы, предусматривающие различные варианты изменения российской абсолютной монархии и ликвидации крепостного права.

Павел Иванович Пестель (1793—1826) родился в Москве в семье крупного чиновника. П. И. Пестель получил домашнее образование, продолжив его в Германии, а по возвращении в Россию окончил первым учеником Пажеский корпус. В 1812 г. стал участником Отечественной войны, проявил недюжинную храбрость и был награжден золотым именным орденом. В 1821 г. был произведен в чин полковника, и перед ним открылась блестящая военная карьера. Но П. И. Пестель избрал другой жизненный путь. В целях преобразования общества и государства он вступает в тайные союзы и впоследствии становится организатором и главой Южного общества, для которого и создает «Русскую правду» в качестве теоретической программы дальнейших действий.

Результатом деятельности тайных обществ становится восстание на Сенатской площади Санкт-Петербурга 14 декабря 1825 г., после подавления которого П. И. Пестель был осужден «вне разрядов» и приговорен к смертной казни.

По своим философским взглядам П. И. Пестель был материалистом и атеистом. В своих социальных взглядах он исходил из положения о естественном равенстве всех людей и взаимном стремлении к общественной жизни для удовлетворения потребностей на основе разделения труда. Он различал общественное и государственное устройство, определяя государство как

приведенное в законный порядок общества Последнее возникло в силу природного разделения людей на повинующихся и повелевающих. Правительство имеет обязанность «распоряжаться общим действием и избирать лучшие средства для достижения Благоденствия всем и каждому- народ имеет право требовать от правительства, чтобы оно непременно стремилось к общему и частному Благоденствию». Государство существует на равновесии взаимных прав и обязанностей правительства и народа, если же таковое равновесие утрачивается, то «государство входит в состояние насильственное и болезненное». Поэтому необходимо создать такие законы, посредством которых возможно поддержание подобного равновесия. «Цель Государственного устройства- возможное Благоденствие всех и каждого», и достигается она только на основе законов.

Все законы Пестель делил на три вида: духовные, естественные и гражданские.

Духовные законы известны из Священного Писания: они «связывают духовный мир с естественным, жизнь брненную с жизнью вечной».

Естественные законы вытекают из требований природы и нужд естественных, и они «глубоко запечатлены в наших сердцах. Каждый человек им подвластен, и никто не в силах их низвергнуть».

Государственные законы представляют собой постановления государства, которые ставят себе задачей достижение общественного Благоденствия, и потому они должны издаваться в полном соответствии с законами духовными и естественными. Такое соответствие является неперменным условием их действительности.

Другим условием, определяющим содержание государственных законов, служит приоритет общественных интересов: выгоды целого всегда превалируют над выгодами части. Гражданские законы составляются таким образом, чтобы интересы отдельного индивида не противоречили интересам всего общества в целом. Если действия правительства, равно как и действия отдельных лиц, «будут основываться только на подобных неперменных законах, то пользование Благоденствием станет возможным для всех». Всякое действие, противное Благоденствию, следует признавать преступным. Каждое справедливо устроенное общество обязано находиться под неперменной властью законов, а не личных прихотей правителей.

Пестель усматривал определенные различия в «коренных законах» отдельных стран и народов, но, в отличие от Ш. Монтескье, связывал эти различия не только с географической средой и климатическими условиями, но преимущественно с теми социальными и политическими институтами и учреждениями, которые сложились в том или ином государстве

Государственная организация в России не служит достижению общественного Благоденствия и потому характеризуется Пестелем как «зловластие», приносящее стране и народу унижение, ниспровержение законов и в конечном итоге — гибель самого государства. Поэтому имеющиеся в России нарушения неизменных и коренных законов (естественных, духовных и положительных) «требуют изменения существующего ныне государственного порядка и введения вместо него такого, который был бы основан только на точных и справедливых законах и постановлениях и не представлял бы ничего личному самовластию и в совершенной точности удостоверял бы Народ Российский в том, что он составляет Гражданское общество, а не есть и никогда не может быть чьей-либо собственностью или принадлежностью». В этих положениях Пестель сформулировал право на революционное ниспровержение правительства, нарушающего в своих действиях духовные, естественные и положительные законы.

Критика абсолютной монархии как формы правления сопрягается у Пестеля осуждением крепостного права, которое он считал несовместимым с понятием Благоденствия государства и его подданных.

«Русская правда» предлагает план социальных и политических преобразований в России, а также совокупность средств по его реализации.

Социальная программа П. И. Пестеля радикальна. Он требует отмены крепостного права и безвозмездного наделения всех крестьян землей.

Земля по естественному праву является достоянием всех людей, а следовательно, каждый человек должен иметь в ней свою долю, так как земля — главный источник «пропитания человечества». Но согласно современным положительным законам установлена частная собственность, и право собственности так глубоко укоренилось в сознании людей, что полностью сломать его невозможно, тем не менее необходимо найти пути объединения этих двух тенденций и разрешения противоречия между ними. План П. И. Пестеля состоит не в ликвидации

собственности на землю, а в превращении всех россиян в собственников.

Всю землю он предполагает разделить на две части: волостную (общественную) и частную. «Первая представляет собственность общественную, вторая — собственность частную». Волостная земля неприкосновенна, и она, в свою очередь, разделяется на участки, которые раздаются членам волости. Таким образом, все россияне становятся помещиками. В случае переселения какого-либо крестьянина в другие места земля поступает в распоряжение волости и в обороте не участвует. При возвращении бывшего члена волости в деревню ему из волостного фонда⁸ выдается необходимое для пропитания количество земли. Право частной собственности названо П. И. Пестелем «священным и неприкосновенным». Он считал, что в силу природного неравенства людей в способностях и физической силе в обществе сохранится и деление на бедных и богатых, но тем не менее каждый «россиянин будет совершенно в необходимом обеспечен и не попадет ни в чью зависимость».

Переход «из нынешнего состояния» к будущим порядкам предполагается постепенный. Земля у помещиков выкупается оброком или работой, с оставлением в частных руках не более чем по десяти тысяч десятин на хозяйство, причем с оплатой только половины изъятой земли, остальное экспроприруется безвозмездно. Вначале новые порядки вводятся только на казенных землях, а затем разрабатывается постепенный и последовательный план перехода всех земель в этот правовой режим.

Политическим идеалом П. И. Пестеля является республика. «Я сделался республиканцем и ни в чем не видел большего благоденствия и высшего блаженства для России, как в республиканском правлении».

В организации верховной власти в государстве Пестель различает Верховную законодательную власть и Управление (исполнительную власть). Верховная власть вручается Народному вечу, исполнительная — Державной думе, а надзор за их деятельностью — Верховному собору, которому принадлежит блюстительная власть.

Избирательным правом пользуются все лица мужского пола, достигшие двадцатилетнего возраста, за исключением находящихся в личном услужении.

Народное вече — однопалатный орган, избираемый сроком на пять лет с ежегодным переизбранием одной пятой его части, при этом «тот же самый может быть опять избран». Вече пред-

ставляет собой водно целое и на каморы не разделяется., вся законодательная власть в нем обретается. Оно объявляет войну и заключает мир», «а также принимает законы «заветные» (основные) и все прочие. «Никто не может распустить Народной вечи. Она представляет волю в государстве, душу народа».

Исполнительная власть — Державная дума — состоит из пяти человек, избираемых сроком на пять лет; один из них сроком на один год избирается президентом. Державной думе принадлежит высшая исполнительная власть, она «ведет войну и производит переговоры, но не объявляет войны и не заключает мира. Все министерства и вообще все правительствующие места состоят под ведомством и начальством Державной Думы».

Блюстительная власть — Верховный собор — состоит из 120 человек, именуемых боярами, которые назначаются на всю жизнь и не участвуют ни в законодательной, ни в исполнительной власти. Кандидатов назначают губернии, а Народное вече замещает ими «выбылые места». Каждый закон направляется на утверждение в Верховный собор, который не входит в его рассмотрение по существу, но тщательно проверяет соблюдение всех необходимых формальностей и только после утверждения Верховным собором закон получает юридическую силу.

Собор имеет серьезные контрольные функции, так как назначает по одному из своих членов в каждое министерство и в каждую область. Главнокомандующие действующих армий также назначаются Верховным собором, и сам Верховный собор «принимает начальство над армией, когда она выступает за пределы своего государства». Таким образом, по мысли Пестеля, «Собор удерживает в пределах законности Народную вечу и Державную Думу». Собор имеет право отдавать под суд чиновника любого уровня за злоупотребления.

Действия законодательной и исполнительной властей, а также государственное устройство определяются Конституцией, которую Пестель называет Государственным заветом.

Россия представлена в проекте Пестеля федерацией с разделением «всего пространства на 10 областей и 3 удела». Каждая область, в свою очередь, состоит из пяти губерний или округов, губернии из уездов, а уезды из волостей. Местные органы власти строились по образцу центральных.

Интересны соображения Пестеля об определении положения различных народностей, населяющих территорию России. «Весь российский народ составляет одно сословие — гражданское; все нынешние сословия уничтожаются и сливаются в одно сословие — гражданское. Все различные племена, составляющие

Российское государство, признаются русскими и, слагал свои различные названия, составляют один народ русский».

Права у всех народов, населяющих Россию, равные, но в целях «благоудобства» Пестель считал, что из всех народов следует составить единый русский народ. В таком устройстве Россия будет иметь вид «Единородства, Единообразия и Единомыслия»*.

Национальное самоуправление предоставляется только Польше, но при условии неукоснительного введения порядков, предусмотренных «Русской правдой».

Столицу русского государства П. И. Пестель предложил перенести в Нижний Новгород, который он рассматривал как географический центр России и колыбель русской вольницы.

Сословные привилегии, титулы и звания уничтожаются, и все признаются российскими гражданами. При определении вида занятий и предоставлении должностей во внимание принимаются только личные способности граждан, которые могут быть обнаружены «во всех сословиях».

В «Русской правде» уделяется большое внимание обоснованию необходимости введения общедемократических прав и свобод: неприкосновенности личности, равноправия, свободы совести, слова, собраний и т. д. Однако православию оказывалось государственное покровительство, а создание партий вообще запрещалось из опасения разрушения единства народа и нового общественного порядка.

Средством достижения предполагаемых преобразований Пестель считал военно-революционный переворот с немедленной ликвидацией монархии и физическим уничтожением членов царской фамилии в целях предотвращения реставрации монархии.

Проведение всех необходимых для установления «нового строя» мероприятий поручается Временному Верховному правлению во главе с диктатором, учреждаемым сроком на десять—пятнадцать лет. Пестель полагал, что установление конституционного режима станет возможным только тогда, когда нынешние порядки не только прекратят свое существование, но и воспоминание о них изгладится из народной памяти.

Проект организации и деятельности Временного правительства во многом напоминает известную схему М. Робеспьера, представленную последним Конвенту в знаменитой речи «О принципах революционного и конституционного правлений» (1793).

Пестель создал проект республики, но осуществление его поставил в зависимость от революционной диктатуры, вводимой на значительный срок. Ратуя за строгую законность, вместе с тем он был за установление революционной диктатуры, практически не связанной в своих действиях законами.

Со своими проектами Конституции выступил глава Северного общества Никита Михайлович Муравьев (1796—1843). Он родился в Петербурге, в семье, принадлежащей к крупной землевладельческой аристократии. Домашнее образование он получил под руководством отца, который был воспитателем царевичей Александра и Константина и попечителем Московского университета. Учился в университете на математическом факультете, не окончив который ушел добровольцем в действующую армию в 1812 г.

Политико-социальные взгляды Н. М. Муравьева сложились под влиянием французских просветительских и политических учений, а также трудов греко-римских мыслителей и русских писателей и историков. Н. М. Муравьев увлекался отечественной историей. Особенно серьезное влияние оказал на него исторический труд Карамзина, хотя в их политических позициях обнаружились серьезные разногласия. Анализу политических взглядов Карамзина Муравьев посвятил специальное исследование.

В 1816 г. по возвращении из Парижа в Москву Н. М. Муравьев становится членом нескольких оппозиционных организаций: масонской ложи «Трех добродетелей», «Союза спасения», «Союза благоденствия», а затем и правителем Северного общества. Арестован он в декабре 1825 г., осужден по первому разряду и приговорен к каторжным работам на двадцатилетний срок. Умер в 1843 г. и похоронен в селе Урик Иркутской губернии.

Свою политическую и социальную программу Муравьев изложил в трех проектах Конституции, последний из которых, называемый тюремным, написан уже в тюрьме по требованию следственных властей и является самым радикальным из всех его проектов. Н. М. Муравьев хорошо знал конституции американских штатов, Декларацию и конституции революционной Франции.

Н. М. Муравьев был глубоко религиозным человеком, и в его учении доводы естественно-правовой доктрины переплетаются с положениями новозаветного учения. С позиций школы естественного права и теории договорного происхождения государства Н. М. Муравьев осуждал абсолютную монархию, считая

такую форму правления противоестественной. Самодержавие несовместимо со здравым смыслом, ибо всякое повиновение, основанное на страхе, не достойно ни разумного правителя, ни разумных исполнителей. «Русский народ — свободный и независимый — не может быть принадлежностью никакого лица и никакого семейства. Источник власти есть народ, которому принадлежит исключительное право делать основные постановления для себя». Каждый народ образует свое государство по договору, но при этом он сохраняет свой суверенитет и не утрачивает естественные права. «Свобода заключается вовсе не в том, чтобы иметь возможность совершать все дозволенное законами, как полагал Монтескье, а в том, чтобы иметь законы, соответствующие неотчуждаемым правам человека. Всякие иные законы есть злоупотребление, основанное на силе, но сила никогда не устанавливает и не обеспечивает никакого права».

Первым мероприятием в ряду преобразований, провозглашенных Н. М. Муравьевым, была отмена крепостного права. • Крепостное состояние и рабство отменяются. Раб, прикоснувшийся к земле русской, становится свободным». В тюремном варианте проекта Конституции предусмотрен и порядок ликвидации крепостной зависимости: одновременно с личным освобождением «помещичьи крестьяне получают в свою собственность дворы, в которых они живут, скот и земледельческие орудия., и по две десятины на каждый двор для оседлости их». В случае успешного хозяйствования крестьяне имеют право «приобретать землю в потомственное владение». Никаким выкупом освобождение крестьян в проектах Муравьева не сопровождалось. Все жители России объявляются равноправными, «гражданские чины и классы уничтожаются». Учреждается единая система налогов, которые платят все россияне с 18- и до 60-летнего возраста, провозглашаются равные для всех права и свободы^ свобода слова, совести, передвижения и занятия любым делом и т. д. «Каждый имеет право заниматься тем промыслом, который кажется ему выгоднейшим», и «всякий русский имеет право ехать куда ему угодно и делать все то, что не ограничено и не запрещено законом», а также «излагать свои мысли невозбранно и сообщать оные посредством печати своим соотечественникам». Каждый гражданин может обращаться со своими жалобами и пожеланиями в Народное вече.

Формой правления, наилучшей именно для России, Н. М. Муравьев считал конституционную монархию, основанную на принципе разделения властей, которое создает необхо-

димые гарантии для взаимоконтроля высших властей в государства

Законодательная власть вручена Народному вечу, «составленному из двух палат: Верховной Думы и Палаты Представителей». Избирательным правом пользуются все совершеннолетние жители (кроме лиц, находящихся в частном услужении), имеющие движимое или недвижимое имущество

Верховная Дума избирается сроком на шесть лет и каждые два года обновляется на одну треть своего состава при общем количестве, равном сорока пяти членам. Члены Думы должны быть не моложе 30 лет и обладать недвижимым или движимым имуществом не менее, нежели в шесть тысяч рублей серебром.

Палата Представителей состоит из 450 членов и избирается сроком на два года. Наличие второй палаты обусловлено государственным устройством, организуемым на основе федерации с предоставлением каждому члену-федерату соответствующих мест в общем законодательном органе.

Государственные чиновники, а также лица, находящиеся на казенной службе, не могут быть избраны ни в одну из палат законодательного органа.

Законодательной инициативой обладают члены обеих палат и министры. Законы принимаются или отвергаются простым большинством голосов.

Монарх как глава исполнительной власти не может изменять и отменять законы, равно как и присваивать себе функции законодательной власти. Но полномочия его довольно значительны: он облечен всей полнотой верховной исполнительной власти, является верховным начальником всех сухопутных и морских сил, назначает и смещает министров, главнокомандующих армиями и флотами, представляет Россию в переговорах с иностранными державами и назначает посланников. Монарх имеет право созывать обе палаты и изменять время заседаний палат, но не более чем на два месяца.

Вся деятельность императора контролируется представительным органом. Даже поездки в другие страны он может совершать с согласия и под контролем Народного веча. Особы, составляющие семью государя, не пользуются никакими дополнительными правами и привилегиями, они к тому же не могут избираться и назначаться на государственные должности. Царское звание сохраняется по традиции, но женщины престол не наследуют. На содержание императора и его двора выдается определенная сумма — доход.

Государственное устройство — федеративное: вся Россия разделена на области, называемые державами, и для каждой из них учреждается областное управление. В основу деления России на державы положены исторические, экономические и географические характеристики.

Областное (Державное) управление состоит из двух палат: Областная (Державная) дума и Палата выборных.

Компетенция палат определена Конституцией России. Областная держава не является самостоятельной единицей, она не имеет собственной конституции, не ведет внешних сношений, не чеканит монету и т. п., но обладает достаточно широкими полномочиями по разрешению местных хозяйственных, административных и финансовых дел.

Конституция Муравьева предусматривает также организацию местного управления на выборной основе. Этим управлением «вручается хозяйственная и административная власть».

Судебная (Судная) власть отделена от административной и осуществляется централизованной и довольно сложной системой судебных органов. В уездах действуют совестные суды. Судьей в таком суде мог стать любой постоянный житель уезда, пользующийся доверием избирателей и имеющий ценз в две тысячи рублей серебром. Должность совестного судьи несменяема, и он может ее исполнять до 70-летнего возраста, совмещая с другими обязанностями. Никто в уезде не может быть взят под стражу без предписания совестного судьи. Рассматривают эти судьи гражданские тяжбы и мелкие уголовные дела и имеют право приговаривать к незначительным срокам заключения и штрафам в размере трехдневного заработка. Суд происходит гласно и при открытых дверях. Апелляция на решения совестных судов приносится на съезды совестных судей, которые состоят не менее чем из пяти совестных судей (судья, решение которого обжалуется, не может входить в состав судей съезда).

Следующим звеном судебной системы являются областные суды, состав которых избирается областными палатами из числа лиц, обладающих годовым доходом не менее трех тысяч рублей серебром. Они также несменяемы и остаются в своей должности до 70-летнего возраста. В этом суде имеется коллегия присяжных заседателей. Следствие не отделено от суда, но в судебном заседании участвуют стряпчие или адвокаты, образующие в каждом уездном городе свое сословие. Кроме адвоката, в процессе принимает участие Блюститель по делам Правитель-

ства, который «обвиняет от лица Правительства или от частных лиц, но безвозмездно».

Высший судебный орган представлен Верховным судилищем. Народное вече избирает 5 или 7 судей пожизненно, т. е. до 70-летнего возраста, «если они окажутся непорочными». Имущественный ценз для этих судей составляет 15 тысяч рублей серебром, а ежегодное вознаграждение — 10 тысяч рублей. Заседает Верховное судилище под руководством председателя, которого ежегодно члены суда избирают из своей среды. Верховное судилище разрешает дела по своей компетенции, а кроме того, один раз в четыре года представляет императору и обеим палатам свое заключение относительно всех законов и постановлений, вышедших в течение этих четырех лет с комментариями, оценками и выявлением «темных мест» и иных противоречий относительно Конституции, а также всего действующего законодательства.

Жалобы на действия верховных судей подаются в Верховное судилище, а также в Палату Представителей.

Для внесения изменения в уставные законы или в Конституцию предусматривается особый порядок. В столице избирается Народный собор, равный по числу своих членов всему составу Народного вече. Этот Собор не обладает никакими другими полномочиями и создан исключительно для подготовки требуемого законопроекта, по представлении которого Собор распускается, а документ немедленно публикуется и распространяется. Затем каждая область избирает свой Собор, количество депутатов которого в два раза превышает их число в Народном соборе. Все заседания областных соборов происходят одновременно и в один день. Они не имеют право вносить новые предложения, а обязаны лишь принять или отвергнуть Проект Народного собора. Одобрение действительно при наличии 2/3 голосов в каждом Областном соборе.

После завершения такой процедуры вводится новый закон, если же он не принимается, то сохраняется действие прежнего.

Проекты Муравьева содержали требования неуклонного соблюдения законов всеми гражданами и никаких изъятий из этого правила не допускали.

В первых двух вариантах Конституции Н. М. Муравьев высказал также ряд предложений, касающихся усовершенствования уголовного права и процесса.

На следствии Никита Муравьев выразил симпатии республиканскому правлению. Возможно предположить, что наличие

монархических идей в проектах Муравьева имело и тактические соображения, диктуемые традиционно привычным для России монархическим образом правления и боязнью отпугнуть членов общества «якобинскими идеями». Его монарх приносил присягу Конституции и в решении всех важнейших вопросов был под контролем Народного веча. Еще М. Лунин отмечал противоречивость монархического проекта Муравьева, полагая, что «независимость областей в нем не согласуется с монархическим правлением».

Все предусмотренные Конституцией Муравьева гражданские и политические права устанавливаются немедленно. Пестелевский проект, предполагавший введение Верховного правления с Диктатором во главе, Муравьев осуждал. «Весь план Пестеля, — писал он, — был противен моему рассудку и образу мыслей». Муравьев называл его «варварским и противным нравственности». Особенно он критиковал организацию Временного Верховного правления, в котором он усматривал опасность установления революционной диктатуры. В плане Пестеля Муравьев находил не «учреждение правления в России на законах непреходящих», как писал о том сам Пестель, а напротив — создание условий, провоцирующих произвол и беззаконие.

§ 4. Политические идеи П. Я. Чаадаева

В 30-х гг. важным событием стали «Философические письма» Чаадаева и полемика между славянофилами и западниками.

Петр Яковлевич Чаадаев (1794—1856) был одно время участником «Союза благоденствия», однако по оставлении воинской службы под воздействием углубленных занятий философией (вначале за границей, затем у себя дома) он радикально пересмотрел свое отношение к способам достижения общего блага. Чаадаев — адресат оптимистического стихотворного послания А. С. Пушкина «Товарищ, верь, взойдет она, Звезда пленительного счастья...», и он же превратился со временем в носителя пес си мистических взглядов на историю своей родины. Занятия по выработке и формулированию нового мировоззрения требовали значительных усилий; результатом их стали восемь «Философических писем», написанных в течение 4-летнего затворничества. После публикации первого письма в 1836 г. его автор был объявлен сумасшедшим и подвергнут медицинскому надзору и домашнему аресту. Впоследствии он принимал активное участие в полемике западников и славянофилов и оказал сильное влияние на ход и содержание этой полемики.

Истолкование особенностей русской истории проникнуто у Чаадаева сочетанием теологических и прогрессистских мотивов и аргументов. Главную причину отсталости и застойного существования России он увидел в отсутствии связи между этапами ее истории, а также в отсутствии прогрессивных социальных и культурных традиций. Все это превращало Россию в общество без дисциплины форм, в частности дисциплины логики, права, социальных условностей. В сравнении с римско-католической семьей народов Россия как бы отпала от человеческого рода. В ней мало что знают об идеях «долга, справедливости, права, порядка». Христианство пришло сюда из Византии, которая только что была отторгнута от всемирного братства европейских народов. Россия оказалась непричастной к этому чудотворному источнику и сделалась жертвой монгольского завоевания. После освобождения та нее изолированность мешала воспользоваться идеями, возникшими за это время у западных, соседей, и вместо этого мы попали под еще более жестокое рабство крепостной зависимости. В то время как весь мир перестраивался заново, мы по-прежнему прозябали, забившись в свои лачуги, сложенные из бревен и соломы. «Словом, новые судьбы человеческого рода совершались помимо нас».

После критики славянофилами его нелестного отзыва о рабстве на Московской Руси, после обвинений консерваторов в презрительном антипатриотизме Чаадаев признает факт «преувеличения», но с большим достоинством («Я не научился любить свою родину с закрытыми глазами.») отвергает нападки на избранный способ высказывания патриотических чувств. В «Апологии сумасшедшего» (1837) в этой связи было сказано: «С жизнью народов бывает почти то же, что с жизнью отдельных людей. Всякий человек живет, но только человек гениальный или поставленный в какие-нибудь особенные условия имеет настоящую историю-. Настоящая история народа начнется лишь с того дня, когда он проникнется идеей, которая ему доверена и которую он призван осуществить, и когда начнет выполнять ее с тем настойчивым, хотя и скрытым, инстинктом, который ведет народы к их предназначению. Вот момент, который я всеми силами моего сердца призываю для моей родины™»

Со времени Петра Великого мы думали, отмечает Чаадаев, что и мы идем вместе с народами Запада. Но вот появляется новая школа — школа новоиспеченного патриотизма — и говорит, что больше не нужно Запада и что надо разрушить создание Петра Великого, забыв о том, что сделал для нас Запад

и чему нас обучила Европа. Чему нам завидовать на Западе — его религиозным войнам, его папству, рыцарству, инквизиции? Предоставленные самим себе — нашему светлому уму, плодотворному началу, скрытому в недрах нашей мощной природы, особенно нашей святой вере — мы очень скоро «опередили бы все эти народы, преданные заблуждению и лжи».

Социально-политическую программу славянофильской школы, о которой здесь идет речь, Чаадаев относил к разряду ретроспективных утопий. Ее суть он передавал такими словами: «Итак, удалимся на Восток, которого мы всюду касаемся, откуда мы не так давно получили наши верования, законы, добродетели, словом, все, что сделало нас самым могущественным народом на земле. Старый Восток сходит со сцены: не мы ли его естественные наследники?»

Расходясь со славянофилами в оценке «выгод нашего изолированного положения», Чаадаев сближался с теми из них, кто воспринимал застойность как «спасительную неподвижность» в эпоху потрясений. В своих представлениях о путях спасения он был не менее утопичен, чем его оппоненты. Его программа конструировалась с учетом такого же небольшого числа основополагающих факторов (религия, просвещение и облагораживание нравов), как и у славянофилов (община, религия, самодержавие).

О европейских революциях 40-х гг. он отзывался как о впадении человечества в варварство и анархию и наступлении эпохи господства «посредственности». В этих условиях он стал видеть призвание России в том, чтобы «дать в свое время разрешение всем вопросам, возбуждающим споры в Европе». О перспективах социализма он заметил не без проницательности, что «социализм победит не потому, что он прав, а потому, что не правы его противники». При всех симпатиях к римско-католическому миру народов, в котором он находил гармоничное соединение религии с политикой, а также с наукой и духом общественных преобразований, он воздавал должное и плодам православия на Руси: здесь плоды составили не наука и благоустроенный быт, а «духовное и душевное устройство человека — бескорыстие сердца и скромность ума, терпение и надежда, совестливость и самоотречение. Ему мы обязаны всеми лучшими народными свойствами, своим величием, всем тем, что отличает нас от прочих народов и творит судьбы наши» (из письма П. Вяземскому, 1847 г.).

Мы призваны, отмечал Чаадаев, быть настоящим совестным судом по многим тяжбам, которые ведутся перед великим трибуналом человеческого духа и человеческого общества. В число собственных заслуг перед Россией он включал неизменную «любовь Отечества в его интересах, а не в своих собственных», а также свое стремление вместо «представительства идей*» обзавестись своими собственными идеями. Его обобщения <русской и всеобщей истории благотворно повлияли на аналогичную работу в среде западников и славянофилов, а также на позицию маркиза де Кюстина, автора книги «Россия в 1839 г.». Его размышления о роли и судьбах церковной жизни на православном Востоке и католическом Западе были подхвачены и продолжены Вл. Соловьевым. Некоторые его взгляды и оценки были усвоены в народничестве через посредство Герцена, особенно мысль о своеобразных свойствах русского народа, делающих его предрасположенным к ускоренному усвоению положительного опыта, накопленного Западом в области культурной и политической.

§ 5. Политике-правовые воззрения славянофилов и западников

На рубеже 30—40-х гг. в среде дворянской интеллигенции сложились два течения общественной и политической мысли под условными наименованиями славянофилов и западников, которые в лучших традициях русских просветителей и реформаторов обсуждали вопросы исторических судеб России, ее места и роли среди других народов, особенности ее политического и правового опыта в сравнительно-историческом сопоставлении с опытом Европы и народов Востока.

Тема самобытности истории России и ее политического опыта обсуждалась не впервые. Она ставилась и истолковывалась разрабатчиками темы Москва — третий Рим, затем Аввакумом, патриархом Никоном, Ю. Крижаничем, а в начале века также Карамзиным, декабристами, представителями просвещенной бюрократии. В этом же плане воспринималась формула режима правления при Николае I, выдвинутая министром просвещения С. С. Уваровым в виде триады «православие, самодержавие, народность». Самодержавие объявлялось главным устоем, обеспечивающим мощь и величие России; православие считалось соответственно основой духовной жизни; народность истолковывалась как проявление многовековой традиции патриархального единения народа со своим царем. Эта официальная теория

усердно насаждалась в школах, университетах, в канцеляриях, в церкви и армии.

Начальным событием в разработке идей ранних славянофилов считается обмен в 1839 г. рефератами между Александром Степановичем Хомяковым (1804—1860) и **Иваном Васильевичем Киреевским** (1806—1856) по вопросу об историческом опыте старой и новой России. Эти два реферата разошлись затем в списках под названиями «О старом и новом» и «В ответ А. С. Хомякову». Славянофилы выдвинули ряд новых идей и положений при оценке прошлого и современного опыта России, в частности о необходимости переоценки опыта допетровской Руси, о значении крестьянской общины, местного самоуправления, о роли государственного начала и о соотношении закона и обычая в рамках их общей концепции народознания. Они были безусловными противниками и критиками крепостного права.

• Наша древность,— утверждал Хомяков,— представляет нам пример и начала всего доброго в жизни частной, в судопроизводстве, в отношении людей между собой. Однако обычаи старины, все права и вольности городов и сословий были принесены в жертву для составления «плотного тела государства», когда люди, охраненные вещественной властью, стали жить не друг с другом, а, так сказать, друг подле друга, язва безнравственности общественной распространилась безмерно, и все худшие страсти человека развились на просторе: корыстолюбие в судьях, которых имя сделалось притчею в народе, честолюбие в боярах, которые просились в аристократию, властолюбие в духовенстве, которое стремилось поставить новый папский престол».

Петр Великий сумел единым взглядом обнять все болезни отечества и «ударил по России, как страшная, но благотельная гроза». Удар пришелся по сословию судей-воров, по боярам, думающим о делах своего рода и забывающим родину, по монахам, ищущим душеспасения в кельях и поборов в городах, забывающим, однако, церковь, человечество и братство христианское. И тем не менее силы духовные принадлежат не правительству, а народу и церкви.

Увеличение размеров и вещественной власти государства привело к уничтожению областных прав, угнетению общинного быта (общины и области, привычные к независимости, стали угнетаться еще со времен федерации южных и северных племен под охраной дома Рюриков). С Петра начинается новая эпоха — время сближения с Западом, который до этого был «совершенно

чужд» России, и это движение не было действием народной воли. С этого момента «жизнь власти государственной и жизнь духа народного разделились даже местом их сосредоточения». Одна в Петербурге двигала всеми видимыми силами России, всеми ее формальными изменениями, другая (жизнь церковная) «незаметно воспитывает характер будущего времени, мысли и чувства, которым суждено облечься в полную, проявленную деятельность». Личность государства получает отныне вполне определенную деятельность, свободную от «всякого внутреннего волнения», в то время как «бесстрастное и спокойное начало души народной, сохраняя свои вечные права, развивается более и более в удалении от всякого временного интереса и от пагубного влияния сухой практической внешности».

Крепостное состояние, по мнению Хомякова, введено Петром. Фактическое рабство крестьян существовало до этого в обычае и не было признано в законе. Только в правление Петра «закон согласился принять на себя ответственность за мерзость рабства, введенного уже обычаем». Таким образом, закон «освятил и укоренил давно вкрадывавшееся злоупотребление аристократии».

Несомненной заслугой Хомякова явилось новое историческое истолкование традиционной темы о взаимоотношении государства и церкви и дополнение ее историческим обзором статуса крестьянской общины. Так расчищалась почва для обсуждения более фундаментальной для политического быта темы о соотношении общества и государства в русской и зарубежной истории. Характерным для Хомякова оказался также интерес к меняющейся роли обычая и закона.

В ответном обращении к Хомякову Киреевский отметил неправильность постановки вопроса: была ли прежняя Россия хуже или лучше теперешней, где «порядок вещей подчинен преобладанию элемента западного». Если рассматривать основные начала жизни в России и на Западе, то сразу же обнаружится «одно очевидное общее» — христианство. И все же различия между ними также очевидны — в особенных видах христианства, в особенном направлении просвещения, в особенностях частного и народного быта. Для подхода Киреевского стало характерным сравнение не только результатов развития отдельных элементов, но и восхождение историческое к началу складывания элементов, в частности просвещения и образованности.

В основание европейской образованности легли три элемента — римское христианство, мир необразованных варваров, разрушивших Римскую империю, а также классический мир древнего язычества. Последний представлял, по сути дела, «торжество формального разума над всем, что внутри и вне его находится». Римская церковь в своем обособлении от восточной отличилась именно подобным «торжеством рационализма над преданием, внешней разумности над внутренним духовным разумом». С помощью внешнего силлогизма папа стал главой церкви вместо Христа, потом мирским властителем, наконец возведен в сан непогрешимого.

Частный и общественный быт Запада основывается на понятии индивидуальной, отдельной независимости, предполагающей индивидуальную изолированность. Отсюда святость внешних формальных отношений, святость собственности и святость условных постановлений. Общественное устройство России имело многие отличия от Запада — составление общества из маленьких так называемых миров (общин), принадлежность человека миру (и мира ему), принадлежность поземельной собственности (источника личных прав на Западе) не лицу, а обществу. «Лицо участвовало во столько в праве владения, во сколько входило в состав общества". Общество не было самовластным и не могло само изобретать для себя законы, поскольку в окружении подобных себе других обществ управлялось однообразным обычаем.

В отличие от Запада сила неизменяемого обычая делала всякое самовластное законодательство невозможным, и даже разбор и княжеский суд (до подчинения удельных княжеств Московскому) не мог совершаться без согласованности с всеобъемлющими обычаями. Заслугу в выработке общинных обычаев, которые заменяли законы, Киреевский всецело относил к церквям и монастырям. Последние он именует также «святыми зародышами несбывшихся университетов». Именно из церквей, монастырей и жилищ уединенных отшельников распространились повсюду одинаковые понятия об отношениях общественных и частных. Позднее Хомяков дополнил перечень ценных свойств общины как перспективного (в отличие от государственных) учреждения такими характеристиками (в письме к А. М. Кошелеву, 1849 г.): «сохранение исконного обычая, право всех на собственность поземельную и право каждого на владение, нравственная связь между людьми и нравственное воспитание людей в смысле общественном посредством постоянного

упражнения в суде и администрации мирской. При полной гласности и правах совести».

Общий вывод Киреевского, как и Хомякова, сводился к тому, что в истории России действительно присутствует «взаимная борьба двух начал и связана она с желанием «возвращения русского или введения западного быта», однако эта борьба все же поневоле предполагает «что-то третье». «Сколько бы мы ни были врагами западного просвещения, западных обычаев и т. п., но можно ли без сумасшествия думать, что когда-нибудь, какою-нибудь силою истребится в России память всего того, что она получила от Европы в продолжение двухсот лет? Можем ли мы не знать того, что знаем, забыть все, что умеем?»

Двумя насущными и перспективными задачами в области внутренней политической жизни славянофилы считали отмену крепостного рабства и проведения нового разделения труда между государственной властью (самодержавием) и общественностью (народом). Юрий Федорович Самарин, видный участник подготовки крестьянской реформы, в распространяемой рукописи 1856 г. под названием «О крепостном состоянии и переходе из него к гражданской свободе» сформулировал суть первой задачи так: «Во главе современных, домашних вопросов, которыми мы должны заняться, стоит, как угроза для будущего и как препятствие в настоящем для всякого существенного улучшения в чем бы то ни было, вопрос о крепостном состоянии. С какого бы конца ни началось наше внутреннее обновление, мы встретимся с ним непременно». Положение крепостных крестьян было рассмотрено с нравственной, политической и хозяйственной точек зрения, и аргументация в пользу освобождения включила в себя характерные для славянофилов аргументы естественно-правового характера — права личности крестьянина (как хозяина и семьянина) как права естественные, согласованные с потребностями в свободном развитии человеческой природы и соответствующие порядку и законам, предустановленным Творцом.

Основной тезис другой программной задачи был сформулирован Константином Сергеевичем Аксаковым в записке «О внутреннем состоянии России», представленной императору Александру II в 1855 г. Современное состояние России характеризуется, по словам записки, внутренним разладом, прикрываемым бессовестной ложью. Правительство и «верхние классы» чужды народу, их взаимные отношения не дружественные, они не доверяют друг другу: правительство постоянно опасается рево-

люции, народ склонен в каждом действии правительства видеть новое угнетение. Общий вывод автора гласил: «Царю — сила власти, народу — сила мнения». Народ русский не желает править, он ищет свободы не политической, а нравственной, общественной. Истинная же свобода народа возможна только при неограниченной монархии. Однако взаимоотношения правительства и народа («государства и земли») должны включать в себя такие начала: взаимное невмешательство; обязанность государства защищать народ и обеспечивать его благосостояние; обязанность народа исполнять государственные требования, снабжение государства деньгами и людьми, если они нужны для осуществления государственных намерений; общественное мнение как живая нравственная и несколько не политическая связь, которая может и должна быть между народом и правительством.

Видными представителями западников из числа правоведов были К. Д. Кавелин и Б. Н. Чичерин, которые со временем эволюционировали в сторону либерализма и стали идейными предтечами конституционных демократов начала XX столетия. В 40-х гг. в спорах славянофилов и их оппонентов на стороне западников были В. Г. Белинский, А. И. Герцен, Н. П. Огарев, Т. Н. Грановский, П. В. Анненков.

Константин Дмитриевич Кавелин (1818—1885) — один из основателей (совместно с С. М. Соловьевым и Б. Н. Чичериным) так называемой государственнической школы в истолковании истории России. Согласно его представлениям, основу и движущую силу исторического процесса образует борьба личности за свободу и «постепенное изменение» общественных форм — от родовых отношений к семейным, которые, в свою очередь, уступили высшей форме общественных отношений — государству. Россия шла тем же историческим путем, что и Западная Европа, но отстала от нее и потому должна прибегать к заимствованиям достижений цивилизации. В этом смысле реформы Петра I двинули Россию по пути европейского развития в сторону свободы и управления с помощью «современных актов и законов». Оправдание эпохи петровских реформ — в ее целях, поскольку средства дала, навязала ей сама старая Русь. В отличие от славянофилов Кавелин считал, что наряду с общинным индивидуальное начало все-таки присутствовало и до Петра и привело к постепенному созданию у нас общественности и юридической гражданственности, хотя и в неразвитой форме «умственной, нравственной и гражданской культуры».

С более радикальных философско-исторических позиций критиковал славянофилов Тимофей Николаевич Грановский (1813—1855), для которого историческое развитие всегда сопровождается борьбой разнородных сил и каждую эпоху отделяет от другой «резкое различие», в том числе войны и революции (например, завоевания древних германцев, Французская революция XVIII в.). Историческое развитие бесконечно, поскольку вечно новы противоположности и никогда они не возвращаются к прежним пунктам, «из борьбы их исходят вечно новые результаты».

Об интересе знаменитого профессора всеобщей истории в Московском университете к отечественной истории свидетельствует его публичная полемика с литературными распространителями доктрины «официальной народности» (Погодиным, Певыревым) и славянофилами, а также его критика некоторых упрощенных западнических воззрений на прошлое России. Так, в речи Грановского перед студентами 1845 г. в связи с началом курса по истории средневековья содержится прямое указание на основных идейных оппонентов: «И вам, и мне предстоит благородное и, надеюсь, долгое служение России — России, идущей вперед и с равным презрением внимающей клеветам иноземцев, которые видят в нас только легкомысленных подражателей западным формам, без всякого собственного содержания, и старческим жалобам людей, без всякого собственного содержания, которые любят не живую Русь, а ветхий призрак».

Герцен писал впоследствии об известной условности деления на славянофилов и западников по той простой причине, что все они были патриотами своего народа и отечества. Их объединяло, по крайней мере в начальный период, решительное осуждение крепостного рабства и административно-судебного произвола, а также боязнь того, что если перемены не придут сверху, то переворот явится снизу. В этом отношении они близки в отдельных пунктах своих политических программ и декабристам и народникам. Так, существовавшая в 1845—1847 гг. в Киеве тайная религиозно-политическая организация (Кирилло-Мефодиевское общество) унаследовала от декабристов идею республиканизма и сближалась со славянофилами в провозглашении христианского учения исходным началом и основанием для «правления, законодательства, права собственности и просвещения».

После реформ 60-х гг. острота разногласий между славянофилами и западниками утратила свое былое значение. Славяно-

фильство эволюционировало в сторону почвенничества и сблизилось во многом с консервативными противниками реформ, однако значительная часть их ожиданий и надежд в отношении русской общины была воспринята идеологами «русского социализма» (Герцен, Чернышевский и др.). Для славянофильства 70—80-х гг. характерны известная инертность и идейный догматизм. В этот период они становятся критической мишенью для русских марксистов и наиболее дальновидных консерваторов. Константин Леонтьев, один из наиболее талантливых выразителей трагизма социальной и политической ситуации в пореформенной России, склонный в какой-то момент даже к «монархическому социализму», заметил однажды в отчаянии: «Аксаков во время пожара читает благородную лекцию о будущей пользе взаимного страхования любви». В XX в. вопрос о самобытности русской истории вновь актуализировался в связи с социалистическим экспериментом и таким образом вопрос Хомякова и Киреевского о том, «что такое Россия, в чем ее сущность, призвание и место в мире» (Н. А. Бердяев), получил новые истолкования и новые оценки.

Глава 17. Политические и правовые учения в Западной Европе в первой половине XIX в.

§ 1. Основные направления западноевропейской политико-юридической мысли

Общественно-политическая жизнь Западной Европы первой половины XIX столетия проходила под знаком дальнейшего утверждения и упрочения буржуазных порядков в данном регионе мира, особенно в таких его странах, как Англия, Франция, Германия, Швейцария, Голландия и др. Наиболее значительные идеологические течения, сформировавшиеся в то время и заявившие о себе, самоопределялись через свое отношение к этому историческому процессу. Французская буржуазная революция конца XVIII в. сообщила мощный импульс развитию капитализма в Европе.

У него оказалось много противников. Водворение буржуазного, капиталистического уклада жизни встретили в штыки дворянско-аристократические, феодально-монархические круги, терявшие былые привилегии и желавшие реставрации старого, добуржуазного порядка. Комплекс их идей квалифицируется как консерватизм (в разных его вариантах). Яростно осуждали капиталистические порядки и представители совсем другого, нежели консерваторы, социального лагеря. Последний составляли пролетаризирующиеся массы тружеников, разорявшиеся мелкие собственники и т. д. Капиталистическая система ввергла тогда эти слои в бедственное положение. Спасение виделось им в тотальном отказе от мира цивилизации, основанного на частной собственности, и установлении общности имущества. Такую антикапиталистическую позицию выражал социализм. Своеобразно выглядела программа еще одного идеологического течения — анархизма. Не все из его сторонников являлись врагами буржуазии и частной собственности. Однако практически единодушно выступали они против государства вообще (любого типа и любой формы), усматривая в нем самую главную причину всех общественных зол. Соответственно отвергались ими капиталистическая государственность, буржуазное законодательство и т. д.

Утверждавшийся в Западной Европе капиталистический строй обрел свою идеологию в либерализме. В XIX в. он был очень влиятельным политическим и интеллектуальным течением. Его

приверженцы имелись в разных общественных группах. Но социальной базой ему служили, конечно, в первую очередь предпринимательские (промышленные и торговые) круги, часть чиновничества, лица свободных профессий, университетская профессура.

Концептуальное ядро либерализма образуют два основополагающих тезиса. Первый: личная свобода, свобода каждого индивида и частная собственность суть наивысшие социальные ценности. Второй: реализация данных ценностей обеспечивает не только раскрытие всех творческих потенций личности и ее благополучие, но одновременно ведет к расцвету общества в целом и его государственной организации. Вокруг этого концептуального, смыслообразующего ядра концентрируются другие элементы либеральной идеологии. Среди них непременно найдутся представления о рациональном устройстве мира и прогрессе в истории, об общем благе и праве, конкуренции и контроле. В числе таких элементов безусловно присутствуют идеи правового государства, конституционализма, разделения властей, представительства, самоуправления и т. п.

Пик распространения консерватизма пришелся на первую треть прошлого столетия. В отличие от социализма и либерализма консерватизм не имел столь определенно очерченного и устойчивого концептуального ядра. Вот почему здесь не будут рассмотрены политико-юридические идеи собственно консервативного толка. Тем не менее надлежит знать тех, кто в свое время приобрел известность благодаря их выдвижению и разработке. Во французской политической литературе это Жозеф де Местр (1753—1821) и Луи де Вональд (1754—1840), в немецкой — Людвиг фон Галлер (1768—1854) и Адам Мюллер (1779—1829).

В описаниях общего хода развития западноевропейской политико-юридической мысли XIX в. обычно приводится также характеристика взглядов крупного французского социолога Опоста Конта (1798—1857). Его воззрения непосредственно на государство и право сколько-нибудь значительного интереса не представляют. В работе «Система позитивной политики» (1851—1854.) он изложил свой проект желательной социальной организации общества, построенной на принципах позитивизма, создателем коего считал себя О. Конт. Такой организацией должна была стать ассоциация, корпоративная по своему духу и порядку. Духовный авторитет в ней принадлежал бы философам, власть и материальные возможности — капиталистам,

пролетариату же вменялась обязанность трудиться. Из политических мыслителей прошлого О. Конт более всего ценил Аристотеля и Т. Гоббса.

На обществоведение XIX в (в том числе и науку о государстве и праве) определенное влияние оказали (в первую очередь в методологическом плане) контовские идеи о необходимости для исследователя стремиться к строго положительному, основанному на фактах знанию, выявлять закономерности исторического процесса, изучать социальные институты и структуры. Полезными в научно-познавательном плане являлись контовское понимание общества в качестве организма, органического целого, разграничение законов функционирования и законов развития общества, поиски факторов интеграции и стабильности общества и т. п.

Целостная и полная картина эволюции западноевропейской политико-юридической мысли первой половины XIX в. гораздо шире и многокрасочнее той, что самым лапидарным способом изображена на предшествующих страницах. Знакомясь с основными направлениями этой мысли, надо всякий раз рассматривать каждое из них не в изоляции от остальных, поскольку реально они существовали в одном и том же историческом времени и воздействовали (прямо либо косвенно) друг на друга.

§ 2. Английский либерализм

Последняя треть XVIII в. — время, когда Англия быстро превращалась по главным показателям общественного развития в ведущую капиталистическую державу мира. Многие факторы содействовали этому обстоятельству и многие характерные явления сопутствовали ему. Английская политико-правовая мысль по-своему описывала, объясняла и оправдывала происходившие в стране крупные социально-исторические перемены. Едва ли не центральной сделалась в обществоведении тема благодетельной роли частной собственности, ее защиты и поощрения, тема активизма индивида, гарантий неприкосновенности сферы частной жизнедеятельности людей и т. п.

Возобладало убеждение, что поступками индивида как частного собственника движут как спонтанные импульсы, так и преднамеренный трезвый расчет на извлечение из своих действий максимальной личной пользы. Расчет мог иметь широкий диапазон: от стремления удовлетворить сугубо эгоистический, исключительно индивидуальный интерес до желания разумно сочетать собственную позицию с позицией других индивидов,

других членов общества с тем, чтобы в рамках достижения совместного, общего блага добиваться удовлетворения собственных потребностей.

В развитие такого рода представлений заметный вклад внес Иеремия Бентам (1748—1832). Он явился родоначальником теории утилитаризма, вобравшей в себя ряд социально-философских идей Гоббса, Локка, Юма, французских материалистов XVIII в. (Гельвеция, Гольбаха). Отметим четыре постулата, лежащих в ее основе. Первый: получение удовольствия и исключение страдания составляют смысл человеческой деятельности. Второй: полезность, возможность быть средством решения какой-либо задачи — самый значимый критерий оценки всех явлений. Третий: нравственность создается всем тем, что ориентирует на обретение наибольшего счастья (добра) для наибольшего количества людей. Четвертый: максимизация всеобщей пользы путем установления гармонии индивидуальных и общественных интересов есть цель развития человечества.

Эти постулаты служили Бентаму опорами при анализе им политики, государства, права, законодательства и т. д. Его политико-юридические взгляды изложены в «Принципах законодательства», во «Фрагменте о правительстве», в «Руководящих началах конституционного кодекса для всех государств», «Деонтологии, или Науке о морали» и др.

Давно и прочно Бентам числится в ряду столпов европейского либерализма XIX в. И не без основания. Но у бентамовского либерализма не совсем обычное лицо. Принято считать ядром либерализма положение о свободе индивида, исконно присущей ему, об автономном пространстве деятельности, самоутверждения индивида, обеспечиваемом частной собственностью и политико-юридическими установлениями. Бентам предпочитает вести речь не о свободе отдельного человека; в фокусе его внимания интересы и безопасность личности. Человек сам должен заботиться о себе, о своем благополучии и не полагаться на чью-либо внешнюю помощь. Только он сам должен определять, в чем заключается его интерес, в чем состоит его польза. Не притесняйте индивидов, советует Бентам, «не позволяйте другим притеснять их и вы достаточно сделаете для общества».

Что касается категории «свобода», то она претила ему. Бентам видит в ней продукт умозрения, некий фантом. Для него нет принципиальной разницы между свободой и своеволием. Отсюда понятен враждебный бентамовский выпад против свободы: «Мало слов, которые были бы так пагубны, как слова *свобода* и его производные».

Свобода и права личности были для Бентама истинными воплощениями зла, потому он не признавал и отвергал их, как отвергал вообще школу естественного права и политико-правовые акты, созданные под ее воздействием. Права человека, по Бентаму, суть чепуха, а неотъемлемые права человека — просто чепуха на ходулях- Французская Декларация прав человека и гражданина, согласно Бентаму, «метафизическое произведение», части (статьи) которого возможно разделить на три класса: а) невразумительные, б) ложные, в) одновременно и невразумительные и ложные. Он утверждает, будто «эти *естественные, неотчуждаемые и священные* права никогда не существовали... они несовместны с сохранением какой бы то ни было конституции... граждане, требуя их, просили бы только анархии...».

Резко критический настрой Бентама в отношении школы естественного права выразился и в отрицании им идеи различения права и закона. Причина такого отрицания данной идеи скорее не столько теоретическая, сколько прагматически-политическая. Тех, кто различает право и закон, он упрекает в том, что таким образом они придают праву антизаконный смысл- «В этом противозаконном смысле слово *право* является величайшим врагом разума и самым страшным разрушителем правительства.. Вместо того, чтобы обсуждать законы по их последствиям, вместо того, чтобы определить, хороши они или дурны, эти фанатики рассматривают их в отношении к этому мнимому естественному праву, т. е. они заменяют суждения опыта всеми химерами своего воображения». Бентама справедливо называют одним из пионеров позитивизма в юридической науке Нового времени.

Не разделял он также мнение о том, что общество и государство возникли в истории посредством заключения между людьми соответствующего договора. Это мнение он расценивал как недоказуемый тезис, как фикцию. В вопросах организации государственной власти Бентам (особенно во второй половине своей жизни) стоял на демократических позициях. Таковые удачно подкрепляли и дополняли его либерализм. Он осуждал монархию и наследственную аристократию, являлся сторонником республиканского устройства государства, в котором три основные ветви власти (законодательная, исполнительная и судебная) должны были быть разделены. Однако Бентам не соглашался с тем, чтобы эти ветви власти вообще существовали каждая сама по себе и действовали независимо друг от друга. Он — за их кооперацию, взаимодействие, ибо «эта

взаимная зависимость трех властей производит их согласие, подчиняет их постоянным правилам и дает им систематический и непрерывный ход... Если бы власти были безусловно независимы, между ними были бы постоянные столкновения». Будучи твердым приверженцем демократически-республиканского строя, Бентам выступал за введение в Англии однопалатной парламентской системы и упразднение палаты лордов.

С точки зрения Бентама, демократизировать следует не только организацию непосредственно государственной власти. Демократизации подлежит в целом вся политическая система общества. В этой связи он ратует, в частности, за всемерное расширение избирательного права, включая предоставление избирательного права также и женщинам. Он надеялся, что с помощью институтов демократии (в том числе таких, как свободная пресса, общественные дискуссии, публичные собрания и т. п.) можно будет эффективно контролировать деятельность законодательной и исполнительной властей.

Назначение правительства, по Бентаму, гарантировать в первую очередь безопасность и собственность подданных государства, т. е. выполнять по преимуществу охранительные функции. Он полагает, что у правительства нет права определять, что является счастьем для каждого отдельного человека, и тем более нет права навязывать ему (индивиду) такое представление и во что бы то ни стало осчастливливать его. Очень занимал Бентама вопрос об объеме правительственной деятельности, ее направлениях и границах. По этому вопросу он высказывался неоднозначно. Однако в принципе он склонялся к тому, что во всяком случае прямое вмешательство государства в сферу экономики крайне нежелательно, поскольку может привести к весьма негативным результатам. Надо помнить, что Бентам был учеником и последователем А. Смита.

Заслуга Бентама — в его стремлении освободить законодательство от устаревших, архаических элементов, привести его в соответствие с происшедшими в обществе социально-экономическими и политическими переменами; он хотел упростить и усовершенствовать законодательный процесс, предлагал сделать судебную процедуру более демократичной, а защиту в суде доступной также беднякам. Главная общая цель всей общественной системы, по Бентаму, наибольшее счастье наибольшего числа людей.

История политико-юридической мысли XIX—XX вв. свидетельствует о том, что ряд идей Бентама оказал ощутимое влияние на развитие правовой науки. Так, бентамовское соотношение законодательства с социальными целями и балансом интересов послужило становлению социологической школы права. С другой стороны, бентамовский подход к вопросу о соотношении естественного права и закона по-своему предвосхищал юридико-позитивистскую школу права.

Англия — родина европейского либерализма — дала в XIX в. миру многих достойных его представителей. Но и среди них своей незаурядностью и силой воздействия на идеологическую жизнь эпохи, на последующие судьбы либерально-демократической мысли выделяется Джозеф Стюарт Милль (1806—1873), пользовавшийся, кстати, большой популярностью в кругах российской интеллигенции. Взгляды этого классика либерализма на государство, власть, право, закон изложены им в таких трудах, как «О свободе», «Представительное правление», «Основы политической экономии» (особенно пятая книга «Основ» — «О влиянии правительства»).

Начав свою научно-литературную деятельность в качестве приверженца бентамовского утилитаризма, Милль затем отходит от него. Он, например, пришел к выводу, что нельзя всю нравственность базировать целиком лишь на постулате личной экономической выгоды индивида и на вере в то, что удовлетворение корыстного интереса каждого отдельного человека чуть ли не автоматически приведет к благополучию всех. По его мнению, принцип достижения личного счастья (удовольствия) может «срабатывать», если только он неразрывно, органически связан с другой руководящей идеей: идеей необходимости согласования интересов, притом согласования не только интересов отдельных индивидов, но также интересов социальных.

Для Милля характерна ориентация на конструирование «нравственных», а стало быть (в его понимании) правильных, моделей политико-юридического устройства общества. Сам он говорит об этом так: «Я смотрел теперь на выбор политических учреждений скорее с моральной и воспитательной точек зрения, чем с точки зрения материальных интересов». Высшее проявление нравственности, добродетели, по Миллю, — идеальное благородство, находящее выражение в подвижничестве ради счастья других, в самоотверженном служении обществу.

Все это может быть уделом только свободного человека. Свобода индивида — та «командная высота», с которой Милль

рассматривает ключевые для себя политические и правовые проблемы. Их перечень традиционен для либерализма: предпосылки и содержание свободы человеческой личности, свобода, порядок и прогресс, оптимальный политический строй, границы государственного интервенционизма и т. п.

Индивидуальная свобода, в трактовке Милля, означает абсолютную независимость человека в сфере тех действий, которые прямо касаются только его самого; она означает возможность человека быть в границах этой сферы господином над самим собой и действовать в ней по своему собственному разумению. В качестве граней индивидуальной свободы Милль выделяет, в частности, следующие моменты: свобода мысли и мнения (выражаемого вовне), свобода действовать сообща с другими индивидами, свобода выбора и преследования жизненных целей и самостоятельное устройство личной судьбы. Все эти и родственные им свободы — абсолютно необходимые условия для развития, самоосуществления индивида и вместе с тем заслон от всяких посягательств извне на автономию личности.

Угроза такой автономии исходит, по Миллю, не от одних только институтов государства, не «только от правительственной тирании», но и от «тирании господствующего в обществе мнения», взглядов большинства, Духовно-нравственный деспотизм, нередко практикуемый большинством общества, может оставлять по своей жестокости далеко позади «даже то, что мы находим в политических идеалах самых строгих дисциплинаторов из числа древних философов».

Обличение Миллем деспотизма общественного мнения весьма симптоматично. Оно — своеобразный индикатор того, что начавшая утверждаться в середине XIX в. в Западной Европе «массовая демократия» чревата нивелированием личности, «усреднением» человека, подавлением индивидуальности. Милль верно уловил эту опасность.

Из сказанного выше вовсе не вытекает, будто ни государство, ни общественное мнение в принципе неправомочны осуществлять легальное преследование, моральное принуждение. И то и другое оправданно, если с их помощью предупреждаются (пресекаются) действия индивида, наносящие вред окружающим его людям, обществу. Показательно в данной связи то, что Милль ни в коем случае не отождествляет индивидуальную свободу с самочинностью, вседозволенностью и прочими асоциальными вещами. Когда он говорит о свободе индивидов, то имеет в виду людей, уже приобщенных к цивилизации, окуль-

туренных, достигших некоторого заметного уровня гражданско-нравственного развития.

Свобода индивида, частного лица первична по отношению к политическим структурам и их функционированию. Это решающее, по Миллю, обстоятельство ставит государство в зависимость от воли и умения людей создавать и налаживать нормальное (согласно достигнутым стандартам европейской цивилизации) человеческое общежитие. Признание такой зависимости побуждает Милля пересмотреть раннелиберальную точку зрения на государство. Он отказывается видеть в нем учреждение, плохое по самой своей природе, от которого лишь претерпевает, страдает априори хорошее, неизменно добродетельное общество. «В конце концов, — заключает Милль, — государство всегда бывает не лучше и не хуже, чем индивиды, его составляющие». Государственность такова, каково общество в целом, и посему оно в первую очередь ответственно за его состояние. Главное условие существования достойного государства — самосовершенствование народа, высокие качества людей, членов того общества, для которого предназначается государство.

Милль полагает, что государство, гарантирующее все виды индивидуальных свобод и притом одинаково для всех своих членов, способно установить у себя и надлежащий порядок. В узком смысле слова он (порядок) означает повиновение. Милль подчеркивает: «Власть, которая не умеет заставить повиноваться своим приказанием, не управляет». Повиновение, послушание вообще является, на взгляд Милля, первым признаком всякой цивилизации. Ведя речь о повиновении властям, он говорит, в частности, о том, что люди обязаны не нарушать законные права и интересы других индивидов. Соблюдая общеобязательные правила, они должны также нести ту долю забот, «которая приходится на каждого, в целях защиты общества или его членов от вреда и обид». Свободная личность, по Миллю, есть вместе с тем личность законопослушная.

В более же широком смысле «порядок означает, что общественное спокойствие не нарушается никаким насилием частных лиц»; сюда же относится такая характеристика порядка: он «есть охранение существующих уже благ всякого рода». Ему не случайно уделяется столь большое внимание. Вызвано оно тем, что порядок в государстве выступает неизменным условием прогресса, т. е. постепенного совершенствования, улучшения человечества в умственном, нравственном и социальном отношениях.

Милль — приверженец и идеолог исторического прогресса. Однако он считает, что дело улучшения человечества не всегда бывает праведным. Оно может вступить в противоречие с духом свободы, если совершается насильственно, «вопреки желанию тех, кого это улучшение касается, и тогда дух свободы, сопротивляясь такому стремлению, может даже оказаться заодно с противниками улучшения». Индивидуальная свобода есть мощный, постоянный и самый надежный генератор всяких улучшений в обществе. Благодаря чему она имеет такое громадное значение для социального прогресса? Где истоки ее созидательной силы? Милль на подобном рода вопросы отвечает следующим образом: «Там, где существует свобода, там может быть столько же независимых центров улучшения, сколько индивидов». Исторический прогресс имеет место благодаря энергии, конструктивным усилиям свободного индивида, соединенным с энергией, конструктивными усилиями всех его сограждан, таких же свободных индивидов.

Если порядок, основанный на свободе, — неперемное условие прогресса, то залогом прочности и стабильности самого порядка является, по Миллю, хорошо устроенная и правильно функционирующая государственность. Ее наилучшей формой, идеальным типом он считает представительное правление, при котором «весь народ или по меньшей мере значительная его часть пользуется через посредство периодически избираемых депутатов высшей контролирующей властью... этой высшей властью народ должен обладать во всей ее полноте*. В силу обладания такой властью, базирующейся на праве всех людей участвовать в общем управлении, народ «должен руководить, когда ему это захочется, всеми мероприятиями правительства».

В рассуждениях о представительном правлении Милль проводит одну из главных своих политических идей — идею непосредственной причастности народа к устройству и деятельности государства, ответственности народа за состояние государственности. Представительное правление учреждается по выбору народа, predisposedного принять данную государственную форму. Это во-первых. Во-вторых, «народ должен иметь желание и способность выполнить все необходимое для ее поддержки». Наконец, в-третьих, «этот народ должен иметь желание и способность выполнять обязанности и функции, возлагаемые на него этой формой правления».

Целей у хорошо устроенной и правильно функционирующей государственности несколько: защита интересов личности и

собственности, содействие росту благосостояния людей, увеличение положительных социальных качеств в индивидуе. «Лучшим правительством для всякого народа будет то, которое сможет помочь народу идти вперед».

Есть еще один существенный отличительный признак хорошо организованного и правильно функционирующего государства — качество государственного механизма, совокупности соответствующих политических установлений. Достоинство такого механизма Милль связывает, в частности, с его устройством на основе принципа разделения властей. Автор «Представительного правления» — сторонник четкого разграничения их компетенции, особенно компетенции законодательной и исполнительной властей. Законодательная власть в лице парламента призвана заниматься, естественно, законотворчеством. Но не им одним. Ей надлежит осуществлять наблюдение и контроль над правительством, отстранять «от должности людей, составляющих правительство, если они злоупотребляют своими полномочиями или выполняют их противоположно ясно выраженному мнению нации». Кроме того, парламент обладает еще другой функцией — служить для нации местом выражения жалоб и различнейших мнений». Милль отмечает и негативные тенденции, свойственные деятельности парламента, вообще представительных собраний: в них «всегда сильно стремление все более и более вмешиваться в частности управления».

Однако задачи управления не их задачи. Они должны решаться администрацией. Так, «центральная административная власть должна — наблюдать за исполнением законов и, если законы не исполняются надлежащим образом — должна обращаться к суду для восстановления силы закона, или к избирателям для устранения от должности лица, не исполняющего законы как следует».

Миллевский либерализм стоит, таким образом, не только на страже индивидуальной свободы, прав личности, но и выступает за организацию самого государственного механизма на демократических и правовых началах. Отсюда понятно, что концепция правового государства является одним из необходимых органических воплощений либеральной политико-юридической мысли.

Для нее также характерна и традиционная постановка вопроса о направлениях и границах деятельности аппарата государственной власти, об объеме выполняемых им функций. Сама постановка подобного вопроса была исторически обусловлена.

Ее мотивировало стремление социальных сил, заинтересованных в утверждении буржуазного миропорядка, в сокрушении всевластия абсолютистско-монархических режимов, которые жестко регламентировали общественную жизнь, сковывали свободу индивида, частную инициативу, личный почин.

Проблема определения тех сфер человеческой деятельности, которые должны быть объектами государственного воздействия и на которые должна непосредственно распространяться власть государства, для Милля в числе приоритетных и актуальных. Анализ ее приводит Милля к ряду важных выводов. Он убеждается в том, что «правительственные функции — меняются, следуя различным состояниям общества: они обширнее у отсталого народа, чем у передового». Другой его вывод не менее значим как в теоретическом, так и в методологическом отношении: «общепризнанные функции государственной власти простираются далеко за пределы любых ограничительных барьеров, и функциям этим вряд ли можно найти некое единое обоснование и оправдание, помимо соображений практической целесообразности. Нельзя также отыскать какое-то единое правило для ограничения сферы вмешательства правительства, за исключением простого, но расплывчатого положения о том, что вмешательство это следует допускать при наличии особо веских соображений практической целесообразности».

Ясно понимая объективную необходимость общепризнанных функций государства, понимая реальную потребность страны иметь государство, способное действительно осуществлять такого рода функции, Милль вместе с тем порицает расширение правительственной деятельности как самоцель, осуждает стремление государственных чиновников «присвоить неограниченную власть и незаконно нарушать свободу частной жизни». Это, по мнению Милля, «усиливает правительственное влияние на индивидов, увеличивает число людей, возлагающих на правительство свои надежды и опасения, превращает деятельных и честолюбивых членов общества в простых слуг правительства».

Когда государство подменяет своей собственной чрезмерной деятельностью свободную индивидуальную (и коллективную) деятельность людей, активные усилия самого народа, тогда закономерно начинают удовлетворяться прежде всего интересы государственной бюрократии, а не управляемых, не народа. Однако еще большее зло заключается в том, что в результате такой подмены народ поражается болезнью социальной пассивности, его охватывают настроения иждивенчества. В нем убива-

ется дух свободы, парализуется сознание личного достоинства, чувство ответственности за происходящее вокруг. При подобном обороте дела общество в гражданско-нравственном плане неизбежно деградирует. За этим наступает и деградация государственности. Либерал Милль был решительно против такой перспективы.

§ 3. Французский либерализм

Падение Наполеона и его режима, возвращение на трон династии Бурбонов не остановило той классовой борьбы, которая развернулась во Франции с 1789 г. за утверждение в стране новых, капиталистических отношений. Дворянская аристократия продолжала отстаивать феодальные начала, хотя была вынуждена пойти на установление конституционной монархии, на признание основных экономических и политико-юридических завоеваний революции. Промышленная и торговая буржуазия упорно боролась против реставрации старых порядков, сословных привилегий, настойчиво защищала свободу индивида и равенство всех перед законом. Антифеодальную идеологию французской буржуазии в первой половине XIX в. выражали многие талантливые политические мыслители. Среди них своей значительностью явно выделяются Б. Констан и А. Токвиль.

Большую часть работ по вопросам политики, власти, государства Бенжамен Констан (1767—1830), которого исследователи считают даже духовным отцом либерализма на европейском континенте, написал в период между 1810—1820 гг. Затем он их собрал и свел в «Курс конституционной политики», излагавший в удобной систематической форме либеральное учение о государстве. Правда, увидел свет этот «Курс» — уже после смерти самого автора.

Стержень политико-теоретических конструкций Констан — проблема индивидуальной свободы. Для европейца Нового времени (чьё сторонником Констан) эта свобода есть нечто иное, нежели свобода, которой обладали люди в античном мире. У древних греков и римлян она заключалась в возможности коллективного осуществления гражданами верховной власти, в возможности каждого гражданина непосредственно участвовать в делах государства. Вместе с тем свобода, которая бытовала в эпоху античности, совмещалась с почти полным подчинением индивида публичной власти и оставляла весьма небольшое пространство для проявлений индивидуальной независимости.

Свобода же современного европейца (и только она приемлема для Константа) — личная независимость, самостоятельность, безопасность, право влиять на управление государством. Прямое постоянное участие каждого индивида в отправлении функций государства не входит в ряд строго обязательных элементов данного типа свободы.

Материальная и духовная автономия человека, его надежная защищенность законом (в особенности — правовая защищенность частной собственности) стоят у Константа на первом месте и тогда, когда он рассматривает проблему индивидуальной свободы в практически-политическом плане. С его точки зрения, этим ценностям должны быть подчинены цели и устройства государства. Естественным ему кажется такой порядок организации политической жизни, при котором институты государства образуют пирамиду, вырастающую на фундаменте индивидуальной свободы, неотчуждаемых прав личности, а сама государственность в качестве политического целого венчает собой систему сложившихся в стране различных коллективов (союзов) людей.

Констант уверен: люди, будучи свободными, в состоянии самостоятельно и разумно реализовать себя в жизни. Они способны за счет своих индивидуальных усилий и без воздействия какой-либо надличностной силы обеспечить себе достойное существование. Руководствуясь этими представлениями, Констант серьезно корректирует руссоистский тезис о необходимости всемогущества народного суверенитета. Его границы должны кончатся там, где начинается «независимость частного лица и собственная жизнь» (индивида. — Л. М.). Наличие подобных рамок превращает сдерживание власти и контроль над ней в краеугольные принципы гюлитико-институционального устройства общества.

Однако Констант отнюдь не принадлежит к тем либералам, которые хотят, чтобы государство вообще было слабым, чтобы его оказывалось как можно меньше. Он настаивает на ином: на жестком определении конкретной меры социальной полезности институтов власти, на точном установлении пределов их компетенции. Эти же самые процедуры, по сути дела, очерчивают как нужный обществу объем государственной власти, так и необходимое количество (и качество) требуемых государству прав. Недопустимо ослаблять силу того государства, которое действует сообразно указанным прерогативам; «Не нужно, чтобы правительство выходило из своей сферы, но власть его в своей

области должна быть неограниченной». Политическим идеалом Констана никогда не было государство пассивное и маломощное.

Современное государство должно быть по форме, как полагал Констан, конституционной монархией. Предпочтение конституционно-монархическому устройству отдается не случайно. В лице конституционного монарха политическое сообщество обретает, согласно Констану, «нейтральную власть». Она — вне трех «классических» властей (законодательной, исполнительной, судебной), независима от них и потому способна (и обязана) обеспечивать их единство, кооперацию, нормальную деятельность. «Король вполне заинтересован в том, чтобы ни одна власть не ниспровергала другой, а напротив, чтобы они взаимно поддерживали друг друга и действовали в согласии и гармонии». Идея королевской власти как власти нейтральной, регулятивной и арбитражной — попытка вписать соответствующим образом модернизированный институт монархии в устройство правовой государственности.

Наряду с институтами государственной власти, контролируемые обществом, и общественным мнением, опирающимся на свободу печати, гарантом индивидуальной свободы должно также выступать право. Это — неколебимая позиция Констана. Право противостоит произволу во всех его ипостасях. Правовые формы суть «ангелы-хранители человеческого общества», «единственно возможная основа отношений между людьми». Фундаментальное значение права как способа бытия социальности превращает соблюдение права в центральную задачу деятельности политических институтов.

Обеспечить индивидуальную свободу всеми правомерными средствами для ее полнокровного осуществления и прочной защиты стремился и знаменитый соотечественник Констана, его младший современник Алексис де Токвиль (1805—1859). Политическая концепция Токвиля сложилась в изрядной степени под влиянием идей Констана, взглядов еще одного видного французского либерала — Пьера Руайе-Коллара. Немалую роль в ее формировании сыграл выдающийся историк Франсуа Гизо, лекции которого Токвиль слушал в молодые годы. Две яркие работы Токвиля «О демократии в Америке» и «Старый режим и революция» создали ему авторитетное имя в науке о политике и государстве.

Предмет его наибольшего интереса составили теоретические и практические аспекты демократии, в которой он усматривал самое знаменательное явление эпохи. Демократия трактуется

им широко. Она для него олицетворяет такой общественный строй, который противоположен феодальному и не знает границ (сословных или предписываемых обычаями) между высшими и низшими классами общества. Но это также политическая форма, воплощающая данный общественный строй. Сердцевина демократии — принцип равенства, неумолимо торжествующий в истории. «Постепенное установление равенства есть предначертанная свыше неизбежность. Этот процесс отмечен следующими основными признаками: он носит всемирный, долговременный характер и с каждым днем все менее и менее зависит от воли людей... Благоразумно ли считать, что столь далеко зашедший социальный процесс может быть приостановлен усилиями одного поколения? Неужели кто-то полагает, что, уничтожив феодальную систему и победив королей, демократия отступит перед буржуазией и богачами? Остановится ли она теперь, когда она стала столь могучей, а ее противники столь слабы?»

Если перспективы демократии и равенства (понимаемого как равенство общественного положения разных индивидов, одинаковость их стартовых возможностей в сферах экономической, социальной, политической жизнедеятельности) у Токвиля никаких особых забот не вызывали, то судьбы индивидуальной свободы в условиях демократии очень волновали его. Он считал, что торжество равенства как такового не есть стопроцентная гарантия воцарения свободы. Другими словами, всеобщее равенство, взятое само по себе, автоматически не приводит к установлению такого политического строя, который твердо оберегает автономию индивида, исключает произвол и небрежение правом со стороны властей.

Свобода и равенство, по Токвилю, явления разнопорядковые. Отношения между ними неоднозначные. И отношение людей к ним тоже различное. Во все времена, утверждает Токвиль, люди предпочитают равенство свободе. Оно дается людям легче, воспринимается подавляющим большинством с приязнью, переживается с удовольствием. «Равенство ежедневно наделяет человека массой мелких радостей. Привлекательность равенства ощущается постоянно и действует на всякого; его чарам поддаются самые благородные сердца, и души самые низменные с восторгом предаются его наслаждениям. Таким образом, страсть, возбуждаемая равенством, одновременно является и сильной, и всеобщей». Радости, доставляемые равенством, не требуют ни жертв, ни специальных усилий. Чтобы удовлетвориться ими, надо просто жить.

Иное дело — свобода (в частности, свобода политическая). Существование в условиях свободы требует от человека напряжения, больших усилий, связанных с необходимостью быть самостоятельным, делать всякий раз собственный выбор, отвечать за свои действия и их последствия. Пользование свободой, если угодно, определенный крест; ее преимущества, достоинства не дают себя знать, как правило, мгновенно. Высокое удовлетворение, которое приносит она, испытывает не столь широкий круг людей, какой охватывает сторонников равенства. Поэтому демократические народы с большим пылом и постоянством любят равенство, нежели свободу. Помимо всего прочего это оттого, что «нет ничего труднее, чем учиться жить свободным».

Для Токвиля очевидна величайшая социальная ценность свободы. В конечном итоге лишь благодаря ей индивид получает возможность реализовать себя в жизни, она позволяет обществу устойчиво процветать и прогрессировать. «С течением времени свобода умеющим сохранить ее всегда дает довольство, благосостояние, а часто и богатство». Однако Токвиль предупреждает читателя: нельзя предаваться вульгарно-утилитаристским иллюзиям и ожидать от свободы каких-то чудес, уподоблять ее некоему рогу изобилия, способному в одночасье обеспечить всех и каждого массой материальных и прочих благ. «Кто ищет в свободе чего-либо другого, а не ее самой, тот создан для рабства».

То, что демократические народы испытывают в принципе естественное стремление к свободе, ищут ее, болезненно переживают утрату последней, было ясно Токвилю. Как было не менее ясно ему и то, что страсть к равенству в них еще сильнее, острее: «они жаждут равенств в свободе, и, если она им не доступна, они хотят равенства хотя бы в рабстве. Они вынесут бедность, порабощение, разгул варварства, но не потерю аристократии». Аристократия тут — синоним неравенства. С такой неистребимой тягой «демократических народов» к равенству любой политик обязан беспрекословно считаться как с объективным фактом независимо от того, нравится она ему или нет.

Сам Токвиль убежден в следующем: современная демократия возможна лишь при тесном союзе равенства и свободы. Любовь к равенству, доведенная до крайности, подавляет свободу, вызывает к жизни деспотию. Деспотическое правление, в свою очередь, обесмысливает равенство. Но и вне равенства как фундаментального принципа демократического общежития свобода недолговечна и шансов сохраниться у нее нет. Проблема, по Токвилю, состоит в том, чтобы, с одной стороны, избавляться от

всего, мешающего установлению разумного баланса равенства и свободы, приемлемого для современной демократии. С другой — развивать политико-юридические институты, которые обеспечивают создание и поддержание такого баланса.

В размышлениях над этой нелегкой проблемой Токвиль опирается прежде всего на исторический опыт своей страны (Франции) и Соединенных Штатов Америки. Выясняется, что одна из самых серьезных помех свободе и, соответственно, демократии в целом — чрезмерная централизация государственной власти. На родине Токвиля такая централизация произошла. Она произошла еще задолго до революционных потрясений, и ее результатом стало то, что французы оказались под жесткой всеохватывающей опекой государственной администрации. Токвиль резко критикует идеологов, которые оправдывали такую удушающую свободу индивидов опеку. Эти идеологи полагали, будто государственный аппарат вправе поступать так, как ему заблагорассудится. Нормальным они считали такое положение, при котором государство «не только подчиняет людей преобразованиям, но совершенно переделывает их».

Если сверхцентрализация власти, отвергаемая Токвилем, сводит на нет свободу, то целый ряд политико-юридических установлений демократического профиля, напротив, «работает» в пользу свободы индивида и общества, укрепляет ее. К числу подобного рода установлений Токвиль относит: разделение властей, местное (общинное) самоуправление, в котором он усматривает истоки народного суверенитета. Кстати, Токвиль отнюдь не думает, что этот суверенитет беспределен, верховенство народа тоже имеет свои границы. Там, где их преступают, возникает тирания, тирания большинства, ничуть не лучшая тирании властителя-самодержца.

В ряд упомянутых выше демократических институтов Токвиль помещает также свободу печати, религиозную свободу, суд присяжных, независимость судей и т. п. Интересная деталь: Токвиля весьма мало занимает вопрос, каким надлежит быть конкретно политическому устройству демократического общества — монархическим или республиканским. Важно, по его мнению, лишь то, чтобы в этом обществе утвердилась представительная форма правления.

Токвиль тонко исследует и тщательно описывает особенности политической культуры граждан формировавшегося западного демократического общества. Его беспокойство вызывали такие проявления этой культуры, которые приглушали дух свободы,

ослабляли демократически-правовой режим. Он, в частности, порицает индивидуализм, усилившийся по мере выравнивания условий существования людей. Самоизоляция индивидов, их замыкание в узких рамках личной жизни, отключение от участия в общественных делах—чрезвычайно опасная тенденция. Это—зловещее социальное заболевание эпохи демократии. Индивидуализм объективно на руку тем, кто предпочитает деспотические порядки и тяготеет к свободой. Противоядие пагубной разобщенности граждан Токвиль видит в предоставлении им как можно больших реальных возможностей «жить своей собственной политической жизнью с тем, чтобы граждане получили неограниченное количество стимулов действовать сообща». Гражданственность способна преодолеть индивидуализм, сохранить и упрочить свободу.

Ни равенство, ни свобода, взятые порознь, не являются самодостаточными условиями подлинно человеческого бытия. Только будучи вместе, в единстве, они обретают такое качество. Токвиль — выдающийся теоретик демократии и одновременно последовательный либерал — глубоко постиг ту истину, что либерализм должен пойти навстречу демократии. Этим в эпоху выхода масс на общественно-политическую сцену, в эпоху культа равенства спасется высшая либеральная ценность — свобода.

§ 4. Немецкий либерализм

Либеральное движение на немецкой земле началось в первые десятилетия XIX в. В преддверии революции 1848—1849 гг. в Германии оно достигло значительной высоты. Как с точки зрения масштабов и организованности, так и с точки зрения идейно-теоретической зрелости. Ранний немецкий либерализм — тот, который зародился и утверждался в дореволюционный период, — был по преимуществу «конституционным движением». В его рамках разрабатывались и предлагались различные модели желательных для германских государств политико-юридических порядков. Такие модели, призванные модернизировать, осовременить эти государства, содержали разные комбинации уже заявивших о себе тогда в Западной Европе либеральных принципов и норм. Подобно английским и французским либералам, их немецкие единомышленники искали социальную опору в буржуазных средних слоях. Но в немалой степени рассчитывали они и на здравый смысл монархов,

которые были бы способны внять велениям времени и стать не выразителями партикулярных интересов, а радетелями общего блага.

Немецкий либерализм первой половины XIX в. представляют Фридрих Дальман, Роберт фон Мольте, Карл Роттек и Карл Велькер, Юлиус Фрёбель и другие. Их взгляды и деятельность ощутимо влияли на политический и духовный климат Германии той поры. Общеευропейскую известность приобрели же в первую очередь пронизанные либеральными идеями труды Вильгельма фон Гумбольдта и Лоренца Штейна. В дальнейшем речь пойдет о политико-правовых воззрениях этих двух ученых.

Вильгельм фон Гумбольдт (1767—1835) наряду с И. Кантом, творчество которого оказало на него сильное воздействие, стоит у истоков немецкого либерализма. Главное политическое сочинение Гумбольдта «Опыт установления границ деятельности государства», написанное еще в 1792 г., было опубликовано лишь в 1851 г. Общая позиция, с которой Гумбольдт подходит к государству, — позиция гуманистического индивидуализма. Не столько собственно государство занимает его, сколько человек в соотношении с государством. Основная задача, решаемая в «Опыте», состоит в том, чтобы «найти наиболее благоприятное для человека положение в государстве». Таковым, по мнению ученого, может быть включенность всесторонне развитой индивидуальности, самобытнейшего «я» человека в разнообразные и притом тесные связи между людьми.

Гумбольдт придерживается начатой социальной наукой XVIII в. линии на дифференциацию общества («гражданского общества») и государства. Границами этой дифференциации у него выступают различия между: 1) системой национальных учреждений (организаций, союзов, всяких других объединений, формируемых снизу, самими индивидами) и государственными институтами и службами; 2) «естественным и общим правом» и правом позитивным, создаваемым непосредственно государством; 3) «человеком» и «гражданином».

Проводя границу, разделяющую общество и государство, Гумбольдт не считает их равноценными величинами. С его точки зрения, общество принципиально значимее государства, а человек есть нечто гораздо большее, чем гражданин — член политического («государственного») союза. По той же причине «естественное и общее право» должно быть единственной основой для права позитивного, руководящим началом при разработке и принятии государственных законов.

Цель существования государства как такового — служение обществу: «истинным объемом деятельности государства будет все то, что оно в состоянии сделать для блага общества». Но за абстракцией «общество» Гумбольдт стремится видеть каждого отдельного составляющего общества индивида. Отсюда тезис: «государственный строй не есть самоцель, он лишь средство для развития человека».

Государство, которое правильно реализует предначертанную ему роль, в своей деятельности не должно преследовать ничего иного, кроме обеспечения внутренней и внешней безопасности граждан. Гумбольдт — твердый приверженец типичной для европейского раннебуржуазного либерализма концепции «минимального государства». Он совершенно непримирим к идее и факту государственного попечения о положительном благе граждан, т. е. об их хозяйственном преуспевании и общественной карьере, об их нравственности, физическом здоровье, образе жизни, личном счастье и т. д.

Диапазон активности функций государства должен быть, по Гумбольдту, резко сужен. И вот по какой причине. Соединение людей в один социальный союз порождает бесконечное разнообразие человеческих сил и деятельностей. В такой обстановке развиваются богатые натуры, полнокровные характеры; в ней формируется человек, обладающий внутренним достоинством и свободой, которая этому достоинству приличествует. Государство же воплощает в себе верховную власть, исконно и по определению не терпящую уникальное, неоднородное, всякие противоречия и конфликты. Потому оно плохо переносит свойственную социальному союзу, обществу громадную пестроту великого множества индивидуальностей, интересов, волей, мнений, поступков.

Посредством государства верховная власть хочет подогнать под один ранжир, унифицировать сознание и поведение людей, всевозможные жизнепроявления нации, общества. Согласно Гумбольдту, государственное вмешательство фактически нацелено и «работает» на понижение того уровня многообразия, которым отличается бытие общества. «Дух правительства — как бы ни был мудр и благотворен этот дух, приводит к *однообразию* и навязывает нации чуждый ей образ действий».

Особенно серьезной опасностью для индивида и нации государство становится тогда, когда начинает брать на себя патерналистскую миссию, по-отечески опекать людей. Гумбольдт

уверен, что воспитываемый таким образом в гражданах расчет на заботу о них государя (правительства, чиновников) расслабляет волю и энергию индивидов, отучает их самостоятельно решать возникающие в жизни проблемы, собственными усилиями преодолевать трудности.

Постоянное ожидание помощи со стороны государства, отмечает Гумбольдт, в итоге оборачивается бездеятельностью человека, приводящей к нищете. Страдает также нравственность индивида: кем часто и интенсивно руководят, тот легко доходит до того, что как бы жертвует остатком своей самостоятельности и впадает в апатию. Осызаемый урон терпит дух гражданственности. «Если каждый надеется на заботливую помощь государства по отношению к самому себе, то он, конечно, еще охотнее предоставляет ему заботу о судьбе своих сограждан. Это обстоятельство подрывает сочувствие к ближним и делает людей менее готовыми к оказанию взаимной помощи. По крайней мере, общественная помощь всего эффективнее будет там, где у человека сильнее сознание, что все зависит от него».

По представлению Гумбольдта, чем значительнее и шире диапазон действия государственной власти, тем меньшей свободой располагают индивиды, их объединения. Суть усилий государства и его слуг он усматривает в создании препятствий возвышению нации, вызреванию ее к свободе, хотя именно это есть самое важное в судьбах человечества. Гумбольдт констатирует, что властолюбивые слуги государства и в теории, и на практике попирают принцип: «ничто так не способствует достижению зрелости для свободы, как сама свобода». Даже для обеспечения безопасности людей (первой гарантии их свободы) не могут быть необходимы меры, которые нарушают свободу, а с нею, естественно, и саму безопасность, ибо последняя при свертывании свободы делается очевидным нонсенсом.

В пылу отвержения теории и практики абсолютистского государства, патерналистской публичной власти, тотальной регламентации жизни членов общества Гумбольдт подчас допускает явные перехлесты. Так, например, он полагает, будто государственные законы, независимо от их конкретного содержания, безнравственны и социально порочны, ибо направляют поведение людей и к тому же снабжены принудительной санкцией. «Государство, в котором граждане были бы вынуждаемы или побуждаемы следовать хотя бы самым лучшим законам, могло бы быть спокойным, миролюбивым и богатым государством; но оно представлялось бы мне толпою откормленных рабов,

а не союзом свободных людей, действующих в границах права». Но свободными люди бывают как раз благодаря правовым законам. Политическая мудрость не в том, чтобы отринуть законы вообще, а в том, чтобы добиться их соответствия праву, наполнить их правовым смыслом.

Результат гумбольдтовских наблюдений над государством таков: поскольку государственное устройство всегда связано с ограничением свободы, на него нельзя смотреть иначе, как на «зло, пусть и необходимое». Вывод предельно острый, но отнюдь не единственный для общественно-политической мысли XVIII—XIX столетий. Еще в канун принятия Декларации независимости Соединенных Штатов Америки Томас Пейн писал в памфлете «Здравый смысл» (январь 1776г.): «Общество в любом своем состоянии есть благо, правительство же и самое лучшее есть лишь необходимое зло, а в худшем случае — зло нетерпимое». Подобного рода полемика против государства открывает шлюзы стихии социального хаоса и беспорядка.

К чести Гумбольдта, его позиция, как она дана в «Опыте», все же учитывает полезность и нужность (при известных обстоятельствах) некоторых социально-охранительных функций, выполняемых политико-юридическими институтами, граждане призываются к уважению законных прав самого государства и т. д. Понимание и признание определенной необходимости государства выгодно отличает либерализм Гумбольдта от многих анархистских учений, от политического нигилизма разного толка. В этом плане идеи немецкого мыслителя не утратили своей актуальности.

Лоренцу Штейну (1815—1890) принадлежит ряд фундаментальных исследований об обществе, государстве, праве, управлении. Для нас интересны прежде всего такие труды Штейна, как «История социального движения во Франции с 1789 г. до наших дней» (первая книга этого трехтомного издания — «Понятие общества»), «Учение об управлении», «Настоящее и будущее науки о государстве и праве Германии».

Либерализм Штейна ярко выразился в том, что во главу угла своей социально-политической доктрины он поставил вопрос об индивидуе, его правах, его собственности. Главный побудительный мотив, движущий индивидом, усматривается Штейном в стремлении к самореализации, суть которой — добывание, переработка, изготовление и приумножение благ. Всякое благо, произведенное личностью, принадлежит ей, отождествляется с нею и потому становится столь же неприкосновенным, как она

сама. Эта неприкосновенность блага и есть право. Соединенное через право с личностью в одно неприкосновенное целое благо является собственностью.

Самореализовываться, заниматься производственной деятельностью в одиночку, будучи изолированным от других людей, человек не может. Он сплошь зависит от них и вследствие этого вынужден жить с себе подобными, должен взаимодействовать, сотрудничать с ними. Так возникает у Штейна проблема человеческой общности, общества. Он рисует общество определенным порядком социального общения, в пределах которого вечно решается свойственное бытию человека фундаментальное противоречие: с одной стороны, неодолимое стремление к полному господству над внешним миром (над материальными и духовными благами), с другой — очень скромные возможности отдельного конкретного индивида как ограниченного в своих потенциях существа.

Исходным пунктом устройства всякого общества служит, по Штейну, разделение имущества. Владельцы последнего, собственники и люди труда, всегда связаны особым образом друг с другом. Законом общественной жизни является «по сути своей постоянный и неизменный порядок зависимости тех, кто не владеет, от тех, кто владеет». Существование этих двух классов нельзя устранить, преодолеть. Невозможно общество без господствующего класса и класса, над которым он господствует.

Взгляды Штейна на общество и государство и их соотношение находятся под заметным влиянием соответствующих идей Гегеля.

В концепции Штейна общество предстает как некое самостоятельное и по-своему персонифицированное социальное образование. От простого аморфного множества индивидов его отличает наличие такого интегрирующего фактора, как постоянная всесторонняя зависимость людей друг от друга. Особенность общества составляет также то, что каждый в нем руководствуется лишь собственной волей. В силу указанных обстоятельств в обществе, по мнению Штейна, отсутствует почва для свободы. Отсюда его категорическое заключение: принцип, на котором зиждется общество, — несвобода.

Высшей формой общества является государство, которое вместе с тем имеет иную организацию и совсем другие цели, нежели общество. В нем устанавливается органическое единство самых разных индивидуальных волей и действий людей, образующих общество. Государство, считает Штейн, есть пер-

сонифицированный организм всеобщей воли и потому должно служить только всеобщему. Благодаря такой организации и такому своему предназначению именно государство обеспечивает свободу. Свобода — тот принцип, на котором зиждется государство.

Общество и государство (поскольку они базируются на диаметрально противоположных принципах) противостоят друг другу и постоянно друг на друга воздействуют. Причем общество стремится сконструировать государство по своему образу и подобию, а государство — создать собственный и удобный ему общественный строй. Такой, в котором взяты под контроль спонтанные, необузданные элементы общества и между общественными классами поддерживается равновесие. Возвышаясь над обществом, государство должно оставаться его повелителем и наставником.

Свою главную роль оно сможет выполнить, по убеждению Штейна, тогда, когда исполнительная власть в государстве будет верно и надежно служить власти законодательной. В этой субординации — гарантия превращения просто государства в государство правовое и залог сохранения им данного качества. Штейн — сторонник правового государства, в котором «право управления опирается на конституцию и имеются правовые разграничения между законом и распоряжениями». Оптимальную форму правового государства Штейн видит в конституционной монархии.

В такой конституционной монархии, в которой исполнительная власть верой и правдой служит власти законодательной, центральной фигурой подобает быть монарху, поскольку он сможет не допустить преобладания в обществе партикулярных интересов. Лишь монарх, согласно Штейну, в состоянии обеспечить доминирование в обществе общих для всех людей интересов. Вместе со своими чиновниками монарх должен «самостоятельно выступать против воли и естественных тенденций господствующих классов за возвышение низшего, прежде социально и политически подчиненного класса». Конституционной монархии надлежит также стать государством, проводящим социальные реформы. От этих реформ Штейн ожидает постоянного прогресса в деле подъема образования и статуса низших слоев населения, достижения более высокого уровня производительности их труда, более высокого уровня потребления, более высоких жизненных возможностей.

Идеи Штейна относительно проведения государством социальных реформ в пользу трудящихся с целью улучшения их материального и культурного положения, вызвали негативную реакцию со стороны приверженцев революционного пути удовлетворения интересов пролетарских масс

§ 5. Политико-правовые воззрения идеологов социализма

В первые десятилетия XIX в., когда либералы стремились укрепить, усовершенствовать и воспеть буржуазные порядки (строй капиталистической частной собственности, свободу предпринимательства, конкуренцию и т. п.), в Западной Европе выступили мыслители, подвергшие эти порядки нелицеприятной критике и разработавшие проекты общества, которое (по их мнению) сумеет избавиться от эксплуатации и угнетения, обеспечить каждому индивиду достойное существование. Речь идет тут прежде всего о системах взглядов А. Сен-Симона, Ш. Фурье и Р. Оуэна.

Для понимания социального и теоретического смысла названных систем взглядов надо учитывать, что таковые возникли в начальный период борьбы между пролетариатом и буржуазией, на том этапе, когда конфликт данных противостоявших тогда друг другу классов еще не достиг достаточно высокого уровня зрелости. Это (плюс собственное положение в жизни) породило у А. Сен-Симона, Ш. Фурье и Р. Оуэна иллюзию, будто они стоят над антагонизмом буржуазии и пролетариата и благотельствуют своими проектами сразу все общество в целом.

А. Сен-Симон, Ш. Фурье, Р. Оуэн отвергали любое серьезное политическое и в особенности всякое революционное действие. В написанных ими произведениях сравнительно мало внимания уделено политике, государству и праву. Решающий же факт состоит в том, что эти произведения отличает недооценка значения государственных и правовых институтов. Тем не менее анализ характеризующих сейчас систем взглядов крайне нужен. Он позволяет полнее раскрыть специфику очень важных явлений духовной жизни Европы XIX в., оказавших огромное воздействие на последующие судьбы общественной и политико-правовой мысли.

Воззрения Анри де Сен-Симона (1760—1825) на государство и право преимущественно определялись его концепцией исторического прогресса. Он считал, что человеческое общество закономерно развивается по восходящей линии. Двигаясь от

одной стадии к другой, оно стремится вперед, к своему «золотому веку». Стадию теологическую, охватывавшую времена античности и феодализма, сменяет метафизическая стадия (по А. Сен-Симону, период буржуазного миропорядка). Вслед за ней начнется стадия позитивная; установится такой общественный строй, который сделает «жизнь людей, составляющих большинство общества, наиболее счастливой, предоставляя им максимум средств и возможностей для удовлетворения их важнейших потребностей». Если на первой стадии господство в обществе принадлежало священникам и феодалам, на второй — юристам и метафизикам, то на третьей оно должно перейти к ученым и промышленникам. -

Однако исторический прогресс не есть, с точки зрения А. Сен-Симона, плавный, монотонно протекающий процесс. Органические эпохи спокойного развития перемежаются бурными критическими эпохами, которые сопровождаются нарушением прежнего равновесия общественных групп и резким обострением борьбы противоположных социальных сил. Подчас А. Сен-Симон высказывал интересные мысли о природе этой борьбы и ее истоках. Так, например, еще в 1802 г. он заявил, что французская революция XVIII в. была классовой борьбой между дворянством, буржуазией и неимущими классами, вызванной переменами в экономике, изменением господствующей формы собственности. Говорил А. Сен-Симон и о том, что «закон, устанавливающий власть и форму правления, не имеет такого значения и такого влияния на благосостояние наций, как закон, устанавливающий собственность и регулирующий пользование ею». Но в общем и целом у А. Сен-Симона демиургом истории всегда оставалась идея. Прогресс знаний и нравственности неизменно трактовался им в качестве решающего двигателя общественного развития.

Этот же фактор создает предпосылки наступления позитивной стадии, на которой человечество сумеет организовать общество, «наиболее выгодное наибольшей массе». Радикальное преобразование старого строя А. Сен-Симон предлагал начинать с частичных реформ: устранения наследственной знати, выкупа земель у владельцев, не занимающихся сельским хозяйством, облегчения положения крестьян и т. п. После такой постепенной проведённой работы можно будет взяться за капитальную переделку политического строя, т. е. отстранить от власти непроизводительные классы (феодалов и «посредствующий класс»):

юристов, военных, землевладельцев-рантье) и передать руководство политикой в руки самых талантливых «индустриалов», представителей «промышленного класса».

Говоря о необходимости передачи управления государством, экономикой высокоталантливым лицам из числа «индустриалов», А. Сен-Симон разумел под ними «наиболее видных промышленников», а вовсе не «людей из народа». Что касается непосредственно народа, то ему, согласно убеждению А. Сен-Симона, незачем вмешиваться в дело реорганизации общества: «Задача будет разрешена в его интересах, но сам он остается в стороне, пребывая пассивным».

Введение на позитивной стадии истории системы индустриализма не потребует разрушения традиционных государственно-правовых форм. Останется институт монарха, сохранятся правительство (министерства) и представительные учреждения. Но вся полнота светской власти реально сконцентрируется во вновь созданном парламенте — Совете промышленников.

По А. Сен-Симону, частнособственнические отношения вполне совместимы с системой индустриализма. Она отнюдь не посягнет на индивидуальные капиталы заводчиков, торговцев, банкиров, не уничтожит прежней структуры «промышленного класса». Однако индустриализм превзойдет существующий буржуазный строй. Превзойдет он его тем, что превратит страну в единую, централизованно управляемую промышленную ассоциацию. Эта ассоциация будет жить в соответствии с разумно составленным планом комбинированной производственной деятельности, выполняемой всем обществом.

Конечно, приведенная позиция А. Сен-Симона объективно отвечала определенным интересам промышленной буржуазии. Но она отвечала им постольку, поскольку эти интересы тогда еще совпадали с потребностями всемерного развития производительных сил общества. Такое развитие, сулившее громадный рост общественного богатства, казалось А. Сен-Симону главным путем освобождения трудящихся от негативных последствий прогресса капитализма. Апологетом экономических интересов лишь класса предпринимателей А. Сен-Симон никогда не выступал.

Планомерная координация усилий индивидов, различных социальных групп, жесткие централизация и дисциплина дадут возможность с максимальной эффективностью употребить обязательный для всех труд на благо нации, оградят общество от

беспольных трат энергии и материальных средств. Те же самые факторы сделают излишними в качестве целей общественной организации обеспечение свободы, гарантирование личных прав, поддержание справедливого порядка и т. п. Поэтому при системе индустриализма, как полагал А. Сен-Симон, отпадет необходимость в обременительных обществу политических институтах разного рода со всеми их многочисленными учреждениями и должностями.

Эта система до предела ограничит политическое властвование в собственном смысле слова и сведет политику, деятельность центральных органов по преимуществу лишь к простому администрированию: управлению вещами и производственными процессами. Она доставит «людям наибольшую меру общей и индивидуальной свободы». Весьма вероятно, что идея А. Сен-Симона о предстоящем в позитивной стадии истории переходе от управления людьми к управлению вещами была навеяна ему рассуждениями Ж.-Ж. Руссо (в его статье «Политическая экономия») о связи между общим или политическим управлением, с одной стороны, и экономическим управлением («управлением имуществом») — с другой.

Если Сен-Симон признавал важность вопросов, связанных с публичной властью, и считался с необходимостью их определенного решения для установления и торжества новых принципов человеческого общежития, то иным было отношение к этим же вопросам другого крупного французского социалиста — **Шарля Фурье** (1772—1837). Они его мало интересовали. Политика и политическая деятельность представлялись ему бесполезным занятием.

Ш. Фурье гордился тем, что обнаружил аналогию четырех движений (материального, органического, животного и социального) и выявил их основу — «всеобщий закон тяготения и притяжения». В обществе этот универсальный закон действует через игру многообразных людских страстей. Они заложены в человека богом с целью обеспечить людям свободное их удовлетворение. Вскрыть, описать и классифицировать страсти — значит наметить единственный путь радикального исправления общества, найти наиболее верное средство, способное обеспечить введение нового социального порядка.

Его приход, согласно Ш. Фурье, уже не за горами. Само поступательное движение истории подводит к нему. Первая из ее четырех фаз (своего рода детство человечества) близится к концу. Она завершается периодом цивилизации, которая несет

с собой возможности гармонического и вполне счастливого существования людей. Подготовив необходимые предпосылки (материальные, социально-культурные, духовные) для наступления такой жизни, цивилизация, однако, в начале XIX в. двинулась вспять. Прежние достижения, сослужившие пользу человечеству, стали приносить ему вред. Завоеванная свобода оборачивается, в частности, торговой анархией, а последняя, в свою очередь, толкает к монополии торговых компаний. Свергнутая тирания феодалов-дворян уступает место тирании союзов крупных собственников-капиталистов. Каждый индивид оказывается в состоянии войны с коллективом. При строе цивилизации бедность рождается из самого изобилия и т. д. и т. п.

Резкой, едкой критике подверг Ш. Фурье политико-юридическую систему буржуазного общества. Современное ему государство осуждается за то, что оно всегда на стороне богатых и рьяно защищает их господствующее положение в обществе. Те, кто держит в своих руках бразды правления, вооружают небольшое число бедных рабов (т. е. рабски угнетаемых трудящихся) и с их помощью принуждают к повиновению массы безоружных бедняков. Бедный класс, совершенно отгесненней от власти, лишен политической и социальной свободы. Государство, столь сурово и предвзято относящееся к бедным, покорно идет на поводу интересов привилегированного меньшинства — людей, обладающих богатством. Характернейшим признаком цивилизации является «тирания индивидуальной собственности над массой» (так Ш. Фурье именовал всевластие буржуазной частной собственности).

Провозглашенные в декларациях и законах различные права и свободы в условиях господства частнособственнических отношений остаются, по мнению Ш. Фурье, для подавляющего большинства индивидов лишь написанными на бумаге пышными фразами. Он считает (и это делает честь его проницательности), что общество должно в первую очередь официально признать и реально обеспечить «право на труд, которое воистину неосуществимо при цивилизации, но без которого ничего не стоят все остальные права».

Оценивая строй цивилизации (особенно в последней ее стадии) как ненормальный, Ш. Фурье попытался на свой лад определить надежный способ избавления от него. Политические средства и методы, которые были опробованы в период французской революции конца XVIII в., он решительно отверг. Мотив — данная революция не смогла провести коренное преобра-

зование общества в интересах трудящихся масс. Ни народный суверенитет, ни всеобщее избирательное право, ни республиканские учреждения и т. п. не изменят жалкого положения народа. Оно круто изменится, если только основу общества составят ассоциации — производственно-потребительские товарищества, в которые будут входить члены различных социальных групп (собственники и пролетарии, люди свободных профессий, рабочие и земледельцы и т. д.). Ячейкой ассоциативного строя — этого «нового хозяйственного и социетарного мира» — станет фаланга. Сеть фаланг (коллективов примерно в 1600 человек каждый), принципиально одинаково организованных, в общем друг от друга независимых и самодовлеющих, покроем все страны, континенты, земной шар в целом.

«Новый хозяйственный социетарный мир» (1829 г.) не предусматривает обобществления всех средств производства. Фаланги определенным образом «наследуют» частную собственность, нетрудовой доход, сохраняют известное имущественное неравенство. Однако формы труда (промышленного и земледельческого), обслуживания и воспитания, по Фурье, таковы, что позволяют членам фаланги умножить общественное богатство до колоссальных размеров, гармонизировать интересы коллектива и индивида, постепенно стереть классовые антагонизмы, зажить дружно, свободно предаваясь своим страстям и склонностям.

Личная свобода каждого — первая заповедь существования фурьеристской фаланги. Она «не допускает никакого принудительного устава, никаких монастырских стеснений*». Для Ш. Фурье свобода является большей ценностью, чем равенство. Равенство личных свобод он ставит очень высоко. Но ему претит такое равенство, которое базируется не на свободе, а обеспечивается лишь суровой и скрупулезной регламентацией всех сторон жизни людей. Фаланга знает, конечно, свои общеобязательные нормы, но они издаются с согласия всего коллектива и потому соблюдаются всеми сознательно, добровольно.

Фаланги у Ш. Фурье — автономные и не зависящие друг от друга социальные образования. Они не связаны между собой в единую целостную систему, хотя и координируют свою деятельность. Центральная власть и ее аппарат, которые все же сохраняются в будущем обществе, не имеют никакого права серьезно вмешиваться во внутреннюю жизнь фаланг, опекать их, руководить ими и т. д. Эта грешившая анархизмом установка Ш. Фурье явно шла вразрез с объективными тенденциями политического развития, происходившего в Новое время.

По сравнению со своими французскими современниками А. Сен-Симоном и Ш. Фурье крупнейший английский социалист Роберт Оуэн (1771—1858) выступил уже в период промышленной революции и вызванного ею обострения классовых конфликтов, присущих капиталистическому обществу. Эти обстоятельства, а также ряд фактов биографического порядка обусловили специфику системы оуэновских реформаторских воззрений. Она сложилась к 20-м гг. XIX в.; в последующие десятилетия ее развивал и комментировал как сам Р. Оуэн, так и его сторонники.

Центральное звено этой системы взглядов — учение о характере человека. Р. Оуэн исходил из того, что человеческий характер есть результат взаимодействия природной организации индивида и окружающей его среды, которая играет в таком взаимодействии главную роль. Подобным же образом, т. е. под определяющим влиянием внешних условий жизни, формируются характеры целых общественных классов. Р. Оуэн был уверен в том, что предложенное им учение о характере человека открывает людям истинный путь к разумному и справедливо устроенному обществу.

Если характер, сознание и судьбы людей формирует внешняя среда, а таковой являются капиталистические отношения, то как раз они ответственны за темноту и невежество масс, падение нравов, господство духа алчности и ненависти, ответственны за искалеченные всевозможными пороками человеческие жизни. Основной виновник всех социальных зол — частная собственность. Р. Оуэн гораздо энергичнее и последовательнее выступал против строя частнособственнических отношений, чем А. Сен-Симон и Ш. Фурье.

Осуждая современные ему социально-экономические порядки, Р. Оуэн вместе с тем осознал, что имеющие место при капитализме прогресс производительных сил, рост крупной промышленности (распространение фабричной системы), подъем и широкое использование научно-технического знания порождают «необходимость иной и более высокой структуры общества». Он считал, что все эти изменения происходят объективно, согласно законам природы и являются обязательными подготовительными ступенями, «ведущими к великой и важной социальной революции, которая приближается». Именно вызревающий в лоне капитализма новый способ материального производства подготавливает людей «к пониманию и принятию иных принципов и иной практики, а тем самым — к осуществле-

нию благотельнейшей перемены в (человеческих) делах, какой еще не знал свет». Обращаясь к проблеме средств и методов осуществления упомянутой «благотельной перемены в человеческих делах», он рассчитывает прежде всего на революцию в сознании людей, которую могут произвести пропаганда основных истин «науки о формировании характера», а также примеры практического создания отдельных частей «более высокой структуры общества» в рамках наличной «иррациональной», «дурной системы лжи, бедности и несчастья». Р. Оуэн надеялся, например, на то, что с помощью законов, издаваемых государством, можно будет в некоторой степени подойти к проведению обширных реформ в пользу трудящихся. Он выступал, в частности, за «гуманное фабричное законодательство», ратовал за общенациональную систему «воспитания бедных, низших слоев населения с санкции правительства, но под наблюдением страны и при ее руководстве».

Р. Оуэн был весьма озабочен тем, чтобы уже начавшаяся, по его мнению, революция обрела форму исключительно мирных и постепенных преобразований. При этом он очень хотел избежать двух вещей. Во-первых, превращения революции в насильственный переворот. Во-вторых, совершения революции во мраке бескультурья темными, невежественными людьми. Ему казалось, что акты насилия и развязываемый социальный хаос лишь усугубят и без того ужасное состояние общества, отбросят человечество назад, задержат наступление светлого царства разума. Такой итог окажется фатально неминуемым, если вдобавок революцию станут делать люди, для этого совершенно неподготовленные, обуреваемые жадой классового возмездия. «Как бы ни были существующие системы безумны, — утверждал Р. Оуэн, — их нельзя разрушать руками людей некомпетентных и грубых».

Благодаря чему лее удастся все-таки совершить этот переход в светлое царство разума? Согласно Р. Оуэну, его помогут совершить отдельные индивиды и группы людей, располагающие необходимыми для основания коммунистических поселений капиталами и руководствующимися доброй волей. Этими людьми могут явиться монархи, министры, архиепископы, землевладельцы, промышленники (на них Р. Оуэн рассчитывал особо), вообще богатые филантропы, а также целые графства, приходы, ассоциации средних классов, фермеры, купцы, ремесленники, сами фабричные рабочие. Утопизм такого предположения слишком очевиден.

Общим окончательным итогом реформаторской деятельности всех заинтересованных в ней лиц и классов, организаций и институтов явится, по Р. Оуэну, возникновение «разумной и благой системы истины, богатства и счастья», или системы «единения общественной собственности и кооперации», или «нового нравственного мира» (какого-то одного устойчивого обозначения грядущий строй у Р. Оуэна не получил).

Единицей, «молекулой* этого грядущего строя выступает в планах Р. Оуэна самообеспечивающаяся коммуна, «поселок общности». «Поселки общности» группируются в федерации национального масштаба (державы), а затем объединяются и в масштабе международном. В течение нескольких лет они распространяются по всей планете. Одновременно на всем земном шаре начинает действовать один свод законов, один порядок управления. Население Земли становится одной большой семьей.

Р. Оуэн разработал конституцию «поселков общности». Согласно данной конституции эти коммуны (с числом членов от 300 до 3000 человек каждая) должны были строиться и функционировать на основе коллективного труда, общественной (и только общественной!) собственности, равенства прав и обязанностей всех входящих в них лиц. Между членами коммуны устанавливаются отношения искренней взаимопомощи. Проявляется коллективная забота о больных, престарелых, нетрудоспособных и т. д. Вводится рациональная и гуманная система обучения и воспитания подрастающих поколений. Облагораживаются нравы, и отпадает необходимость в поощрениях и наказаниях

В 30—40-х гг. прошлого столетия в духовной жизни Западной Европы знаменательную роль сыграли концепции революционно-утопического коммунизма. Джеймс Бронтер О'Брайен (в Англии), Огюст Бланки и Теодор Дезами (во Франции), Вильгельм Вейтлинг (в Германии) и другие прямо и непосредственно выступили от имени борющегося рабочего класса с требованием коренного переустройства общества. Их политическая программа синтезировала революционные традиции, заложенные Г. Бабефом, с содержательной критикой тогдашней буржуазной цивилизации, предпринятой А. Сен-Симоном, Ш. Фурье, Р. Оуэном.

Наиболее значимые моменты этой программы суть следующие. Существующие государства, правовые системы, законы, юридические процедуры и проч. — орудия насилия на службе частной собственности. Демократические права и свободы, провозглашенные во времена буржуазных революций, оказались на

деле недоступными обездоленному и угнетенному народу. Фактически они лишь скрывают господство денежного мешка, могущество капитала. Буржуазные революции не устраняют (да и не могут устранить) страданий и горя народа, вызываемых режимом частной собственности, который защищают солдатский штык, сабля полицейского, чиновничий рескрипт и судейский приговор. Абсолютно необходима еще одна, на сей раз уже последняя революция, которая ликвидирует частную собственность, уничтожит все порождаемое ею социальное зло; она обеспечит наконец подлинное благоденствие людей труда, пролетариев.

Заранее нельзя декретировать какие-то общеобязательные формы и методы революционного переустройства общества. Они зависят от многих конкретных причин, обстоятельств. Но что является безусловной предпосылкой успешного проведения коренных общественных преобразований, так это самое решительное отстранение эксплуататоров от руководства государством и взятие народом всей власти в свои руки. Чтобы трудящиеся могли расчистить социальную почву от обломков старого строя и создать коммунистический порядок, нужен определенный исторический отрезок времени — переходный период.

В приведенных выше положениях нетрудно распознать зародыш идеи политического господства рабочего класса как необходимого результата социалистической революции. Известно, что эта идея, выдвинутая и обоснованная К Марксом, явилась одной из центральных в историко-материалистическом учении о государстве и праве.

§ 6. Политические взгляды О. Конта

Основатель философии позитивизма, известной также под названиями «социальная физика» и «социология», Огюст Конт (1798—1857) провозгласил новую перспективу в историческом движении общества, обнаруженную и предсказываемую научным знанием. Однако в этом вопросе он имел и предшественников в лице Тюрго, Кондорсе и Сен-Симона. Особо следует отметить влияние на него социальной философии Сен-Симона.

Тюрго в своих «Двух рассуждениях о последовательном прогрессе человеческого духа» (1750) и затем в «Истории прогресса человеческого духа» утверждал, что все века связаны цепью причин и следствий между собой, что таким образом современное состояние общества соединяется с предшествую-

шими. Особенно это заметно на примере языка и письма, которые дают возможность передавать идеи последующим поколениям и превращать знания отдельных людей в общее наследуемое достояние, которое может обогащаться с каждым веком благодаря новым открытиям.

Сам род человеческий представлялся Тюрго развивающимся (подобно индивидам — от детства к зрелости) и во многом зависящим от изменений в мире физических явлений. Все физические явления воспринимались людьми вначале как действия божественных сил, затем как действия неких сущностных сил и лишь на последнем, третьем этапе или стадии развития человеческого познания было подмечено механическое воздействие вещей друг на друга, поддающееся механическому выражению, эмпирическим обоснованиям или гипотетическим объяснениям. В этих трех состояниях человеческого понимания явлений внешнего мира уже намечены контуры предложенного Контом закона трех состояний, которые претерпевает человеческое познание и мышление (героическая, метафизическая и позитивная стадии прогресса человеческого познания мира). Другая область размышлений Тюрго была связана с обоснованием необходимости исследовать общие и частные причины общественных перемен, а также свободных действий великих людей в их отношении к природе самого человека и в их соотношении с механикой моральных сил.

Еще ближе для Конта был Ж.-А. Кондорсе (1743—1794), которого можно считать основоположником взгляда на политику как на эмпирическую науку и как на область применения счетно-решающих приемов анализа и обобщений. Вся историю человечества Кондорсе воспринимал как такое поступательное движение, все ступени которого строго связаны естественными законами, поддающимися философскому выяснению и наблюдению. Причем в каждой эпохе прошлого философия способна обнаружить некую совокупность усовершенствований и перемен, оказывающих свое влияние на общество в целом либо на его части.

Историческое движение предстает у Кондорсе закономерным развитием человеческого духа в целом и научного знания в особенности.

К числу бесспорных завоеваний человеческого разума Кондорсе относил идею природного равенства людей в познании всех истин (такова была одна из идей Декарта), а также в

стремлении людей к защите личных интересов, прав и свобод, В результате этого, отмечал Кондорсе, «никто уже не осмеливался разделять людей на две различные расы, у которых одна предназначена управлять, другая—подчиняться, одна призвана лгать, другая—быть обманутой—». Поскольку в обществе все еще существует фактическое неравенство (неравенство богатства, социального положения и образования), главным приемом ослабления всех видов неравенства должно стать «искусство социального строительства», которое Кондорсе именовал также социальным искусством. Его задача — «обеспечивать всем пользование общими правами, к осуществлению которых люди призваны природой™».

Рост и дифференциация знания об обществе, человеке, политике и политических переменах (особенно после первых европейских революционных потрясений конца XVII и XVIII в.), а также давняя конфронтация умозрительных и эмпирических приемов познания привели к началу XIX в. к упадку общественного престижа философии. Эта новая ситуация вызвала к жизни многочисленные попытки создать новую науку об обществе.

Бесспорные заслуги в разработке исходных положений такой науки принадлежат Сен-Симону. В 1813 г. в «Очерке науки о человеке» он определил задачу возведения науки о человеке из разряда «гадательной науки» в степень наук, основанных на наблюдении. Наука эта должна разрабатываться методом, употребляемым в так называемой социальной физике (первое название для социологии), берущей истоки и образцы в теории Ньютона, школе физиократов (Тюрго и др.) и отчасти просветителей. Такой метод придает науке о человеке все объясняющий «позитивный» характер и конструктивную практическую направленность ее выводам и рекомендациям. В 1822 г. Сен-Симон и О. Конт совместно разработали «План научных работ, необходимых для реорганизации общества», в котором провозглашена идея о том, что политика должна стать социальной физикой, а целью последней станет открытие естественных и неизменных законов прогресса, аналогичных закону тяготения, открытого Ньютоном в механической физике

Основной труд Конта — шеститомный «Курс положительной философии» был опубликован между 1830 и 1842 г. Конт отвергал в нем все попытки философии постичь сущность вещей и провозглашал главной задачей философии ответы на вопросы, как возникают и протекают те или иные явления, а не какова их природа. «Основной характер позитивной философии,— под-

черкивал он,— выражается в признании всех явлений подчиненными неизменным естественным законам, открытие и сведение числа которых до минимума и составляет цель всех наших усилий, причем мы считаем безусловно недоступным и бессмысленным искание так называемых причин, как первичных, так и конечных». Согласно Конту, вся история развития мышления может быть представлена в трех стадиях — теологической, метафизической и позитивной.

В своих политических ориентациях Конт — в отличие от Сен-Симона — придерживался консервативно-охранительной позиции. Он видел главный источник морального и политического кризиса общества и даже основную причину революционных настроений в «глубоком разногласии умов и отсутствии общих идей». Выход он усматривал в обнаружении таких положительных научных истин, которые, будучи хорошо усвоенными, окажутся в состоянии чуть ли не сами по себе привести человечество к миру и счастью. «Если единение умов на почве общности принципов состоится, то соответствующие учреждения создадутся сами, естественным образом, без всякого тяжелого потрясения».

Наукокрайская вера в самодовлеющую преобразующую силу научного знания, зачатки которой прослеживаются в построениях Ф. Бэкона, просветителей и Сен-Симона, получает у Конта умеренно реформистское звучание. Вполне уместной оказалась и характерная для позитивистского умонстроения совокупность методологических формул и социальных ориентиров: научное изучение социальной статики и социальной динамики ради целей объяснения и предвидения; «порядок и прогресс» как главная формула умеренного реформаторства на все времена; социальная солидарность в общественном взаимодействии; социократия как идеал общественно-политического устройства, при котором управление осуществляется наиболее пригодными по роду своих основных занятий людьми — банкирами, промышленниками и священниками позитивистской церкви. Эти идеи были обстоятельно обсуждены в «Системе позитивной политики» (1852—1854).

Контское представление о праве исходит из идеи о том, что подчиненность нравственных и общественных явлений неизменным законам не противоречит свободе человека. Истинная свобода состоит, согласно такому представлению, в возможно беспрепятственном следовании познанным законам, соответствующим данному явлению — когда падающее тело устремля-

ется к центру Земли, это следование с пропорциональной времени падения скоростью и есть его свобода. Так и в жизни человека или растений. Каждая их функция жизнедеятельности свободна лишь в том случае, если она совершается в соответствии с законами, и без всяких, внешних и внутренних препятствий.

Вот почему всякое человеческое право, всякая человеческая свобода есть бессмысленная анархия, если они не подчиняются какому-то закону; в этом случае они не способствуют никакому порядку — ни индивидуальному, ни коллективному. Поскольку божественного права больше не существует, все человеческие права с общего согласия разумных и честных людей должны быть упразднены, а за человеком следует признать только право исполнять свой долг.

Человеческие привязанности не могут сразу перейти от семейной общины к человечеству, поэтому необходимо посредничество патриотизма, любви к отечеству. Современные общественные беспорядки, по мнению Конта, усиливаются более всего честолюбием мелкой буржуазии, ее слепым презрением к народу. В идеальном строе желательно поэтому полное исчезновение среднего класса при сохранении богатого патрициата и остальной части, именуемой пролетариатом.

Все законы, сконструированные положительной философией, есть «всеобщие факты» или «вполне подтвержденные наблюдением гипотезы». Вместе с тем, «оцененная объективно, их точность всегда остается приблизительной» («Система позитивной политики»). Различные неизменные законы образуют некую «естественную иерархию, в которой каждая категория (законов) базируется на предшествующей, согласно их нисходящей степени обобщения и возрастающей сложности».

Подлинная философия имеет в виду систематизацию, насколько это возможно, всей жизни человека — индивидуальной и в особенности коллективной, рассматриваемой сквозь призму трех классов феноменов, ее характеризующих: мысли, чувства и действия. Тремя источниками общественных изменений являются раса, климат и «собственно политическая деятельность, рассматриваемая во всей полноте ее научного развития». Человеческое достоинство зависит, как и человеческое счастье, главным образом от «достойного добровольного применения любых сил, которое реальный порядок (как искусственный, так и естественный) делает для нас доступным. Такова здравая оценка, и согласно ей сила духа должна непрерывно проявляться в благоразумном смирении индивидов и классов перед

неизбежными недостатками общественной гармонии, крайняя усложненность которой не защищает ее от злоупотреблений».

В этой грандиозной деятельности и общая фундаментальная цель и обязанность философии заключаются в координации всех сторон жизни человека, именно в координации, а не в виде непосредственного руководства. Функции философии тесно переплетаются с функциями «систематической морали, представляющей собой естественное характерное приложение философии и повсеместный проводник политики». Конт сознательно отверг религию христианского Бога и провозгласил религию Человечества, именуемого также Великим Существом, которое есть прежде всего «совокупность прошлых, будущих и настоящих людей, которые способствуют усовершенствованию всеобщего порядка». Согласно другой характеристике, «Человечество не только состоит из существ, поддающихся ассимиляции, но оно признает в каждом из них используемую часть, забывая о всяком индивидуальном отклонении».

Общесоциологическое учение Конта получило сравнительно широкое признание в России конца прошлого века и оказало влияние даже на его критиков. Особенно привлекательным оказалось контовское увлечение институциональным, в том числе политико-учрежденческим и научно-прикладным реформаторством, что сказалось на многих концепциях социального прогресса конца XIX и XX в., но более всего на технократических концепциях (Д. Белл, Р. Арон) и теории менеджеральной революции (Дж Бернхем). В области правоведения особое внимание привлекала идея человеческой солидарности, которая получила новые истолкования в теоретических построениях Л. Дюги, М. Ориу и в своеобразной манере у П. А. Кропоткина.

Глава 18. Политико-правовое учение марксизма

Марксизм возник в 40-х гг. прошлого столетия. **Карл Маркс** (1818—1883) и **Фридрих Энгельс** (1820—1895) пытались выяснить условия и указать пути реального освобождения трудящихся от какой бы то ни было эксплуатации, от всяких форм социального угнетения, бесправия, неравенства. Они поставили перед собой задачу наметить контуры строя, который сможет преодолеть отчуждение труженика от собственности и власти, наиболее разумно организует общественную жизнь, обеспечит свободное гармоничное развитие личности.

Увлеченные прежде всего и главным образом этой проблематикой, К. Маркс и Ф. Энгельс, естественно, обратились к широкому кругу прямо связанных с нею вопросов государства, права, законодательства, политики. Плодом такого обращения и явилась марксистская историко-материалистическая концепция государства и права.

Специфика марксистского подхода к изучению государства и права — анализ явлений политической и правовой жизни в первую очередь как органических составных частей (моментов) классовой общественно-исторической формации, отказ от усмотрения в политико-юридических институтах феноменов религиозного, психологического, этнического и тому подобного порядка. Упомянутый подход зиждется на идее зависимости государства и права прежде всего и главным образом от уровня общественного разделения труда, классовой структуры и соотношения классовых сил в обществе.

§ 1. Социально-исторические корни и теоретические источники марксистского понимания государства и права

Генезис учения Маркса и Энгельса о государстве и праве был подготовлен и стимулирован совокупностью экономических и общественно-политических событий западноевропейской истории первой половины XIX в. Свои итоговые суждения относительно состояния современного им западноевропейского общества создатели марксизма изложили в «Манифесте Коммунистической партии» — программе Союза коммунистов.

К каким выводам пришли они? Капитализм, победивший в этом обществе, достиг, по их мнению, пика, предела своего развития и более не может справиться с теми могущественными средствами производства и обмена, которые вызрели в лоне

буржуазных отношений. Последние стали явно мешать приращению производительных сил, превратились в тормоз социального прогресса. Буржуазия выковала не только оружие, несущее ей смерть (гигантские производительные силы, вышедшие из-под ее контроля), но также породила людей, которые направят это оружие против нее, — современных рабочих, пролетариев. Сама она более не способна оставаться господствующим классом. Капитализм как тип социальной организации окончательно исчерпал себя. Классовая борьба пролетариев против буржуазии приближается к развязке. Пролетарская революция у порога: «Призрак бродит по Европе — призрак коммунизма». Рабочий класс в грядущей революции должен уничтожить частную собственность и разрушить все, что до сих пор охраняло и обеспечивало ее. Ближайшая практическая цель пролетариев, консолидирующихся в самостоятельный класс, — ниспровержение господства буржуазии, завоевание политической власти.

Такой суммарной оценки буржуазного строя, состояния западноевропейского общества середины и второй половины XIX а Маркс и Энгельс в принципе держались на протяжении всего своего дальнейшего творчества. Разумеется, в эту оценку время от времени вносились определенные коррективы, дополнения и т. п. Однако два момента оставались в ней неколебимыми. Во-первых, убеждение, что наконец-то создана превосходящая все остальные учения действительная наука об обществе и получено истинное знание капитализма как такового в его главных чертах, капитализма в целом как общественно-экономической формации. Во-вторых, мысль о том, что капитализм, наличествовавший тогда в передовых буржуазных странах, в основном готов для социалистической революции и стоит почти накануне ее совершения.

Совокупность определенных событий в экономике, в общественно-политической жизни Западной Европы первой половины прошлого столетия, своеобразно преломившись в сознании Маркса и Энгельса, в конечном счете обусловила идеологическую позицию творцов марксизма. Эта позиция диктовала специфичность подхода Маркса и Энгельса к формированию того корпуса социального знания, который должен был составить собственно теоретический фундамент революционной пролетарской идеологии. Выстраивая корпус подобного знания, они — чего требовала логика начатого дела — обращались к "мыслительному материалу», накопленному историей европейской духовной куль-

туры- Их главное внимание в этом «материале», естественно, привлекали (и пользовались предпочтением) положения, прямо либо косвенно могущие работать на данную идеологию, обогащать и легитимировать ее.

Маркс и *Энгельс занимались не просто подбором и механическим воспроизведением соответствующих, «льющих воду на их мельницу», суждений предшественников. Эти суждения ими так или иначе переосмысливались и лишь затем включались в создавшуюся историко-материалистическую картину социального мира.*

Взятый Марксом и Энгельсом еще в 1842—1843 гг. курс на радикальное преодоление всяких идеалистических трактовок природы власти, государственности, законодательства необходимо вывел их на круг плодотворных представлений, сформулированных в XVIII—XIX вв. классиками буржуазной политической экономии от В. Петти, физиократов и А. Смита до Д. Рикардо- В первую очередь таких представлений, которые касались отличительных черт «гражданского общества» и государства, характера связей между этими двумя разнокачественными сферами социума.

Классики буржуазной политэкономии понимали гражданское общество как мир материальных потребностей людей, видели в нем комплекс отношений по производству, обмену, распределению и потреблению материальных благ. Двигателем гражданского общества они считали не какие-то сверхъестественные силы, но реальные *интересы составляющих* его индивидов, деятельность которых подчинена объективным законам экономической жизни. Государство же есть сфера администрирования, совокупность вертикальных связей, система институтов и норм публичной власти. Оно возникает спонтанно, а не посредством соглашения, заключения договора и т. д. Получая свое социальное содержание от гражданского общества, государство всецело зависит от него. Эта зависимость — неотъемлемый элемент естественного порядка, стихийного действия неподвластных людям законов мироустройства. Одним из них является призвание государственной власти обслуживать гражданское общество и не вмешиваться произвольно в его дела, особенно в экономику.

Близким умонастроению Маркса и Энгельса пришлось исследование «анатомии» и «физиологии» государственно-организованного общества, которое проделал Руссо. Их повышенный интерес вызвали его взгляды на демократию как на норму

§ 1. Социально-исторические корни и теоретические источники 507
марксистского понимания государства И права

политического бытия индивидов, соединившихся для совместной жизни и деятельности в единое общество. По Руссо, сердцевина демократии — принцип народного суверенитета, верховенства и полновластия народа в государстве. Этот принцип реализуется через контроль народа, т. е. ассоциации всех свободных и равных сограждан, за своими уполномоченными, за исполнительной властью, причем контроль не фиктивный, призрачный, но осуществляемый фактически.

Марксистская политико-юридическая концепция складывалась не без влияния воззрений выдающихся французских историков эпохи Реставрации О. Тьерри, О. Минье, Ф. Гизо и др. Эти ученые сумели реалистически взглянуть на факты тесной зависимости государственного строя, правовых установлений от материальных условий общественной жизни, от происходившей в истории борьбы классов. Они полагали: политические институты, юридические нормы создаются обществом, являются отражением общественного строя, первичного по отношению к ним; порожденные обществом политико-правовые учреждения потом начинают сами воздействовать на социальную жизнь, видоизменять ее.

В большей мере оказались созвучны идеологическим представлениям Маркса и Энгельса развитие упомянутыми историками положения о классах и классовой борьбе. Вот некоторые из них. Общество глубоко расчленено на классы, отличающиеся друг от друга социальными, имущественными, правовыми признаками. Каждый из классов непременно стремится поставить у власти требуемое ему правительство. Тот класс, который доминирует в хозяйственной жизни страны, должен быть гегемоном также в государстве, поскольку интересы собственности — важнейшие и преобладают над всеми остальными потребностями; никакие политико-юридические *резоны не выдерживают* конкуренции резонов собственности.

Разработанная Тьерри, Минье, Гизо формула о том, что борьба классов наполняет и составляет всю гражданскую историю, сыграла крупную и неоднозначную роль в развитии социально-политической мысли XIX столетия. В частности, эта формула после своего рождения зажила второй жизнью, смысл которой (такова «ироничная» диалектика истории идей) обернулся по отношению к первоначальному ее значению прямо противоположным образом: она была воспринята, преображена и обращена против самой же буржуазии представителями революционно-утопического коммунизма 30—40-х гг. прошлого века.

Маркс и Энгельс вовсе не скрывали факта преемственности определенных собственных представлений о будущем обществе, обществе посткапиталистическом, о способах перехода к нему со взглядами на сей счет своих социалистических предтеч. Они не упускали удобного момента для того, чтобы продемонстрировать плюсы и минусы таких взглядов. Однако им самим не всегда удавалось в должной степени ощутить и осознать глубину и масштабы этой преемственности, которая отнюдь не в каждом конкретном случае сказывалась на марксизме позитивно. Кое-какие реликты не лучших схем утопического социализма присутствуют и в нем.

Немалую роль в возникновении марксизма сыграли идеи ряда представителей европейской философии. Среди них справедливо выделить классиков немецкой философии, особенно — Гегеля. Ни Кант, ни Фихте, ни даже Фейербах не оказали такого значительного и многопланового влияния на процесс формирования марксистской концепции государства и права, как автор «Философии права».

Марксизм испытал притяжение развитой еще до него (в частности, Гегелем) идеи свободы — антипода произвола. Маркс и Энгельс восприняли от Канта, Фихте, Гегеля отчетливо выраженную в их трудах конструкцию права в качестве специфического реального отношения, складывающегося между субъектами общественного взаимодействия. Участники этого отношения контактируют друг с другом в ходе обмена социальными ценностями (вещами, услугами, иными благами) как равные, свободные (самостоятельно делающие свой выбор), автономные индивиды.

В собственно идеологическом плане классовым симпатиям и антипатиям марксизма более всего соответствовали воззрения, в которых с позиций угнетенных трудящихся масс критиковались и осуждались право и законодательство эксплуататорского общества. В социалистической литературе от Т. Мора до О. Бланки сложился взгляд на законы государства как на орудия защиты интересов имущих людей, богатых и привилегированных слоев.

Многое в марксистских представлениях о функциях, выполняемых законодательством в буржуазном обществе, идет от предшествующей марксизму социалистической мысли. Например, доказательство того факта, что формальное (официальное) закрепление определенных принципов как общеобязательных, устанавливаемых и защищаемых аппаратом государства норм

и практическое поведение сообразно этим нормам нельзя истинно оценить без выяснения вопроса о наличии у человека реальных (в первую голову, материальных) возможностей использовать закон в своих интересах.

Государственно-правовые взгляды Маркса и Энгельса испытали влияние еще одного идеологического комплекса. Прежде о нем было не принято говорить. Речь идет о западноевропейском политическом либерализме — направлении общественной мысли, связанном с именами Дж. Локка и Ш. Монтескье, И. Канта и К. Т. Велькера. Сами Маркс и Энгельс не акцентировали внимания на близости некоторых своих воззрений либерализму. Напротив, где могли, старались от него дистанцироваться, считая такую идеологию по преимуществу буржуазной, чуждой пролетариату. Тем не менее трудно отрицать родство с либеральными представлениями столь известных положений марксизма, как: «всякий раз, когда под вопрос ставится та или другая свобода, тем самым ставится под вопрос и свобода вообще», «свободное развитие каждого является условием свободного развития всех», «нет прав без обязанностей, нет обязанностей без прав», «свобода состоит в том, чтобы превратить государство из органа, стоящего над обществом, в орган, этому обществу всецело подчиненный». Необходимо, правда, подчеркнуть, что именно приведенные и другие подобные им положения Маркса и Энгельса были инородными пролетарски-классовой природе марксизма.

Всегда надо иметь в виду, что форма, содержание и смысл марксистских государственно-правовых воззрений постигаются по-настоящему только при том условии, что эти воззрения исследуются в контексте предшествующего и современного им политико-юридического знания, в процессе постоянного и тщательного сопоставления с таким знанием.

§ 2. Государство и право как надстроечные явления

Суть историко-материалистического подхода к государству и праву состоит в понимании этих образований в качестве надстроечных по отношению к экономической структуре общества. Уподобление государства и права надстройке — исследовательский прием, призванный доказать наличие того факта, что данные явления коренятся в «материальных жизненных отношениях», опираются на «реальный базис» и в своем бытии зависят от него.

«Реальный базис», производственные отношения не только лежат в основании политической и юридической надстройки, но и образуют ее условие, определяют ее саму: «Способ производства материальной жизни обуславливает социальный, политический и духовный процессы жизни вообще». К государству и праву от экономической структуры идет и линия причинно-следственной зависимости. Конечную причину и решающую движущую силу всех важных исторических событий марксизм находит в экономическом развитии общества. По словам Энгельса, «конечных причин всех общественных изменений и политических переворотов надо искать... в изменениях способа производства и обмена...».

Наряду с отмеченными отношениями детерминации политико-юридические институты связывают с экономической структурой и зависимость соответствия. «Возьмите определенную степень развития производства, обмена и потребления, и вы получите определенный общественный строй, определенную организацию семьи, сословий или классов — словом, определенное гражданское общество. Возьмите определенное гражданское общество, и вы получите определенный политический строй, который является лишь официальным выражением гражданского общества» (Маркс). (Объясняя архитектонику и развитие всякой общественной формации исключительно производственными отношениями, Маркс и Энгельс постоянно прослеживают соответствующие этим производственным отношениям надстройки. Указанное соответствие носит форму своеобразного повторения в надстройке некоторой суммы признаков, композиции, ритмов движения, присущих базису и «транслируемых» им "наверх". Сходство, параллелизм, обнаруживаемые между базисом и надстройкой, не стирают, понятно, специфики каждого из этих явлений, не ведут к утрате ими собственного социального качества.

Марксизмом утверждается, — что «реальный базис* (экономика) всегда остается первичным и определяющим моментом для политической и юридической надстройки. Это — всеобщий закон. Конкретные его воплощения от эпохи к эпохе меняются. Например, детерминация буржуазной государственности капиталистической экономикой не является по своим формам, методам, социально-психологическим рычагам и прочим факторам копией детерминации государств античного мира производственными отношениями того времени. Даже в границах одной

общественно-экономической формации решающее воздействие производственных отношений на государственный строй осуществляется на ее начальных этапах по-другому, нежели тогда, когда она клонится к закату. Дело тут в историческом «перепаде» состояний самой экономики, вследствие чего один и тот же экономический базис обнаруживает в своем проявлении, в своем влиянии бесконечные вариации и градации.

Не обладая монополией влияния на надстройку, «царство экономических отношений» к тому же оказывает на нее решающее воздействие, по общему правилу, косвенно и лишь «в конечном счете». Его определяющая роль реализуется через массу причинно-следственных связей с другими сторонами общественной жизни (социальными закономерностями, взаимоотношениями классов, историческим опытом и традициями культуры, внешнеполитическими условиями и т. д.).

Идея детерминации надстроечных учреждений экономическим базисом неразрывно связана с идеей относительной самостоятельности и постоянной активности надстройки (государства и права в особенности). Обе эти идеи естественно дополняют друг друга; их единство образует теоретическую модель соотношения политико-юридических систем и социально-экономической структуры классового общества.

Сущность такого состояния, как относительная самостоятельность, выявляет Марксова формула: «внутренняя зависимость и внешняя самостоятельность». «Внешняя самостоятельность» имеет несколько граней. Она обнаруживается в движении надстроечных институтов согласно законам, лишь им одним свойственным, в обратном воздействии этих институтов на базис способом, только им одним присущим. Ее характеризуют прохождение каждой частью надстройки своих специфических фазисов развития.

Относительная самостоятельность учреждений надстройки вырастает из общественного разделения труда и связанных с ним процессов постепенной дифференциации и обособления разнородных социальных функций. Вокруг указанных функций концентрируются автономизирующиеся области общественной жизни (в частности, государство и право). Эти сферы отличаются по содержанию, типическим признакам, занимаемому в обществе месту, поскольку различна природа лежащих в их основе социальных функций.

§ 3. Классовый характер государства и права

Марксистский взгляд на классовый характер государства и права произведен от историко-материалистического понимания природы социальных классов и их взаимодействия. Благодаря этому пониманию делается очевиднее укорененность государства и права в «материальных жизненных отношениях», нагляднее проступает объективная общественная потребность в них на некоторых этапах истории, яснее становятся закономерности происходящих в них изменений и т. д.

Классовая общественно-экономическая формация, согласно марксизму, непременно передает политической и юридической надстройке качество классовости, в котором заключено два ряда свойств. Один ряд — абстрактные, общие моменты, характеризующие всякое государство и всякое право. К таким моментам марксизм относит: обусловленность факта существования политической и юридической надстройки наличием социальных классов, определяемость формы государства и права процессами взаимодействия классов, зависимость направлений и методов деятельности аппарата государства, способов реализации права от соотношения классовых сил и т. д. Второй — свойства, порождаемые конкретно-исторической спецификой определенной классовой формации. В числе этих свойств: тип связи законодательной, исполнительной и судебной властей (если таковые как-то разграничены), принципы построения, комплектования и функционирования аппарата государства, порядок нормотворчества, средства обеспечения соблюдения официальных предписаний и т. п.

Одновременно с выработкой понимания классовости политической и юридической надстройки как сложного социального качества Маркс и Энгельс ввели различие организационно-институциональных аспектов надстройки и направленности ее практического действия. Вводя различие подобного плана, Маркс и Энгельс исходили из того, что множество институтов государства и права благодаря своим структурным и общефункциональным характеристикам может служить не одному только, а нескольким разным классам общества, может быть проводником политики различных классов,

В условиях деления общества на противоположные классы жизнедеятельность политической и юридической надстройки, взятой во всех ее измерениях, пронизывает и определяет интерес господствующего класса. Данный интерес присутствует

как в выполнении этой надстройкой сугубо принудительных акций, прямо обусловленных наличием классовых антагонизмов, так и в выполнении ею «общих дел, вытекающих из природы всякого общества».

Марксизм рассматривает обе упомянутые роли государства и права в их неразрывном единстве, т. е. в таком их состоянии, в каком они находятся в практической, эмпирической жизни. Лишь во взаимообусловленности одной роли другой можно точно распознать всю истину каждой из них. Заведование общими делами общества и выполнение функций механизма, используемого господствующим классом для подавления своих классовых противников, — вовсе не параллельно совершающиеся процессы: у них есть множество точек соприкосновения и пересечения.

«Специфические функции», возникающие из противоположности между государственной машиной и народом, претворяются в жизнь и через управление общими делами, через общественную деятельность эксплуататорского государства. Не бывает в классовом обществе классово-безразличного функционирования государственности, законодательства; не бывает классово-нейтральных ролей государства. Этой мыслью проникнуты все произведения Маркса и Энгельса, так или иначе обращенные к социально-политической и политико-юридической проблематика

В марксизме классовая борьба выступает одной из важнейших закономерностей бытия общества, расколотого на антагонистические классы. Ничто сколько-нибудь существенное в социальной жизни такого общества (тем более линия поведения господствующего класса, природа государства и права и т. п.) не может быть объяснено и понято вне контекста классовой борьбы.

В значительной мере из-за нее аппарат государства оказывается учреждением, легитимно осуществляющим целенаправленное насилие в обществе. Выделение и акцентирование в природе государства его принудительного начала закономерно для марксизма. Изображение государства в качестве органа институционализированного насилия «подсказывается» Марксу и Энгельсу их представлением об истории цивилизованного общества как процессе, в основном «сотканном» из антагонизмов, стимулируемом борьбой противоположностей, наполненным стихией всяческих битв (внешних и внутренних) и проч.

В «Манифесте Коммунистической партии» подчеркнуто, что добившийся своего политического господства пролетариат

осуществит (наряду с другими мерами) деспотическое вмешательство в право собственности и в буржуазные производственные отношения, сосредоточит все орудия производства в руках государства, централизует транспорт и кредит, введет одинаковую обязательность труда для всех и создаст промышленные армии (милитаризация труда рисовалась тогда авторами «Манифеста» одним из способов его организации). Пролетариат «в качестве господствующего класса силой упраздняет старые производственные отношения». До тех пор пока все производство не сосредоточится в руках «ассоциации индивидов», публичная власть сохраняет свой политический характер. «Политическая власть в собственном смысле слова — это организованное насилие одного класса для подавления другого».

” «Насилие,— отмечает Маркс в «Капитале»,— является повивальной бабкой всякого старого общества, когда оно беременно новым. Само насилие есть экономическая потенция». Политического аспекта насилия, продуцируемого государством, касается Энгельс Он пишет: «...государство есть лишь преходящее учреждение, которым приходится пользоваться в борьбе, в революции, чтобы насильственно подавить своих противников... пока пролетариат еще нуждается в государстве, он нуждается в нем не в интересах свободы, а в интересах подавления своих противников, а когда становится возможным говорить о свободе, *тогда* государство как таковое перестает существовать». Это высказывание Энгельса Ленин считает «одним из самых замечательных, если не самым замечательным рассуждением в сочинениях Маркса и Энгельса по вопросу о государстве». Из слов Энгельса вытекает, что государство, которое пролетариат использует в целях насильственного подавления противников рабочего класса, не признает свободу для них. Но обеспечивает ли оно (в состоянии ли обеспечить) свободу самому пролетариату? Ведь давно и хорошо известно непреложное правило: всякий раз, когда под вопрос ставится та или другая свобода (не говоря уже об изъятии из сферы свободы, насильственном подавлении определенной социальной группы), ставится под вопрос и свобода вообще. И об этом писал не кто иной, как Маркс.

Помимо карательной-репрессивной функции государства Маркс и Энгельс выявили и иные социальные свойства, иные (напрямую не связанные с насилием) способы жизнедеятельности. Однако в идеологии революционного социалистического движения почти вся совокупность воззрений Маркса и Энгельса на

природу государства была сведена к формуле: «государство — организация для систематического насилия одного класса над другим (одной части населения над другой)».

§ 4, Социалистическая революции и диктатура пролетариата

Сущность марксистской политической теории может быть усвоена лишь в том случае, если будет понята необходимость диктатуры одного класса для всякого классового общества, в том числе и того общества, в котором станет господствовать пролетариат.

Фундаментальный характер идеи пролетарской диктатуры в общей системе марксистских воззрений на государство и право усматривается прежде всего из такой ее оценки самими создателями этого направления коммунизма. Маркс посчитал нужным указать именно эту идею в качестве сердцевины тех главных открытий в области социального знания, которые были сделаны лично им: «Классовая борьба необходимо ведет к диктатуре пролетариата». Тот факт, что идея диктатуры пролетариата действительно является одной из центральных в политическом учении марксизма, объективно подтверждается неизменным ее присутствием в творчестве Маркса и Энгельса. Оба они обращались к ней, использовали ее на протяжении всей своей практической и теоретической деятельности.

Не всегда идея эта воплощается в словах «пролетарская диктатура», «диктатура рабочего класса» и т. п. Поначалу {1844—1849} данные формулы не были еще найдены. Когда же они были взяты на вооружение, то случались обстоятельства, делавшие употребление названных словосочетаний нецелесообразным по соображениям тактики. Однако сама идея революционной диктатуры пролетариата красной нитью проходит через все учение марксизма о государстве и праве, образуя его неотъемлемый определяющий признак.

Маркс утверждает, что «покуда существуют другие классы, в особенности класс капиталистический, покуда пролетариат с ним борется (ибо с приходом пролетариата к власти еще не исчезают его враги, не исчезает старая организация общества), он должен применять меры насилия».

С приходом пролетариата к власти радикально меняются условия, которые влияют на выбор тех или иных конкретных способов продолжения и углубления революционного процесса, свершающегося в борьбе классов. По мнению Маркса (разде-

лявшегося также Энгельсом), пролетариат очень заинтересован в создании обстановки, которая позволяет этой классовой борьбе «проходить через свои различные фазы наиболее рациональным и гуманным путем». Есть ли противоречие между таким мнением, высказываниями о желательности, выгоды «для рабочего класса мирной и легальной революции и тезисом относительно жесткой необходимости «применять меры насилия», покуда не устранена «старая организация общества»? Противоречия здесь нет. Насилие, учиняемое над индивидом, группой, общностью, выступает обычно в разных ипостасях и имеет место там, где так или иначе попирается равенство всех людей перед законом. Насилие может быть грубым, непосредственным, физическим: порабощение, грабежи, внесудебные расправы и т. п. Но может выражаться и в менее острых (нередко официально санкционируемых) формах: ограничение свободы, ущемление в правах, экономический и идеологический пресинг, другие виды дискриминации. Эти формы не менее действительны, чем прямой произвол.

Живым примером диктатуры рабочего класса была для Маркса и Энгельса Парижская коммуна (1871). Они высоко ценили ее как рождающуюся систему «управления народа посредством самого народа». Есть в суждениях Маркса и Энгельса, одобряющих действия парижских коммунаров по налаживанию новой организации власти, такое, что не укладывается в систему представлений о демократически-правовом устройстве государства. С точки зрения Маркса, Коммуна явила собой образец не парламентарной, а работающей корпорации, одновременно «и законодательствующей и исполняющей законы». Следовательно, Коммуна упразднила принцип разделения властей. А это неизбежно ведет к монополизации власти, которая напрочь исключает правовые формы осуществления «управления народа посредством самого народа». Идея соединения в одном органе как законодательной, так и исполнительной властей стала одним из краеугольных камней большевистской концепции Советов.

§ 5. Судьбы государства и права в коммунистической формации

Помимо социально-классовых и собственно внутринаучных причин, побуждавших Маркса и Энгельса заниматься вопросом о будущем государства и права, имелся еще один момент — идеологический, требовавший пристального внимания к данно-

му вопросу. Существенным компонентом идейно-политической жизни 40—90-х гг. XIX в. являлись всевозможные проекты устройства власти в свободном от эксплуататорских порядков мире, выдвинутые теоретиками утопического социализма, анархизма и т. п. По этим проектам общественное мнение судило о намерениях коммунистов; в немалой степени через них определялось отношение к коммунистическому движению. Такое положение вещей придавало Марксу и Энгельсу дополнительный импульс обрисовать вероятное состояние публичной власти в условиях предвозвещенной ими коммунистической формации.

Маркс и Энгельс показали, что публичная власть есть функция управления обществом. Она реализует сознательно осуществляемое централизованное согласование индивидуальных поведений и придает всей этой бесконечной массе действий ориентацию, целесообразную для данной социальной системы. Специфические орудия и способы публичного властвования меняются от эпохи к эпохе, будучи детерминированы различными комплексами господствующих производственных отношений, разными типами социокультуры и т. д. Непреходящей остается потребность любого общества в публичной власти. Свое понимание судеб власти при коммунизме Маркс и Энгельс развивают, отправляясь от этих позиций.

В «Манифесте Коммунистической партии» указывается: «Когда в ходе развития исчезнут классовые различия и все производство сосредоточится в руках ассоциации индивидов, тогда публичная власть потеряет свой политический характер». Трудно выразительнее и однозначнее изложить мысль о «продолжении» публичной власти в том обществе, где будут преодолены «классовые различия и все производство сосредоточится в руках ассоциации индивидов». Маркс и Энгельс не ограничиваются здесь формулированием только этой мысли. Они предсказывают неизбежность изменения характера публичной власти в будущем обществе (утраты ею черт политической власти). Описываются также условия и время, при которых закономерно произойдет окончательное сбрасывание с публичной власти ее политических покровов.

Перемены, которые предстоят публичной власти, Маркс прямо ставит в зависимость от развития коммунистической формации в целом. В исторической эпохе, которую откроет акт ниспровержения классового господства буржуазии, Маркс различает три периода: 1) переход от капитализма к первой ступени коммунистического общества — социализму; 2) первую

(низшую) фазу коммунистического общества; 3) высшую фазу коммунизма. В политическом плане переход от капитализма к социализму специфичен тем, что государство данного периода должно быть орудием диктатуры пролетариата, его социальной власти и решать задачи, обусловливаемые продолжающейся классовой борьбой, сопротивлением свергнутых классов, искоренением частной собственности, строительством социалистического общества.

На первой ступени коммунистической формации (при социализме) картина иная: средства производства уже вышли из частной собственности и принадлежат всему обществу, нет больше эксплуататорских классов и поэтому классово-политическое насилие (т. е. подавление какого-либо класса) делается ненужным; но государство на этой ступени сохраняется («государственность коммунистического общества»). Что касается характеристики Марксом политического аспекта высшего этапа коммунизма, то именно она содержит предвидение полного отмирания государства.

В своем конспекте книги М. А. Бакунина «Государственность и анархия» Маркс высказывает предположение, что с полной победой рабочего класса (ликвидацией частнособственнических отношений и устранением из жизни общества социальных антагонизмов) классовое господство пролетариата закончится. Но вовсе не закончится после этого бытие государственности. Таковая сохранится и будет функционировать. Ее характер, правда, существенным образом изменится: она утратит свой прежний «политический смысл». Хотя бытие государственности не прекращается после полной победы пролетариата, тем не менее и у него есть конечный рубеж. Так же, как государство «появляется только на определенной ступени развития общества, оно опять исчезнет, как только общество достигнет до сих пор еще не достигнутой ступени», — отмечает Маркс в 1881 г., конспектируя книгу Генри Мейна «Лекции по древней истории институтов».

Продолжая такой ход Марксовых мыслей, Энгельс формулирует принципиальную позицию Маркса и свою по вопросу о происхождении и отмирании государства: «Итак, государство существует не извечно. Были общества, которые обходились без него, которые понятия не имели о государстве и государственной власти. На определенной ступени экономического развития, которая необходимо была связана с расколом общества на классы, государство стало в силу этого раскола необходимостью.

Мы приближаемся теперь быстрыми шагами к такой ступени развития производства, на которой существование этих классов не только перестало быть необходимостью, но становится прямой помехой производству. Классы исчезнут так же неизбежно, как неизбежно они в прошлом возникли. С исчезновением классов исчезнет неизбежно государство. Общество, которое поновому организует производство на основе свободной и равной ассоциации производителей, отправит всю государственную машину туда, где ей будет тогда настоящее место: в музей древностей, рядом с прялкой и с бронзовым топором». Сегодня эти выводы и прогнозы далеко не во всем и далеко не всем кажутся реалистичными.

Коммунизм, полагали Маркс и Энгельс, явит собой высокоорганизованный, гармоничный и планомерно развивающийся «союз свободных людей». Как никакой другой строй до него, он будет нуждаться в едином и научно обоснованном руководстве важнейшими аспектами общественной жизни. Орудием такого руководства, средством упорядочения и оптимизации данной социальной структуры выступит публичная власть, которая получит должное предметно-материальное и организационно-техническое воплощение в системе соответствующих учреждений, связей и процедур.

Труд по руководству высокоорганизованным и планомерно развивающимся «союзом свободных людей» подобен труду «под давлением той внешней цели, которая должна быть осуществлена и осуществление которой является естественной необходимостью или социальной обязанностью, — как угодно». Участие в труде по управлению делами общества превращается в долг, в социальную обязанность каждого трудоспособного человека, ибо горстки «избранных», касты «государственных жрецов», некогда почти целиком узурпировавших заведование публичной властью, теперь нет.

Рассеивается иллюзия, будто политика, администрирование, руководство делами общества — «это какие-то тайны, трансцендентные функции», которые могут быть доверены исключительно определенному узкому кругу лиц. Рабочие, указывает Маркс, кроме своего производственного труда должны будут сами выполнять для себя еще и труд непроемительный (в данном конкретном случае управленческий), сделав неременное участие в управлении «побочной функцией многих». Красивое, но иллюзорное, невыполнимое предсказание. Политика, админис-

трирование, руководство обществом нуждаются и еще очень долго будут нуждаться в деятельности групп специалистов, профессионалов.

Маркс и Энгельс подвергли критике опубликованную в издании общества «Народная расправа» (рупор М. А. Бакунина) статью: «Главные основы будущего общественного строя». В ней говорилось, что при новых порядках производственная, коллективистская и личная жизнь людей станет объектом самого тщательного регулирования. При новых порядках «стремлением каждого будет производить для общества как можно более и потреблять как можно меньше; в этом сознании своей пользы для общества будет заключаться вся гордость, все честолюбие тогдашних деятелей». Маркс и Энгельс, критикуя эти представления, находят лаконичное определение, высвечивающее самую суть модели «главных основ будущего общественного строя», — «казарменный коммунизм». «Какой прекрасный образчик казарменного коммунизма! Все тут есть: общие столовые и общие спальни, оценщики и конторы, регламентирующие воспитание, производство, потребление, словом, всю *общественную* деятельность, и во главе всего, в качестве высшего руководителя, безымянный и никому не известный «наш комитет». Несомненно, это чистейший антиавторитаризм». Они осуждают сей коммунистический порядок, провозглашающий добродетелью жертвенность и аскетизм, подменяющий рациональную организацию общественной жизни установлением контроля за каждым шагом членов общества, прячущий от глаз общественности, от трудящихся центральные учреждения власти.

Правда, остается неясным, как конкретно удастся, по Марксу и Энгельсу, избежать пришествия «казарменного коммунизма», если пролетарии уничтожат мир частной собственности, если в ходе коммунистической революции те, кому в ней нечего терять, кроме своих цепей, насильственно ниспровергнут весь существующий общественный строй. Ведь создатели «научного социализма» не предусмотрели конституирования в постбуржуазном обществе правового государства, отвергли принцип разделения властей; они ничего не говорили о необходимости сохранения политического и идеологического плюрализма, обещали в будущем преодоление «узкого горизонта буржуазного права» (а широкие горизонты какого-либо другого права не обозначили).

История — самый беспристрастный и мудрый Учитель — очень строго проэкзаменовала марксистское учение о государ-

стве и праве на предмет его соответствия реальностям эпохи. По итогам этого нелюбимого экзамена сегодня происходит существенная переоценка ценности и актуальности данного учения. Но как бы ни видоизменялись подходы к тем или иным взглядам Маркса и Энгельса на политику, государство, право, закон, как бы ни варьировались их оценки, одно остается несомненным: эти взгляды навсегда вошли в историю всемирной политико-юридической мысли, составляют ее солидный пласт. Они сыграли и играют значительную социальную роль. Без всестороннего постижения марксизма невозможно представить истинной картины политической и духовной жизни мира XIX и XX вв.

Глава 19. Европейская политико-правовая мысль второй половины XIX в.

§ 1. Введение

Вторая половина XIX в. в Европе (прежде всего в Западной Европе) отличается рядом характерных черт. Во многих странах континента достаточно прочно утверждаются буржуазные порядки. Дальнейшее развитие получает капиталистическая рыночная экономика со своей сложной инфраструктурой. Внедряются в жизнь институты, обеспечивающие включение в политический процесс все более широких слоев населения. Происходит постепенная демократизация этого процесса. Крепнет движение за расширение политических и социальных прав личности, за установление всеобщего избирательного права, и оно добивается определенных успехов. На общественную арену в качестве самостоятельной организованной силы выходит пролетариат, создающий свои профсоюзы, партии, прессу и активно отстаивающий собственные классовые интересы.

Все отчетливой главной линией идеологического противостояния начинает проходить не между адептами старого, феодально-монархического режима и сторонниками буржуазного строя. Теперь она разделяет лагерь приверженцев данного строя и сторонников социалистических преобразований. Это, однако, не значит, что в политико-правовых взглядах тех, кто так или иначе выступал за сохранение *status quo*, имело место полное единство, напротив. Разброс политико-правовых представлений в их среде был весьма велик: от либерально-демократических до элитистских, авторитарных и т. п. Столь нее неоднородной являлась мировоззренческая основа таких представлений.

XIX в. унаследовал от века XVIII понятие поступательного движения человечества. Идея прогресса, т. е. мысль о закономерном переходе от низших форм цивилизации к более высоким и совершенным ее формам, присутствовала и давала себя знать в общетеоретических позициях многих тогдашних исследователей государства и права. Век Просвещения передал также своему преемнику идею рационального устройства мира, убеждение в могуществе человеческого разума, способного постичь тайны природного и социального бытия. Конечно, не каждый теоретик государства и права выступал (в интересующий нас сейчас период) под знаменем рационализма, был преисполнен

познавательного оптимизма и проч. Но во всяком случае несомненно, что в XIX в. рационалистические установки в целом весьма основательно вошли в ткань обществоведения.

Влиятельным интеллектуальным движением на протяжении всего XIX в. был позитивизм. Возник он не случайно, став своеобразной реакцией на неспособность господствовавших прежде спекулятивных философских систем решить проблемы, выдвинутые бурным развитием производительных сил, технических знаний, наук о природе и обществе. Его родоначальники и их последователи старались отбросить «метафизические» конструкции (традиционную философию, идеологию и т. п.) и заняться изучением лишь сугубо эмпирического материала. Они полагали, что только посредством «беспредпосылочного» оперирования одними лишь «чистыми» фактами можно построить подлинную общественную науку, в том числе — учение о государстве и политике, юриспруденцию. Причем такую же точную и достоверную науку, как естествознание.

Во второй половине XIX в. в целом усилился ток, шедший от естественных наук к социальным. Прежние лидеры — дисциплины физико-математического цикла — уступали свое место биологии. Вот почему большое влияние на общественную мысль оказала, в частности, эволюционная теория, которая сделалась господствующей фактически во всем естествознании. Привлекательностью для обществоведов обладали идеи органицизма. Органицизм давал возможность мыслить и анализировать различные социальные объекты не по модели машины, стабильного механического агрегата, но как целостные динамичные, изменяющиеся и развивающиеся образования со свойственными им определенными жизненными циклами и функциями.

Панорама интеллектуальной жизни второй половины XIX в. будет неполной без упоминания таких явлений, как попытки возвысить авторитет иррационализма, распространение религиозно-философских и религиозно-политических доктрин, обоснование исторического пессимизма, проповедь расизма, культура силы и борьбы и т. д., эти явления заметно усилились в последние десятилетия XIX в.

§ 2, Учение Р. Иеринга о праве и государстве

Одной из самых заметных фигур европейской юриспруденции второй половины XIX столетия был германский правовед Рудольф фон Иеринг (1818—1892). Широкою известность при-

несли ему такие труды, как «Дух римского права на различных ступенях его развития», «Цель в праве» и «Борьба за право».

Однозначную характеристику творчества Иеринга дать трудно, ибо оно неоднородно. Различают, в частности, два периода его творческой деятельности на поприще политико-юридической теории. Первый — примерно до середины 50-х гг. XIX в. В это время он придерживался установок «юриспруденции понятий», полагавшей главным своим делом выведение (дедукцию) конкретных правоположений из общих понятий, видевшей в понятиях основной источник знания. Сторонники данного направления в науке права считали (говоря словами Иеринга), что «понятия продуктивны, они комбинируются и производят на свет новые понятия». С таким направлением в правоведении Иеринг порывает. Второй период эволюции его взглядов начинается с середины 50-х гг. прошлого столетия. Иеринг приступает к разработке «юриспруденции интересов». Теперь он вдохновляется той мыслью, что культ логического для юриста-теоретика неуместен, поскольку правоведение не математика, и в нем приоритет должен принадлежать не логике. Не собственно логика должна являться объектом правоведения, но жизненные ценности, реальные интересы людей. Иеринг все больше обращает внимание не на логические и даже не на психологические аспекты права, а на его социолого-прагматические, утилитаристские моменты.

Первое место в применяемой им методологии познания права и государства он теперь отводит описанию, классификации и анализу фактов. По сравнению с изучением эмпирического материала оперирование философскими конструкциями начинает играть у него вспомогательную роль. Эмпирический материал рассматривается Иерингом как в историческом, так и в структурно-функциональном измерениях. Уподобляя право организму, Иеринг придает ему «все качества продукта природы: единство во множестве, индивидуальность, рост из себя и т. д.». Рост или развитие права из самого себя как раз и требует исторического подхода к нему. Необходимость именно такого подхода обосновывается и показывается в «Духе римского права». Кроме того, он отмечает: «Каждый организм может подвергнуться двойному исследованию: *анатомическому* и *физиологическому*; первое имеет своим предметом его составные части и их отношения друг к другу, т. е. его структуру, второе — его функции. Мы намерены подвергнуть право обоим этим исследованиям».

Реализуя подобное намерение, Иеринг делает особый упор на раскрытии функций права, поскольку он считает, что в любых организмах функции являются носителями их целей. Организм права в данном отношении не исключение. В свою очередь, цели Иеринг приписывает значение правообразующего фактора, правосозидающей силы. Об этом иеринговский труд «Цель в праве».

Здесь, во втором главном сочинении Иеринга гораздо подробнее, нежели в «Духе римского права», рассматриваются истоки и общее понятие права. Отправной пункт рассуждений таков: «Цель есть творец всего права». Телеологическая (осуществляемая через призму категории «цель») трактовка права, естественно, приводит Иеринга к постановке вопроса о субъекте целеполагания, или — что одно и то же — о создателе права. Не из вакуума и не на пустом месте появляется оно.

Право, по Иерингу, выходит «из рук» общества, которое он интерпретирует как сферу «совместного действия людей, объединенных общими целями; в этой сфере каждый, действуя для других, действует также для себя, а действуя для себя, тем самым действует и для других». Однако демиургом права у Иеринга выступает не всякое, но лишь государственно-организованное общество. Венчает такое общество аппарат государства, воплощающий социальную, публичную власть. Вот этим-то аппаратом государства в конечном итоге и порождается право. Без каких бы то ни было околичностей Иеринг заявляет: «Государство — единственный источник права».

Само право характеризуется Иерингом с разных сторон. Прежде всего — со стороны содержания. Им являются интересы субъектов социального взаимодействия, но такие интересы, которые общи всем его участникам; другими словами — интересы общества в целом. Они и составляют содержание права. При одном непременном условии — их защите, гарантировании государством. Право есть защищенный государством интерес. Встречается у Иеринга и несколько иная формулировка того, что образует содержание права: «Право есть совокупность жизненных условий общества в широком смысле, обеспечиваемых внешним принуждением, т. е. государственной властью». Приведенные иеринговские формулировки представляют собой критику волевой теории права, задававшей тон в немецком правоведении первой половины XIX в.

Взятое со стороны своей формы, право характеризуется Иерингом в качестве суммы норм, общеобязательных правил

поведения. Тут он не оригинален и не претендует на то, чтобы быть таковым: «Ходячее определение права гласит: право есть совокупность действующих в государстве принудительных норм, и такое определение, по-моему, вполне правильно». Принудительность, сообщаемая государством общеобязательному правилу поведения (этой форме права), служит для Иеринга главным, решающим признаком того, что в сущности есть право и что к нему не относится. Получается, что природа права не присуща изнутри ему самому, а привносится в него государством: «критерий права заключается в принуждении». Иеринг не устает повторять тезис об органичности государственного принуждения праву и благодетельности этого принуждения. Право оказывается обязанным государству не только своим происхождением, но еще и способом существования.

Иеринг не проводит сколько-нибудь серьезного теоретического разграничения права и закона. Сплошь и рядом он считает их явлениями равнопорядковыми, идентичными. Но в действительности они далеко не таковы. Большинство его суждений (особенно высказанных в «Духе римского права», «Цели в праве») фактически имеют своим адресатом закон, а вовсе не права. Это обстоятельство надо тщательно учитывать и при более конкретном знакомстве со взглядами Иеринга на соотношение государства и права.

Отчасти они нам уже знакомы. Дополним их еще лишь некоторыми. «Государство, — утверждает Иеринг, — есть организация социального принуждения». Эта организация не только порождает право, обеспечивает его существование, но и управляет им. Иеринг характеризует в данном свете право как разумно понятую политику, проводимую государственной властью. Оно служит ей (политике), как компас служит капитану корабля. Попечение о праве — важнейшая задача государства. Право не противостоит последнему, а является всецело зависящим от него придатком. Это свойство права быть придатком государства Иеринг подчеркивает очень выразительно: «Право без власти есть пустой звук, лишенный всякой реальности, ибо только власть, которая проводит в жизнь нормы права, делает право тем, что оно есть».

Сугубо «государственкическое» понимание права Иерингом не совсем привычно (при таком настрое мысли) совмещается у него с признанием необходимости создавать простор для экономической деятельности индивидов, обеспечивать их юридическое равенство, уважать закрепленные за ними политические

права. Иеринг ратует за независимость и несменяемость судей, за их ответственность только перед законом и т. д. Он — за твердую дисциплину и законность в обществе, за строгий и стабильный порядок в нем, поскольку считает, что только при этих предпосылках возможно цивилизованное общественно-политическое устройство, нормальное правовое общение, справедливость. Мизантропический, по оценке Иеринга, афоризм «Да восторжествует справедливость, хоть и погибнет мир!» он заменяет жизнеутверждающим призывом «Да торжествует справедливость, чтобы процветал мир!».

Первоначально право имеет односторонне-принудительную силу, направленную на подданных с целью пресечения чрезмерных притязаний частных интересов. Постепенно оно приобретает двусторонне-обязательную силу, становится обязывающим и для самой государственной власти. Иеринг полагает, что забота о самосохранении вынуждает власть подчиняться праву. Властвующие в конце концов осознают: ничем так не укрепляется в подвластных чувство правопорядка, законопослушание, без которых нет прочной государственности, как пример соблюдения норм права представителями власти, государством.

Однако Иеринг не ожидает (тем более не требует) от государства педантичного следования закону. Ему ясно, что законом государственная власть сама себе связывает руки, сама ограничивает свободу собственных действий. «Возникает вопрос о том, до какой степени это необходимо и необходимо ли это раз навсегда во всех случаях проявления этой власти». Ответ на этот вопрос у Иеринга готов, и он не в пользу права, не в пользу закона. Там, где обстоятельства заставляют государственную власть делать выбор между обществом и правом, «она не только уполномочена, но и обязана пожертвовать правом и спасти общество». Иеринг не разъясняет, в какой момент необходимо делать такой выбор и как уберечься здесь от произвола, от предумышленного избавления от «балласта» права. Не удивительно поэтому его скептическое отношение к идее правового государства. Такому государству он вообще отказывает в жизнеспособности. Оно, по мнению Иеринга, «не могло бы просуществовать и одного месяца».

Иеринг переносит на почву правоправедения концепцию борьбы как универсального принципа бытия органического мира. Она получила во второй половине XIX в. широкое хождение в европейских научных кругах. Достаточно вспомнить дарвиновскую теорию борьбы за существование, идею классовой борьбы

в историографии и социологии. Полемизируя с исторической школой права (Савикьи, Пухта), учившей понимать образование и развитие права как незаметный, безболезненный и мирный процесс, подобный становлению и эволюции языка, Иеринг («Борьба за право») старается доказать нечто противоположное: «Жизнь права есть борьба, борьба народов, государственной власти, сословий, индивидов». Для него «всякое право в мире должно быть добыто борьбой», «борьба есть работа права» ит.д.

Если бы при этом речь шла о необходимости сопротивляться произволу, устранять беззаконие, добиваться восстановления нарушенных прав, защищать законные интересы, никаких вопросов не возникло бы. Однако у Иеринга призывы к борьбе за право («в борьбе обрешь ты право свое») приобретают особый, вызывающий тревогу смысл. От них веет духом воинственности. Они отдают апологией насилия, поэтизацией борьбы, сражений как некоего возвышенного состояния человеческого бытия: «я имею мужество открыто признаться в любви к борьбе — нет другого материала, имеющего такую притягательную силу, как борьба, и война». Известно, какой страшный урон понесла в XX в. цивилизация от того, что не смогла найти эффективного противоядия восхвалению «притягательной силы борьбы и войны».

§ 3, Социологическая теория государства. Л. Гумплович

В целом ряде пунктов учению Иеринга о праве и государстве были созвучны политико-теоретические взгляды именитого в свое время австрийского социолога и государствоведа Людвиг Гумпловича (1838—1909). Его основные труды по вопросам государства: «Раса и государство. Исследование о законе формирования государства», «Общее государственное право». Свое мировоззрение Гумплович называет реалистическим. В его рамках и с позиций социологии он рассматривает проблемы, связанные с происхождением, сущностью, организацией и ролью государства.

Борьба за существование является, по Гумпловичу, главным фактором социальной жизни. Государство полностью находится в сфере действия данного фактора. Эта борьба — вечный спутник человечества и главный стимулятор общественного развития, Практически она выливается в борьбу между различными человеческими группами. Каждая из них стремится подчинить себе другую группу и установить над ней господства. Очевиден высший закон истории: «Сильнейшие побеждают слабейших, сильные немедленно объединяются, чтобы в едине-

нии превзойти третьего, тоже сильного, и так далее». Изобразив подобным образом высший закон истории, Гумплович утверждает: «Если мы четко осознаем этот простой закон, то кажущаяся неразрешимой загадка политической истории будет разгадана нами».

Истоки постоянной беспощадной борьбы человеческих групп между собой Гумплович объясняет неоднозначно. С одной стороны, он указывает в качестве ее причины расовые различия между ними (правда, раса для него не биологический, а прежде всего социокультурный феномен). С другой стороны, он усматривает конечную причину социальных конфликтов в стремлении людей к удовлетворению своих материальных потребностей. Этому стремлению Гумплович придает чуть ли не универсальное значение: «Всегда и всюду экономические мотивы являются причиной всякого социального движения, обуславливают все государственное и социальное развитие». Однако первое объяснение со вторым остаются у него неувязанными.

В самую отдаленную эпоху, полагает Гумплович, конфликты, войны между отдельными родами за овладение тем или иным имуществом завершались уничтожением побежденной группы. Позднее людей из таких групп стали оставлять в живых и превращать в рабов, эксплуатировать. Победители (ими оказывались расы с более высокими интеллектуальными способностями и лучшей воинской дисциплиной), чтобы упрочить свое господствующее положение и держать в повиновении поверженных, должны были предпринимать ряд организационных и иных мер. Их результатом явилось возникновение государства.

Отныне к войнам между расами и государствами прибавилась еще борьба внутри самого государства. То, что некогда было борьбой антропологически различных орд, на стадии цивилизации трансформируется в борьбу социальных групп, классов, сословий, политических партий. Сопоставление (если даже не отождествление) конфликтов первобытных орд с взаимоотношениями современных классов и политических партий никак нельзя признать научно корректным. Оно свидетельствует, по меньшей мере, о серьезном недостатке историзма в «реалистической» трактовке Гумпловичем важнейших социально-политических явлений.

Посчитав, что государство формируется в результате подчинения одной человеческой группы (слабейших, побежденных) другой группе (сильнейших, победителей) в качестве средства удержания порядка господства — повиновения, Гумплович

выступает категорически против того, чтобы характеризовать государство как орган умиротворения, примирения противоречивых интересов. Ему суждено быть органом принуждения, насилия. Согласно Гумпловичу, существование общества без государственного принуждения невозможно.

Поскольку всю деятельность любого государства обуславливает в первую очередь потребность охранять и укреплять отношения господства — подчинения, пронизывающие общественное целое сверху донизу, постольку будет верно, полагает Гумплович, квалифицировать государство так: «Естественно выросшая организация господства, призванная поддерживать определенный правовой порядок». Активность государства не ограничивается, по Гумпловичу, одним лишь гарантированием определенного правопорядка. Он чрезвычайно преувеличивает роль государственности. Типично в этом плане следующее его высказывание: «То, чем человек обладает как своим высшим достоинством (кроме данной ему самой природой жизни): свободой и собственностью, семьей и личными правами — всем этим он обязан государству. Однако не только отдельный индивид получает высшие ценности из рук государства. Вся совокупность людей, образующих государство, благодаря ему ведет достойное человеческое существование*. Приведенное высказывание — образчик откровенной апологии государства, которое желают выдать за благодетеля, заботливого опекуна индивида и общества. Гумплович на австрийской почве продолжил традицию идейно-теоретического обоснования культа государственности.

Дух этого «государственничества» очень заметно отразился на интерпретации Гумпловичем общих вопросов права. Рассматриваемое с внешней стороны, утверждает он, право выступает «лишь воплощением предписаний государственной власти». Изнутри оно наполнено нравственностью, которая служит ему неиссякаемым источником. В рождении права решающее слово также принадлежит государству. В догосударственном состоянии не было никакого права. Только будучи кристаллизованной в государственных законах, нравственность становится правам. Последнее целиком обязано государству как своим рождением, так и последующим существованием.

«Для государства, — пишет Гумплович, — право и правопорядок, если на них смотреть с высоты истории, суть лишь *средства*». Не более того. Их физически нет в качестве автономных, отдельных от государства образований. Поэтому Гумплович отрицает наличие «неотчуждаемых прав человека». С его

точки зрения, они — иллюзия, плод самообожествления индивида, превознесение ценности жизни человека. Бытие государства совершенно несовместимо с «неотчуждаемыми правами человека». Люди должны выбирать: или государство с характерной для него властностью, или анархия. Гумплович, однако, явно сузил диапазон политического выбора. Люди XIX и XX столетий имели возможность выбирать не между государственностью и анархией, но между разными конкретными формами государства и типами властвования. Исторический опыт показывает, что здесь не всегда удачными оказывались делавшиеся ими предпочтения.

§ 4. Неокантианское учение о праве. Р. Штаммлер

Традиционные для немецкой политико-юридической Мысли усилия построить научное знание о праве, опираясь на философию, предпринял Рудольф Штаммлер (1856—1938). Перу Штаммлера принадлежит ряд произведений теоретико-правового профиля. «Хозяйство и право с точки зрения материалистического понимания истории». «Учение о правильном праве», «Теория юриспруденции».

Философская почва представлений Штаммлера о праве — неокантианство в том его варианте, который был развит так называемой Марбургской школой (Г. Коген, П. Наторп и др.). Приверженцы этого направления в философии полагали, что предмет познания тождествен понятию о предмете, а собственно бытие есть совокупность чисто понятийных отношений. Цель философствования — творческая работа по созиданию интеллектуальных объектов всякого рода и вместе с тем рефлексия, анализ такой работы. Мышление, данное в форме науки и ориентирующееся на нее, выступает законосообразным создателем социокультуры. В сфере юриспруденции ее сердцевину составляют теоретическое познание и право, наука и правовое (либеральное) государство. Философы Марбургской школы, объявляя указанные явления трансцендентными основаниями социальности, в методологическом плане проводили аналогию между математикой и логикой, с одной стороны, и юриспруденцией и этикой — с другой. Юриспруденция, по их мнению, — математика общественных наук, этика есть логика последних.

Штаммлер, который в целом разделял философские и политические установки Марбургской школы неокантианства, подверг критике материалистическую концепцию истории, социальный материализм (т. е. марксизм). Он отвергает краеуголь-

ный марксистский тезис о первичности экономики, хозяйственной жизни и вторичности права, политических учреждений, тезис о подчиненности права экономике. Признавая наличие в правовых институтах известного, идущего от общества содержания, Штаммлер тем не менее утверждает: «При *всех* политико-экономических исследованиях, при всяком изучении народного хозяйства в *социальном* отношении, в основе неизбежно лежит определенное правовое (или условное) регулирование в том смысле, что это конкретное *правовое* нормирование есть *логическое условие* соответствующего политико-экономического понятия и закона». Равным образом и фундамент государства Штаммлер усматривает не в совокупности производственных отношений, экономическом базисе общества, но в праве. Оно выступает первоосновой и предпосылкой государства. Нельзя сформулировать «понятие государства, не предпослав понятия права. Последнее есть логическое *prius*. Можно дать определение правового строя без всякого отношения к государственной организации, но нельзя говорить о государственной власти, не предпосылая юридических норм».

Марксистская доктрина кажется Штаммлеру незаконченной и непродуманной. По двум причинам. Во-первых, потому, что в марксизме отсутствует критическое рассмотрение и доказательное, развернутое объяснение используемых ключевых понятий: общество, экономические феномены, общественный способ производства и др. Во-вторых, потому, что марксизм не раскрывает, какую степень необходимости он признает за грядущими преобразованиями права; простое же прозрение в ожидаемый ход развития не может, по Штаммлеру, заменить систему научных аргументов.

Противники Штаммлера из числа марксистов не оставались равнодушными к его воззрениям. Прежде всего они разоблачали субъективно-идеалистическую философскую подоплеку принятой им трактовки права и государства, а также осуждали буржуазно-либеральную ориентированность его политической позиции, с неодобрением указывали на возможность использования штаммлеровских идей для пропаганды и обоснования программы «этического социализма». Однако сам теоретический смысл политико-правовых конструкций Штаммлера привлекал их не столь сильно.

Между тем некоторые из этих конструкций представляли очевидный интерес. Например, мысль о том, что в логическом аспекте право есть обуславливающая форма, а «социальное

хозяйство» (совместная человеческая деятельность по удовлетворению потребностей людей) — материя, определяемая данной формой. Право — специфический комплекс нормативных предписаний, особый внешний регулятор совокупной социальной деятельности. Оно постольку играет определяющую роль, поскольку без него физически не может иметь место сама эта социальная деятельность индивидов.

Но Штаммлер обозначает указанное отношение между правом и «социальным хозяйством» именно в *логическом*, а не в хронологическом и не в реальном причинно-следственном аспекте. Вместе с тем он подчеркивает, что право и «социальное хозяйство» не противостоят друг другу как два самостоятельных и независимых друг от друга явления. Они — необходимо связанные элементы, стороны одного и того же предмета: социума. «Право не существует само для себя, так как каждое из его положений неизменно направлено уже на определенный способ совокупного действия». В свою очередь «социальное хозяйство» не представляет собой «самостоятельно и отдельно существующей вещи, на которую правовое регулирование должно воздействовать *по времени* позднее». Кстати говоря, словосочетание «правовое регулирование», «право — регулятор общественных отношений» активно использовались в лексиконе советской юридической теории.

Несколько усложненным и расплывчатым выглядит общее понятие права, предлагаемое Штаммлером: «*ненарушимое самовластное регулирование социальной жизни людей*». Из ряда штаммлеровских пояснений можно заключить, что практически тут имеется в виду. Во-первых, имеется в виду отграничить «правовое» как «самовластное воление» (притязание на господство над подчиненными праву индивидами независимо от их согласия либо несогласия) от норм нравственности. Во-вторых, размежевать «право» и «произвол» (действия законодателя, противоречащие общим принципам права). В-третьих, выделить в качестве решающей особенности права его «ненарушимость», под коей надо разуметь стремление предписывающего норму самому быть связанным ею; пока такая зависимость существует в равной мере для подчиненного и для того, кто норму установил, пока она одинаково обязательна для них обоих, право наличествует.

Можно и нужно строго объективно и критически подходить к штаммлеровскому правопониманию (впрочем, как ко всякому иному). Но не следует с порога исключать какую бы то ни было

возможность присутствия в нем тех или иных рациональных моментов, позитивных знаний, расширяющих представление о мире права.

Последние, в частности, заметны в оценке Штаммлером соотношения государства и права. Она принципиально отличается от позиции его современника Рудольфа фон Иеринга, который, как известно, был убежден в том, что право есть категория силы и что вне государства, помимо государственного принуждения нет права как такового. По мнению Штаммлера, юридические нормы возникают, устанавливаются и начинают действовать независимо от государственной организации: «Нельзя одобрить воззрения, что право есть социальное правило, за которым стоит сила. Подобное отождествление права и фактической силы неправильно... Не всякое социальное предписание власти имеет юридический характер, а только часть из них». Другой вопрос — каким конкретно образом толкует Штаммлер несомненно существующую в цивилизованном обществе весьма сложную связь между правом и государством.

Штаммлер проводит дифференциацию права в целом на справедливое и несправедливое. Идея такого разграничения состоит в конечном итоге в том, чтобы доказать: «нет никаких особых правовых положений, которые бы включали в свое условное содержание *безусловный состав*». Иными словами, нет правовых положений, являющихся раз и навсегда только справедливыми или исключительно несправедливыми в любых ситуациях. «Безусловно действуют лишь *формальные условия*...» Сумма этих формальных условий, набор наиболее абстрактных признаков, с помощью которых охватывается и квалифицируется весь «изменяющийся и изменчивый правовой материал», образует своего рода «естественное право».

Самому праву по его сути внутренне свойственно воление достигать объективно справедливого упорядочения социальной жизни, ему внутренне свойственно движение к социальному идеалу. Но оно (воление) никогда не останавливается окончательно в каком-то одном историческом пункте. Постоянно происходит изменение содержания, прежде считавшегося материально справедливым, «и человечеству суждено всегда вынашивать все лучшее и лучшее понимание того, что является справедливым по определенным вопросам». Тем самым Штаммлер вводит в систему своих правовых воззрений принцип развития, воплощением которого выступает категория «естественного права».

с меняющимся содержанием». Ее дух оказался созвучным наступившему в XX в. (особенно в Европе) процессу возрождения концепций естественного права.

§ 5. Учение Дж. Остина о праве

Возникновение юридическоко позитивизма обычно относят к первой половине прошлого века и связывают его с творчеством английского правоведа Джона Остина {1790—1859), который в 20-х гг. XIX в. возглавил первую кафедру юриспруденции в Лондонском университете. Здесь же в цикле своих лекций под названием «Определение предмета юриспруденции* он развил утилитаристский тезис своего знаменитого соотечественника И. Бентама о том, что право — это «повеление суверена», и снабдил его развернутым обоснованием.

Само название «юридический позитивизм» навеяно, по всей видимости, традицией, связанной с появлением в первой четверти века позитивной (научной) философии общества и общественной эволюции О. Конта. Посмертно опубликованный труд Остина «Лекции о юриспруденции, или философии позитивного закона» вышел с примечаниями видного английского философа-позитивиста Дж. Ст. Мил л я. Таким образом, в творчестве английского правоведа совместились методологические приемы исследования современного ему утилитаризма и позитивизма, для которых был характерным акцент на эмпирических особенностях права (право как факт). Эмпирическое познание права предполагалось осуществлять на основе чисто юридических критериев, обособленных от моральных оценок права, а также от социально-политических его характеристик, столь присущих естественно-правовой традиции обсуждения проблематики права и правождения.

В итоге право предстает в относительно определенной и легко обозреваемой совокупности правил (норм), принципов и типологических делений. Если, по представлениям И. Бентама, право следует воспринимать как совокупность знаков (символов), изданных или одобренных сувереном для регулирования должного поведения определенного класса лиц, находящихся под его властью, то, согласно Остину, такого суверена можно представить себе — в зависимости от обстоятельств — в виде не только лица, но и учреждения, которое действительно, а не формально является сувереном для подвластных в данном политическом сообществе. Источником права, таким образом, является суверенная власть, причем важнейшей гарантией

нормального функционирования права и самой суверенной власти выступает привычка большинства к повиновению. Нет поэтому, согласно Остину, оснований относить к разряду позитивного закона, к примеру, распоряжение оккупационных армейских властей, даже если они и дают этому распоряжению наименование закона.

В конструкции Остина суверен предстает воплощением всевластного учреждения, а норма права — нормой властного принуждения, или, говоря словами самого Остина, «правилом, установленным одним разумным существом, имеющим власть над другим разумным существом, для руководства им». Приказ суверена, снабженный санкцией, и есть, по сути дела, правовая норма (норма позитивного закона). По этой логике позитивными законами в строгом смысле этого слова должны считаться такие законы, которые предполагают возложение обязанностей и которые влекут определенные последствия, в том числе негативные последствия в виде законного причинения вреда.

Таким образом, норма получает юридический характер только в том случае, когда некто, обладающий необходимыми властными возможностями и способностями, в состоянии придать ей обязывающую силу принуждения под угрозой причинить вред (негативные последствия) нарушителю данной нормы. Этим субъектом суверенных властных полномочий может быть не только человек, но и бог. Санкции, установленные позитивным законом, имеют характер юридический и политический одновременно, поскольку они реализуются на практике данным политическим сообществом в принудительном порядке. В этом смысле право в целом является приказом суверенной власти, устанавливающим обязанности и находящим гарантии их реализации в политических (государственных) санкциях и приращении.

Естественно-правовые элементы и принципы обоснования и признания прав личности Остин решительно отвергал, и в этом плане он был близок позициям Савиньи и Гуго, под руководством которых изучал в молодости юриспруденцию в Геттингене и Берлине. Остин расходился со своими немецкими наставниками в оценке исторических корней права, поскольку ему, как и многим утилитаристам, был присущ внеисторический подход к изучению права.

Суть юрико-позитивистского подхода в понимании и истолковании права хорошо передается формулой «закон есть закон». Б историческом плане позитивистский *подход выделяется сво-*

им негативным отношением к любым конструкциям, которые допускают или терпимо относятся к допущению, что помимо реально существующего и воспринимаемого государства и связанного с ним массива законодательства существует — и с этим надлежит считаться — некое более разумное право и связанное с ним государство, являющие собой эталон для сопоставлений. Подобный же негативизм он распространяет и на концепции естественных и неотчуждаемых прав.

Другой важной и более оправданной особенностью использования формулы «закон есть закон» является признание ее необходимейшим условием нормального общения в нормально организованном человеческом (политическом, трудовом, имущественном) общении, своего рода краеугольным камнем в громадном здании государственности и неотъемлемым атрибутом повседневного правового общения.

Существенное значение в концепции Остина имеет трактовка права в строгом смысле слова. Право в строгом смысле устанавливается для разумных существ другим разумным существом или существами — таковы законы, установленные богом (божеское право), и законы, установленные людьми. Но среди второй категории не все можно безоговорочно отнести к праву в строгом смысле (позитивному праву) — например, правила, установленные лицами и учреждениями, не являющимися суверенами. К этому же разряду Остин относит правила, установленные общественным мнением (к их числу он относит и нормы международного права), а также правила моды, правила этикета и законы чести. Остин называл все эти разновидности нормативного регулирования термином «позитивная мораль». Таким образом, право в широком смысле включает в себя богооткровенное право, позитивное право и позитивную мораль. Между позитивным правом и моралью, а также религией существует не близость и не сходство, а противоречие. И это должен учитывать всякий законодатель. Противоречие с моралью не лишает право его качественных свойств, даже если оно подвергается критике с моральных позиций или испытывает ограничительное воздействие со стороны последней.

Наиболее характерным для позиции Остина в этом вопросе было то, что он резко и твердо разводил право и мораль; вопрос о морально должном, о приведении сущего в соответствии с этим долженствованием Остиным полностью не снимается, но только выносится за рамки практической юриспруденции. Таким образом, право обособляется от морали ради того, чтобы предметом

юриспруденции было исключительно позитивное право — вне всякой зависимости от того, хорошее это право или плохое, несовершенно. Оценки этого рода, по мнению Остина, удел этики или законоведения, но отнюдь не правоведения.

Естественно, что в своем обсуждении предмета юриспруденции и сферы права Остин не мог не коснуться вопроса о правотворческой роли судей и суда. Он склонялся к тому, что и решения суда следует воспринимать как часть права в том случае, когда они признаются в качестве таковых сувереном (т. е. судебные решения становятся прецедентным правом как бы с молчаливого согласия суверена).

Связав природу права с приказом (волей) фактически правящих в обществе группы лиц или одного правителя, Остин тем самым легитимировал правотворчество любой власти («кому подчиняются, тот и суверен»). В XX в. такой подход был использован самыми недемократическими, антиправовыми и негуманными политическими режимами, правда, за пределами Англии.

Судьба учения Остина и всего течения юридического позитивизма сложилась в общем и целом благополучно. Во-первых, многими правоведами позитивистской ориентации было замечено, что право в своем функционировании не может обходиться без устранения «внутренних противоречий и пробелов» и потому, раз сложившись в некое формально и догматически непротиворечивое целое, это право уже не нуждается в каких-либо нравственных или социально-философских объяснениях и оправданиях. Немецкий правовед К. Бергбом, автор книги «Юриспруденция и философия права» (1892) считал, что право, действительно функционирующее как право (по принципу «закон есть закон»), составляет основу отношений между людьми в любом строе отношений. «Сущность любого права,— писал Бергбом,— состоит в том, что оно действует. Поэтому прекраснейшее идеальное право не может не оставаться позади самого жалкого позитивного права, подобно тому как любой калека видит, слышит и действует лучше, чем самая прекрасная статуя».

Одно из распространенных самооправданий юридико-позитивистской ориентации в изучении права — это прагматическая забота ученых и практиков по необходимому упорядочению всего массива непрерывно изменяющегося и разрастающегося законодательства. Но очевидно, что истолкование права как приказа (волеизъявления) суверена чревато и недобросовест-

ным применением этой формулы. Именно в результате такого использования формулы о законе-приказе может расти и множиться деятельность по обеспечению одной лишь «наружности закона» (В. О. Ключевский).

§ 6. Политические идеи Г. Спенсера

Герберт Спенсер (1820—1903) принадлежит к числу талантливых самоучек, которые не получили в свое время систематического образования и тем не менее сумели приобрести обширные познания в самых различных областях. Спенсер основательно интересовался биологией, психологией, этнографией, историей. За несколько лет до выхода «Происхождения видов» Чарлза Дарвина он самостоятельно сформулировал «закон выживания наиболее приспособленных» в борьбе за существование. В историю обществознания он вошел как один из основателей социологии, которому довелось осуществить дальнейшее совершенствование социологической методологии на новом материале и в новой традиции эмпиризма, столь сильной именно в Англии во второй половине XIX в.

Спенсер не принял контовского закона «трех стадий» и категорически отверг утопические ожидания нового общественного строя, изложенные французским мыслителем в «Позитивной политике». Приверженность либеральному радикализму и критика социализма сочетались у него с верой в объяснительные возможности социологии как отрасли подлинно научного знания об обществе, государстве, о закономерностях их эволюции. В историю социальной науки прошлого века им вписаны несколько памятных страниц, и связано это с его мастерским истолкованием и применением древней метафоры, уподобляющей общество и государство живому организму. Это означало заметный разрыв с декартовской и бэконовской традицией рассмотрения общества и государства некими механизмами с причинно-следственными особенностями их организации и деятельности. Эта перемена стала настолько важным этапом в развитии методологии социальных и политических исследований, что влияние ее ощутимо во многих областях современной общей социологии, политологии и государственного управления.

Английский исследователь первым из социологов наиболее полно использовал аналогии и термины из области науки о живых существах (биологии), уподобляя и сопоставляя общество с биологическим организмом, тщательно анализируя черты сходств и различий в принципах их построения (структуры) и

развития (эволюции). Результатом такого уподобления и сопоставительного анализа стало обнаружение некоторых закономерностей и стадийности органической жизни — например, переход от простого к сложному (интеграция), от однородного к разнородному (дифференциация) — с последующим перенесением обнаруженных закономерностей в истолкование стадий эволюции и функционирования различных обществ и государств.

Наблюдаемые в жизни общества процессы роста и усложнения их структуры и функций или связанности его отдельных частей (элементов), их дифференциации Спенсер представил как процесс постепенного объединения различных мелких групп в более крупные и сложные, которым он дал название «агрегаты». Этим названием охватывались такие общественные группы и объединения, как племя, союз племен, города-государства, империи. Было принято во внимание также, что, раз возникнув, эти объединения (агрегаты) испытывают воздействие иных факторов перемен — социально-классовой дифференциации, специализации в виде разделения труда, образования органов политической власти (регулятивная система), а также возникновения земледелия, ремесел (система органов «питания»), возникновения специализированной «распределительной системы» (торговли, транспорта и иных средств сообщения).

Исходным положением для оценки общественных структур и остальных частей политических агрегатов у Спенсера стало положение о том, что общество существует для блага всех членов, а не члены его существуют для блага общества. Другими словами, благосостояние общественного агрегата не может считаться само по себе целью общественных стремлений без учета благосостояния составляющих его единиц. В этом смысле все усилия и притязания политического агрегата (политического, института, в частности) сами по себе мало что значат, если они не воплощают в себе притязания составляющих данный агрегат единиц. Эта характерная особенность позиции английского мыслителя дает основание для отнесения ее к разряду либеральных социально-политических установок.

Объясняя свой подход к рассмотрению структуры и деятельности социально-политических агрегатов, Спенсер говорил, что между политическим телом и живым телом не существует никаких других аналогий, кроме тех, которые являются необходимым следствием взаимной зависимости между частями, обнаруживаемой одинаково в том и другом. К сказанному следует

добавить, что в те времена в европейском политическом словаре не было еще термина «политическое учреждение» и этот структурный элемент политической жизни именовался политическим телом (отсюда же ведет свое происхождение и слово «корпорация», употреблявшееся вначале для обозначения некоторых сословий, например горожан, купцов и др.). О достоинствах метода аналогий и его оправданности сам исследователь заметил, что «аппараты и функции человеческого тела доставляют нам наиболее знакомые иллюстрации аппаратов вообще».

У Спенсера можно найти и довольно существенные оговорки относительно пределов аналитических возможностей метода аналогий, поскольку опасность завышенной биологизации социальных и политических структур был очевидной. «Общественный организм, будучи отдельным (дискретным), а не конкретным, будучи ассиметричным, а не симметричным, чувствительным во всех своих единицах, а не в одном чувствительном центре, не может быть сравниваемым ни с одним, особо взятым типом индивидуального организма, растительного или животного... Единственная общность между двумя сравниваемыми нами родами организмов есть общность основных принципов организации» («основания социологии»).

Обращаясь к истории возникновения государства и политических институтов, Спенсер утверждал, что первоначальная политическая дифференциация возникает из семейной дифференциации — когда мужчины становятся властвующим классом по отношению к женщинам. Одновременно происходит дифференциация и в классе мужчин (домашнее рабство), которая приводит к политической дифференциации по мере возрастания числа обращенных в рабство и зависимых лиц в результате военных захватов и увода в плен. С образованием класса рабов-военнопленных и начинается «политическое разделение (дифференциация) между правящими структурами и структурами подвластными, которое продолжает идти через все более высокие формы социальной эволюции».

Вместе с расширением практики завоеваний усложняется классовая структура — возникают различные сословия, выделяется особый правящий слой и тем самым усложняется политическая структура. В ходе объединения усилий во имя военных целей возрастает роль «принудительной кооперации», что ведет к утрате индивидуальности у ее участников (так, в военном типе социальной организации индивид оказывается собственностью государства). В это время сохранение общественных устоев

становится самой главной целью, тогда как сохранение каждого члена общества — целью второстепенной.

Военизированное общество достигает «полного кооперативного действия» (работа всей невоюющей части населения на нужды воюющей, сплочение всего агрегата с подчинением ему жизни, свободы и собственности составляющих его единиц). Это единение и сплочение невозможны без посредничества власти, без особой, иерархизированной системы централизации управления, распространяемой на все сферы общественной деятельности. Статус иерархизированной подчиненности — самая примечательная черта военного правления: начиная от деспота и кончая рабом, все являются господами стоящих ниже и подчиненными тех, кто стоит выше в данной иерархии. При этом регламентация поведения в таком обществе и при таком правлении носит не только запрещающий характер, но также и поощряющий. Она не только сдерживает, но и поощряет, не только запрещает, но и предписывает определенное поведение.

Другим, противоположным строем организации и управления Спенсер считает промышленный (индустриальный) тип организации общества. Для него характерны добровольная, а не принудительная кооперация, свобода ремесел и торговли, неприкосновенность частной собственности и личной свободы, представительный характер политических институтов, децентрализация власти и обеспечение способов согласований и удовлетворения различных социальных интересов. Все это задает тон промышленная конкуренция («мирная борьба за существование»), происходящая в обстановке упразднения сословных барьеров, отказа от принципа наследования при замещении государственных должностей. Для правосознания и нравов промышленного общества характерна распространенность чувства личной свободы и инициативы, уважение к праву собственности и личной свободе других, меньшая мера подчиненности авторитету властей, в том числе религиозным авторитетам, исчезновение раболепия, слепого патриотизма и шовинизма и т. д.

В движении от военного к промышленному типу общества Спенсер видел закономерность общей социально-политической эволюции, что отчасти совпадало по времени с процессом исторического движения от сильно иерархизированного и военно-сплоченного феодального строя к обществу, основанному на товарном обмене, разделении труда и высоко ценимых личных правах и свободах индивидов. Впоследствии, уже в XX столетии, эти построения и характеристики Спенсера были позаимствова-

ны и смонтированы в социальные концепции «индустриального общества» (Р. Арон и др.). Сам Спенсер усматривал контуры концепции «промышленного государства» в политической философии О. Конта. Однако эта концепция оказалась у Конта не вполне завершенной и в целом неадекватной в силу того обстоятельства, что он был сильно «опутан идеями и чувствами, свойственными французской форме общества, что его схема организации промышленного государства предписывает его устройство с деталями, характеризующими военный тип, и крайне не согласными с промышленным типом».

В последнем, третьем томе «Принципов социологии» (1898) Спенсер предложил своеобразный социологический прогноз относительно возможных результатов социалистических преобразований современного общества. Признавая тяготы и ущербность общественного бытия в условиях капиталистической конкуренции и отдавая должное привлекательности идеи всеобщего братства, Спенсер в то же время полагал, что социализм создает еще больше трудностей, чем в состоянии разрешить. Подчинение личных интересов общественным и общественная организация труда потребуют, утверждал он, расширения принудительной активности государства, роста бюрократии и ее обширных властных полномочий. Бюрократия затем консолидируется, закрепит свою власть и превратится в новую аристократию, которую и вынуждены будут содержать трудящиеся массы. Вместо отрицания или отмирания государства произойдет сплочение правящей иерархии, живущей за счет эксплуатации трудящихся. Классы не исчезнут, а лишь обновятся. Социализм, если он появится, станет только государственным бюрократическим социализмом и никаким другим.

В современном ему опыте организации и деятельности социал-демократических партий Спенсер обращал внимание на преобладание авторитарных и бюрократических тенденций. Так, наличие этих тенденций в германской социал-демократии он связывал с тем, что партии оказались там неспособными мыслить и действовать вне традиционных для прусского военно-бюрократического строя стереотипов.

В социально-политической историографии Спенсер причислен к основоположникам и предтечам теории единого индустриального общества, а также к течению социал-дарвинизма в социальной философии XIX—XX вв. В области методологии его идеи унаследовали школы структурно-функционального анализа (Т. Парсонс) и культур-антропологии.

§ 7. Политико-правовое учение Ф. Ницше

Фридрих Вильгельм Ницше (1844—1900) — одна из значительных фигур в истории философской и политико-правовой мысли. Вопросы политики, государства и права освещаются, в частности, в таких его работах, как «Греческое государство», «Воля к власти», «Так говорил Заратустра», «По ту сторону добра и зла», «Происхождение морали» и др.

Государство, право, законодательство, политика представляют собой, по концепции Ницше, служебные орудия, средства, инструментарий культуры, которая, в свою очередь, есть проявление, обнаружение и образование космической по своим масштабам борьбы сил и воли. «Восторжествовавшее понятие *«сила»*, с помощью которого наши физики создали Бога и мир, — писал он, — требует, однако, дополнения: в него должна быть внесена некоторая внутренняя воля, которую я называю *«волей к власти»*, т. е. ненасытное стремление к проявлению власти или применению власти, пользование властью как творческий инстинкт и т. д.».

Воля к накоплению силы и увеличению власти трактуется им как специфическое свойство всех явлений, в том числе социальных и политико-правовых. Причем воля к власти — это повсеместно самая примитивная форма аффекта, а именно — *«аффект команды»*. В свете этого все учение Ницше предстает как морфология воли к власти.

Перечисляя свои «принципиальные нововведения», Ницше, в частности, отмечал: «На место *«моральных ценностей»* — исключительно натуралистические ценности. Натурализация морали. Вместо *«социологии»* — учение о *формах и образцах господства*. Вместо *«общества»* — культурный комплекс — как предмет *моего* главного интереса (как бы некоторое целое, соотносительное в своих частях). Вместо *«теории познания»* — *перспективное учение об аффектах* (для чего необходима иерархия аффектов...). Вместо *«метафизики»* и религии — учение о вечном возвращении (в качестве средства воспитания и отбора)».

Представления о прогрессивном характере развития он считал ошибочными.

Ценность, согласно Ницше, — это наивысшее количество власти, которое человек в состоянии себе усвоить. Человечество же лишь средство, но не цель. Именно немногочисленные великие личности (типа Цезаря, Наполеона), несмотря на кратковремен-

ность их существования и непередаваемость их качеств по наследству, и являются, по Ницше, единственным смыслом, целью и оправданием происходящего и всей борьбы различных волей за власть.

Всю социально-политическую историю Ницше характеризует как борьбу двух волей к власти — воли сильных (высших видов, аристократических господ) и воли слабых (массы, рабов, толпы, стада).

Аристократическая воля к власти, по Ницше, это инстинкт подъема, воля к жизни; рабская воля к власти — инстинкт упадка, воля к смерти, к ничему. Высокая культура аристократична, господство же «толпы» ведет к вырождению культуры, к декадансу. Мораль — орудие рабов против господ, нравственные суждения и установления слабых против сильных, оправдание господства стада над высшими видами. История человечества нескольких последних тысячелетий (от господства древней аристократии до современности) расценивается Ницше как процесс постепенного вырождения здоровых жизненных начал, как в конечном счете победа многочисленной массы слабых и угнетенных над немногочисленной аристократией сильных.

Но то, что уже раз было в прошлом, возможно и в будущем — такова идея вечного возвращения. И в поисках образца для строя новой аристократии Ницше обращается к истории господства древней аристократии (в Индии, Греции и т. д.), превращая свою трактовку прошлого в социально-политическую программу плакируемого к вечного возвращения.

С различными вариациями Ницше повторял ведущую идею своей аристократической концепции: высокая культура и развитие высших видов людей нуждаются в рабстве, в подневольном труде громадного большинства для освобождения немногочисленного привилегированного класса от физического труда и нужд борьбы за существование.

Отвергая различные концепции происхождения и роли государства, Ницше считал, что государство является средством возникновения и продолжения того насильственного социального процесса, в ходе которого происходит рождение привилегированного культурного человека, господствующего над остальной массой. «Как бы ни было сильно в отдельном человеке стремление к общению, — писал он, — только железные тиски государства могут сплотить друг с другом большие массы настолько, чтобы могло начаться то химическое разложение общества и образование его новой пирамидальной надстройки».

Придерживаясь глобальной перспективы аристократического эстетизма, Ницше дает принципиальное предпочтение культуре и гению перед государством и политикой — там, где такое различие, расхождение и столкновение имеет, по его мнению, место. Он — убежденный приверженец аристократической культуры, возможной лишь в условиях господства немногих и рабства остальных, он — элитист, но не государственник, не этактист. Он положительно отзываясь о государстве и политике и даже восхваляет их лишь постольку, поскольку они надлежаще исполняют свою роль в качестве подходящих орудий и средств на службе у аристократической культуры и гения.

Цель человечества, по Ницше, состоит в его совершеннейших экземплярах, возникновение которых возможно в обстановке высокой культуры, но никак не в совершенном государстве и поглощенности политикой — последние ослабляют человечество и препятствуют появлению гения. Гений, борясь за сохранение своего типа, должен препятствовать учреждению совершенного государства, которое могло бы обеспечить всеобщее благополучие лишь ценой потери насильственного характера жизни и продуцирования вялых личностей. «Государство,— писал Ницше,— есть мудрая организация для взаимной защиты личностей; если чрезмерно усовершенствовать его, то под конец личность будет им ослаблена и даже уничтожена,— т. е. будет в корне разрушена первоначальная цель государства».

Антагонизму между культурой и государством Ницше придает принципиальное значение. Именно в таком контексте аристократического эстетизма и следует воспринимать довольно частые у Ницше критические выпады против государства и политики, против их ущербных для высокой культуры чрезмерностей и пагубных крайностей.

Восхваляя аристократический кастовый строй времен законов Ману, Ницше стремился к биологическому обоснованию кастовых идеалов. В каждом «здоровом» обществе, полагал он, имеются три различных, но взаимодействующих физиологических типа со своей собственной «гигиеной» и сферой приложения: 1) гениальные люди — немногие; 2) исполнители идей гениев, их правая рука и лучшие ученики — стражи права, порядка и безопасности (царь, воины, судьи и другие блюстители закона); 3) прочая масса посредственных людей. «Порядок каст, *ранговый порядок*,— утверждал он,— лишь формулирует высший закон самой жизни; разобщение трех типов нужно для поддер-

жания общества, для того, чтобы сделать возможными высшие и наивысшие типы».

Устойчивость высокой культуры и содействующего ей типа государства, по утверждению Ницше, ценнее свободы.

Ницше различает два основных типа государственности — аристократический и демократический. Аристократические государства он называет теплицами для высокой культуры и сильной породы людей. Демократия характеризуется им как упадочная форма государства. В качестве «самой величественной формы организации» характеризует Ницше Римскую империю. Высоко оценивает он и императорскую Россию. Лишь при наличии антилиберальных, антидемократических инстинктов и императивов, аристократической воли к авторитету, к традиции, к ответственности на столетия вперед, к солидарности цепи поколений возможно существование подлинных государственных образований типа Римской империи или России — «единственной державы, которая ныне является прочной, которая может ждать, которая еще может нечто обещать,— России, противоположностью жалкому европейскому мелковладельчеству и нервозности, вступившим в критический период с основанием германской империи».

Ницше — непримиримый противник идей народного суверенитета, реализация которых ведет, по его оценке, к потрясению основ и падению государства, устранению противоположности между «частным» и «публичным».

Отмечая тенденцию падения роли государства и допуская в принципе исчезновение государства в отдаленной исторической перспективе, Ницше считал, что «менее всего наступит хаос, а скорее еще более целесообразное учреждение, чем государство, одержит победу над государством». Вместе с тем Ницше отвергал активное содействие падению государства и надеялся, что государство устоит еще на долгое время.

Проповедь ницшевского Заратустры о сверхчеловеке, внешне порою имеющая анархическое звучание, по существу направлена против либеральных и демократических концепций морали, культуры, общества и государства. Современность, по представлениям Ницше, принадлежит черни, поэтому всесторонняя критика современности (в том числе — современного ему государства и права, власти и политики), пересмотр всех существовавших ценностей, новое воспитание человечества рассматривались им в качестве необходимого момента движения к

грядущему строю новой аристократии. Критика Ницше, таким образом, велась с радикально аристократических позиций.

Все неаристократическое в политической жизни современности оказывается в оценке Ницше упадочным, либерально-демократическим. Даже германскую империю Бисмарковой конструкции он расценивал в качестве либерально-демократической государственности. Устами Заратустры Ницше отвергал современное ему государство — этот «новый кумир» толпы. «Государством, — поучал он, — называется самое холодное из всех холодных чудовищ. Оно холодно лежит, и ложь ползет из уст его. Смешение добра и зла на всех языках — это знамение даю я вам как знамение государства. Поистине волю к смерти означает его знамение!»

Характеризуя государство как «смерть народов», учреждение только для «лишних людей», ницшевский Заратустра призывает своих слушателей освободиться от идолопоклонства «лишних людей» — почитания государства. «Там, где оканчивается государство, начинается впервые человек, который не есть лишний: там начинается песнь тех, кто необходим, мелодия единожды существующая и невозвратная. Туда, где *оканчивается* государство, туда смотрите, братья мои! Разве вы не видите радужное небо и мост, ведущий к сверхчеловеку?» — так говорил Заратустра».

Смысл этого заратустровского антиэтатизма, очевидно, состоит в потере надежд на современное государство как на союзника новой аристократической культуры, поскольку оно, по оценке Ницше, оказалось в руках худших, плебейского большинства.

Образцом совершенной политики, по его оценкам, является макиавеллизм. Переворачивая наизнанку все ценности в сфере культуры, государства, политики и морали, Ницше стремился к тому, чтобы стандарты макиавеллистской политики, уже освобожденной от морали, вновь внедрить в сферу моральных оценок и ориентации — в виде принципов «великой политики добродетели».

Ницше развивает аристократическую концепцию права.

Право, по Ницше, нечто вторичное, производное от воли к власти, ее рефлекс. С этих позиций он атакует различные версии исторически прогрессивной интерпретации естественно-правовой доктрины, отвергает идеи свободы и равенства в человеческих отношениях, обосновывает правомерность привилегий, преимуществ и неравенства.

Неравенство прав Ницше рассматривал как условие того, что права вообще существуют. Право есть преимущества. Каждый вид бытия имеет свое преимущество. «Неправота, — утверждал он, — никогда не заключается в неравных правах, она заключается в притязании на «равные» права». Справедливость, по Ницше, состоит в том, что люди не равны, и правовая справедливость, таким образом, исходит из принципа неравенства правовых притязаний различных индивидов — в зависимости от того, относятся ли они к сильным, аристократическим верхам или представляют собой ординарные «нули» толпы, смысл и предназначение которой — в служении «вождям» и «пастырям» стада. Человек сам по себе, взятый вне контекста его служения верхам, не обладает ни правами, ни достоинствами, ни обязанностями.

Право, по Ницше, результат войны и победы. Он солидаризируется с «правовым инстинктом» древних: «Победителю принадлежит побежденный с женой, детьми, всем имуществом. Сила дает первое право, и нет права, которое в своей основе не являлось бы присвоением, узурпацией, насилием».

Отвергая прочие трактовки естественного права, Ницше вместе с тем стремится выдать именно свои представления о праве войны и победителя, аристократически-кастовом правопорядке и т. д. за подлинное естественное право.

С позиций такого правопонимания он отмечает, что, подобно праву необходимой обороны, следует признать и право необходимой агрессии. Право победителя в войне тем самым резюмирует борьбу различных волей к власти и служит основой аристократического правопорядка.

Если по своим истокам право есть право войны, то устоявшееся право, право в обстановке сформировавшегося правопорядка фиксирует результаты войны различных волей к власти и, следовательно, предполагает некое соглашение, некоторый договор борющихся сил. «Вез договора, — писал Ницше, — нет права». В этом смысле право характеризуется им как признанная и засвидетельствованная власть. К договору о праве (правах и долге) и его соблюдению ведут соображения разума, страха и осторожности. В соответствии с договорным правом наш долг — это права других на нас, а наши права — та доля нашей силы, которую другие не только признали, но и охраняют.

Ницше воспекает аристократические правовые институты греков героического времени, восхищается «арийской гуман-

ностью» законоположений Ману, авторитетом закона кастового строя. «Кастовый порядок, высший доминирующий закон,— писал он,— есть лишь санкция *естественного порядка*, естественной законности первого ранга, над которой не имеет власти никакой произвол, никакая "современная идея"».

Отход от аристократических стандартов также и в сфере права квалифицируется им как декаданс и нигилизм, вырождение «здоровых» правовых инстинктов в стадные. Современные ему либеральные и демократические идеи, установления и законы он резко критиковал как «стадное законодательство», рассчитанное на средний сорт людей и направленное против исключений.

С позиций аристократической переоценки всех ценностей и поиска путей к будущему строю новой аристократии Ницше отвергал политику современных ему европейских государств как мелкую политику взаимной вражды и розни европейцев. К разряду этой национально ограниченной мелкоотравчатой политики Ницше причислял и бисмарковскую политику, которой одно время (в начале 70-х гг.) он сам увлекался. Скептически и иронически относясь первоначально к идее «большой *политики*», Ницше в дальнейшем пользовался этим понятием как для критики современного ему политического состояния, так и для освещения политических контуров грядущего будущего — политики в XX в.

Время мелкой политики, пророчествовал Ницше, прошло: следующее, двадцатое столетие будет временем большой политики — борьбы за мировое господство, невиданных ранее войн. Вокруг понятия политики будет развязана духовная война, и все покоящиеся на лжи политические образования старого общества будут взорваны. Открыто связывая такую судьбу грядущего со своим именем, Ницше считал, что именно с него начинается большая политика.

Обосновывая свои представления о будущем, Ницше полагал, что, с одной стороны, демократическое движение в Европе приведет к порождению человеческого типа, приготовленного к новому рабству, и тогда появится «сильный человек» — без предрассудков, опасного и привлекательного свойства, «тиран», невольно подготовляемый европейской демократией. С другой стороны, продолжал он, Европа, раздираемая в его время ненормальной враждой своих народов, в будущем станет единой. При этом европейская проблема в целом виделась ему как «воспитание новой, управляющей Европою, касты».

Такая интерпретация тенденций развития объясняет и то решающее значение, которое Ницше постоянно придавал проблеме аристократического воспитания, пропаганде своих воззрений, и тот своеобразный наднациональный аристократический солидаризм, который он отстаивал. С этих позиций сверхнационального элитизма он критиковал национализм и национальную ограниченность, высокое самомнение европейцев в отношении к азиатам, национальное высокомерие немцев, тевтономанию, антифранцузские, антиславянские, антисемитские настроения и воззрения. Но в конечном счете он делал ставку на будущего европейца и видел в немцах именно тот народ, который, подобно евреям и римлянам в прошлом, оплодотворит грядущий «новый порядок жизни».

Ницше часто пользуется понятием «раса», толкуя его скорее как социально-политическую, нежели национально-этническую характеристику; сильная раса — это, по существу, особая порода властвующих, аристократические господа, слабая раса — жизненно слабые, угнетенные и подневольные.

В контексте вечной борьбы различных волей к власти, насильственного характера самой жизни Ницше развивал и свои взгляды на войну. При этом он нередко, подобно Гераклиту, называл войной всякую борьбу в потоке становления. В таком по преимуществу философско-мировоззренческом аспекте Ницше восхвалял войну и отвергал мир. «Собратья по войне! — обращается ницшевский Заратустра к своим слушателям. — Любите мир как средство к новым войнам. И притом короткий мир — больше, чем долгий... Вы говорите, что благая цель освящает даже войну? Я же говорю, что благо войны освящает всякую цель. Война и мужество совершили больше великих дел, чем любовь к ближнему».

Метафизически оправдывая войну, Ницше связывал с ней свои надежды на новую высокую культуру. «...Война для государства такая же необходимость, как раб для общества». Именно поэтому он расценивал войну и военное сословие как прообраз государства.

Как реально-политическое явление войну Ницше освещал, исходя из тех же критериев, что и при трактовке государства и политики вообще. Он за войну на службе у аристократической культуры, а не за культуру на службе у войны. «Против войны, — писал он, — можно сказать: она делает победителя глупым, побежденного — злобным. В пользу же войны можно сказать: в обоих этих действиях она варваризирует людей и тем де-

лает их более естественными; для культуры она есть пора зимней спячки, человек выходит из нее более сильным для добра и зла».

Ницше — убежденный антисоциалист.

Вся европейская культура, по его оценке, уже с давних пор переживает кризис ценностей и движется к катастрофе. «Социализм, — писал он, — действительно является конечным выводом из «современных идей» и юс скрытого анархизма».

Он отвергал революции и восстания угнетенных, расценивая их как угрозу культуре. Зло и не без пронизательности Ницше предупреждал о неизбежных в грядущем революционных выступлениях масс. «-.Грядущему столетию, — писал он, — предстоит испытать по местам основательные «колики», и Парижская коммуна, находящая себе апологетов и защитников даже в Германии, окажется, пожалуй, только легким «несварением желудка» по сравнению с тем, что предстоит». Вместе с тем он считал, что инстинкт собственников в конечном счете возьмет верх над социализмом.

Остро критикуя социалистические идеи, Ницше полагал, что социализм даже желателен в виде эксперимента. «И в самом деле, — писал он, — мне бы хотелось, чтобы на нескольких больших примерах было показано, что в социалистическом обществе жизнь сама себя отрицает, сама подрезает свои корни». Социалисты, отмечал он, отрицают право и правосудие, индивидуальные притязания, права и преимущества и тем самым отвергают само право, так как «при общем равенстве никому не будут нужны права». В весьма черных красках изображал он и будущее законодательство при социализме. «Если бы они, — рассуждал он о социалистах, — когда-нибудь стали сами предписывать *законы*, то можно быть уверенным, что они заковали бы себя в железные цепи и требовали бы страшной дисциплины — *они знают себя!* И они подчинялись бы этим законам с сознанием, что они сами предписали их».

Резкой критике подверг Ницше и подход социалистов к государству. В этой связи он отмечал, что социализм, стремясь к устранению всех существующих государств, «может рассчитывать лишь на краткое и случайное существование с помощью самого крайнего терроризма». Как бы предугадывая облик грядущего тоталитаризма, Ницше говорил об уничтожении личности при социализме, реформировании ее в целесообразный орган общественного союза, о режиме верноподданнической покорности всех граждан абсолютному государству.

Работы Ницше при его жизни не получили широкой известности. Но последующее влияние его идей подтвердило надежды мыслителя: «Только послезавтрашний день принадлежит мне. Некоторые рождаются посмертно».

Идеологи фашизма и национал-социализма объявили Ницше своим предтечей. Обходя те аспекты ницшевского учения (аристократизм, индивидуализм, открытая вражда к массам, народу, «толпе», «стаду»; критика немецкого национализма; наряду с некоторыми выпадами против евреев также и неоднократная высокая оценка еврейской нации и т. п.), которые явно расходились с фашистской и национал-социалистической идеологией, рассчитанной на массовое движение, они акцентировали внимание на моментах общности и преемственности между ницшеанством и собственной идеологией. Ряд идей Ницше (о расе господ, новом порядке, о национальной миссии немцев, сверхчеловеке, воле к власти и т. д) получили соответствующую интерпретацию и модификацию в духе идеологии национал-социализма.

После Второй мировой войны начался новый этап интерпретаций творчества Ницше, уяснения его подлинного места в истории философской и политико-правовой мысли.

Глава 20. Политические и правовые учения в России во второй половине XIX — первой половине XX в.

Общественный подъем и воодушевление, связанные с крестьянской реформой 1861 г. и последующими реформами в области суда, образования, местного управления и самоуправления, придали новый стимул идейно-политическим течениям и философско-правовым построениям. Произошло дальнейшее идейное размежевание между консерваторами, либералами и радикалами, возникли ранее неизвестные разновидности политических программ и единений, в том числе нелегальных.

В кризисный период накануне крестьянской реформы обозначились три важные позиции в вопросе о крестьянстве: ожидание освобождения, часто нетерпеливое в среде самого крестьянства; опасение новой пугачевщины в правительственных и консервативных помещичьих кругах; сочувствие крестьянству и обдумывание путей выхода из кризиса со стороны реформистски и радикально настроенных слоев общества, публицистов и политиков. Каждая из этих позиций имела свою предысторию, и каждая из них получила новые очертания на последующих этапах политической и социальной истории — в период первоначального осуществления реформ и затем в период их частичной приостановки.

§ 1. Реформаторы

Первоначально правительственная программа предусматривала лишь право крестьян на приобретение в собственность посредством выкупа только «усадебной оседлости» (т. е. крестьянского дома с прилегающим участком) и на пользование всеми иными землями лишь за повинность, исходя из «местных обстоятельств и обычаев». В последующем было признано необходимым наделение крестьян землей в более широких масштабах и с неременной передачей наделной земли в собственность за выкуп. 18 октября 1858 г. Александр II на заседании Главного комитета по крестьянскому делу перечислил основной круг текущих задач: а) чтобы крестьянин немедленно почувствовал, что быт его улучшен; б) чтобы помещик немедленно успокоился, что интересы его ограждены; в) чтобы сильная власть ни на минуту на месте не колебалась и общественный порядок не нарушался. Две Редакционные комиссии при Главном комитете, которые с марта 1859 г. возглавил Я. И. Ростовцев, включали

четыре отделения: юридическое, административное, хозяйственное и финансовое. Общее направление усилий этих комиссий и их руководителя были направлены к тому, чтобы «установить самое строгое равновесие между интересами дворянства и интересами освобождаемого народа; оградить первое от несправедливых потерь и учредить последнему возможность достигнуть благоденствия в будущем» (из записки Я. И. Ростовцева).

Деятельность комиссий вызвала большой общественный резонанс и критический анализ. В очерке «Проект действительного освобождения крестьян», написанном Николаем Серно-Соловьевичем (в недалеком будущем он станет организатором первой «Земли и Воли»), утверждалось, что крестьяне должны обрести свободу вместе с землей, причем «всякие обязательные отношения» с помещиками надлежит прекратить. Перестать быть крепостными, в понятиях крестьян, значит платить подати не помещику, а в казну. Помимо этого автор излагает и обосновывает программу из 12 пунктов, в которой есть положения общеустроительного (конституционного) характера: равенство всех перед судом и законом, освобождение судебной власти от административной, ответственность всех органов управления, право контроля над собиранием и расходованием казенных средств и над изданием законов, свобода совести и вероисповедания и др. Среди 12 пунктов имелись и такие требования, как отмена гражданских чинов, полная амнистия всех страдающих за политические убеждения. Сам автор называл свою программу «естественным следствием» главного пункта — отмена крепостного права. Эту программу, замечает он, можно назвать конституцией, если говорить иностранными словами, «по-нашему — это правильное государственное устройство».

Важную часть программных установок Серно-Соловьевича составляли защита, сохранение и упрочение общинного владения. Последнее изображалось «единственным доселе оплотом против порабощающего влияния капитала, развития пролетариата и батрачества, неизменных спутников частной собственности». Как только община освободится от двойного гнета крепостного права и бюрократизма и некоторое время поживет «собственною естественною жизнью», тогда и обнаружится вполне «громкая сила начала, благодаря которому русский народ сохранился вопреки систематическому вековому растлению». Так представитель на рождающемся народничества конца 50-х гг. вносил новые акценты в обсуждение проблем общинного быта, начатый славянофилами 30—40-х гг.

В некоторых пунктах народническая программа совпадала с позицией радикального крыла дворянских реформаторов, лидером которых по праву считался А. Унковский. «Либеральная партия» в конце 50-х гг. была представлена Кавелиным и Чичериным, которые рассматривали свою партию окруженной с разных сторон «невежественной массой», «тупоумными консерваторами» и «бессмысленной, преступной бюрократией», а себя воспринимали «частью просвещенных и порядочных людей, которые одни только понимают общественные задачи». Они признавали необходимость освобождения крестьян, но «без потрясения всего общественного организма». При этом особая роль признавалась за государственной властью — ее задачу видели в освобождении крестьян сверху. Согласно Чичерину, именно государство явилось на Руси орудием закрепощения сословий, причем одновременно с закрепощением крестьян было наложено общественное тягло на другие сословия — дворянство и купечество, которые были в свое время освобождены от него жалованными грамотами Петра III и Екатерины II.

Алексей Михайлович Унковский (1828—1893/94), выпускник Царскосельского лицея и затем юридического факультета Московского университета, известен как инициатор и разработчик наиболее радикального проекта решения крестьянского вопроса. Проект еще в 1857 г. был представлен Александру II от имени дворянства Тверской губернии. В нем обосновывалось положение о немедленном и обязательном выкупе крестьянами не только усадьбы, но и полевого надела. В своем разборе трудов Редакционных комиссий Унковский проводил мысль о том, что правительственный проект стремится «пройти незаметным образом между защитниками крепостного права и людьми, желающими полного его уничтожения».

Обязательный выкуп земельной ренты, писал Унковский, есть мера вполне законная, справедливая в отношении обеих заинтересованных сторон. «Право капитализации и выкупа бессрочной ренты давно признано за правительствами всех стран и народов. При выкупе ренты обе стороны получают несомненные выгоды; право собственности помещиков несколько не нарушается, ибо дело состоит в замене одного предмета другим равноценным, а крестьяне получают полное право собственности на землю, не делая для этого никаких особых пожертвований. ...Все знают в чем дело и понимают цель правительства. Совсем другое дело представляет «добровольный» выкуп, предложенный Редакционными комиссиями».

Разумеется, что при этом право частной собственности должно почитаться как священное, но есть, отмечал Унковский, и другие права, которые «выше, важнее и священнее права собственности. К числу таких прав принадлежит право жизни и разумно свободной деятельности. Этому праву должно всегда уступать право частной собственности, а в особенности в тех случаях, когда оно служит не только частной жизни, но и государственной».

Таким образом, при всем внешнем разнообразии трактовок существа крестьянского вопроса в критической литературе 50-х гг. обозначились две позиции — либеральная и народническая, причем последнюю можно назвать радикальной версией и развитием славянофильской доктрины.

В Манифесте от 19 февраля 1861 г. Александр II в числе мотивов его принятия отметил и «свой обет обнимать царского любовь и попечением всех наших верноподданных всякого звания и состояния* и необходимость «изменения положения крепостных людей на лучшее». Первоначально текст Манифеста было поручено подготовить Ю. Ф. Самарину, но с его проектом не согласились, и его проект в виде материала был передан митрополиту Филарету, который и составил окончательный текст. Очевидно, с этим обстоятельством связано присутствие в тексте Манифеста многих торжественных формул и церковно-учительной аргументации в пользу «дарованных прав». «Самый благотворный закон не может людей сделать благополучными, если они не потрудятся сами устроить свое благополучие под покровительством закона. Довольство приобретается и увеличивается не иначе как неослабленным трудом, благоразумным употреблением сил и средств, строгою бережливостью и вообще честною в страхе Божиим жизнью».

Митрополит Московский и Коломенский Филарет (Дроздов) проработал долгие годы (1782—1867) и стал в силу благоприятных обстоятельств своей многолетней архипастырской деятельности высокоавторитетным выразителем взглядов православной иерархии на государство и право.

В наше время многие народы мало знают о соотношении государства и царства божия, говорил Филарет и давал этому такое объяснение; «Им не нравится старинное построение государства на основании благословения и Закона Божия; они думают гораздо лучше воздвигнуть здание человеческого общества в новом вкусе на песке народных мнений, поддерживать его бурею бесконечных распрей. Их новые построения никогда

не достраиваются, каждый день угрожают падением, часто действительно рушатся.» В этом обобщении нетрудно обнаружить оценку конституционных перемен («новых построений») • в европейских государствах после Французской революции 1789 г.

Устремление европейских народов к представительному правлению он не поддерживал, полагая, что борьба за избирательные права никогда не утихнет, поскольку не имеет четких критериев: это есть- «борьба то за расширение, то за ограничение сего права. За неправильным расширением права общественного избрания следует неправильное употребление оногo». В обстановке политической жизни при Николае I и затем Александре II до начала реформ 60-х гг. он видел благоприятный контраст. «Не то в отечестве нашем. Самодержавная власть, утвержденная на вековом законе наследственности, некогда в годину оскудевшей наследственности обновленная и подкрепленная на прежнем основании чистым и разумным избранием, стоит в неприкосновенной непоколебимости и действует в спокойном величии. Подвластные не думают домогаться права избирать в общественные должности по уверенности, что власть радеет о благе общем и разумет, чрез кого и как устроит оноe. Власть по свободному изволению и доверию к подвластным дает им право избрания общественного назначения, назначая оному разумные пределы».

Самым важным после самодержавной власти учреждением, обеспечивающим порядок и обретение общего блага, он считал суд и высказывал в этой связи радикальные для своего времени мнения и пожелания. Например, в 1813 г., в бытность свою викарием Санкт-Петербургской митрополии, он высказывался в пользу избрания судей. Суд в его изображении есть ограда собственности и личной безопасности, без суда не было бы другой собственности, кроме добычи хищника, и не было бы другой безопасности, кроме «безопасности вооруженного и бодрствующего воина или безопасности сильного притеснителя, доколе он не встретится с сильнейшим...». Правда, закон поставлен не только для подсудимых, но и для судии — «дабы вразумлял его и управлял им», однако существенным является при этом и то, что закон должен быть мудрым и справедливым. Мудрость и справедливость отверзают судье очи, дабы видел он, что он творит. Судья справедливый изъясняет закон совестью. Одновременно с этими правосудными заботами судья не должен забывать и о том, что он есть «око верховной власти, дабы

надзирать благосостояние всего тела государства и каждого из его членов... ее мышца, дабы приводить их в правильное движение, ее руки, дабы простирать ее для охранения их, он есть преемник и проводитель животворной силы, текущей от сердца во все тело государства — любви государя к подданным».

Общий вывод о назначении суда и его устройства через избрание сочетает технико-организационные характеристики с нравственными: «Устройство суда чрез избрание важнейших блюстителей общественного порядка и правосудия есть одно из важнейших дел человеческих, от него много зависит благо и зло многих людей, благоустройство или нестроение общества, совершенство или несовершенство союза между государем и государством».

Реформа 1861 г. не оправдала ожиданий крестьян в отношении земельного обеспечения и свободы и вызвала различные нарекания среди сторонников реформы и тем более ее противников.

§ 2. Радикалы

Шестидесятые годы отмечены появлением новых моментов в идейном содержании общественных движений. Этот период изобилует радикальными программами и не менее радикальными общественными акциями. Историки (Л. И. Володин и Б. М. Шахматов) называют его периодом образования революционного утопического социализма на российской почве, возникающего из соединения двух потоков — русского утопического («крестьянского») социализма и массового революционного движения в среде разночинной интеллигенции. Действительно, именно в условиях пореформенной России идеи социализма — вначале сен-симонистского и фурьеристского, а затем и марксистского — впервые обрели относительно широкую и заинтересованную поддержку среди части интеллигенции, составленной из так называемых разночинцев — студентов, литераторов, молодых офицеров и других государственных служащих, как правило недворянского происхождения, но были и примечательные исключения. Особенно заметен слой выходцев из семей священнослужителей (например, Н. Г. Чернышевский и Н. А. Добролюбов), которых отличала жертвенная устремленность к защите униженных и обездоленных в сочетании с радикальной оппозицией помещичьему и бюрократическому произволу.

Видными представителями русского утопического социализма стали А. И. Герцен и Н. Г. Чернышевский. Характерно, что оба

они признавали близость свою и уважение к позициям славянофилов. Герцен отмечал, что им «принадлежит честь и слава почина», именно с них начинается «перелом русской мысли». Их сближала с западниками, к которым Герцен причислял и себя, любовь к свободе и чувство любви — «безграничной, обхватывающей все существование любви к русскому народу, русскому быту, к русскому складу». Чернышевский о славянофилах высказался так: «Они принадлежат к числу образованнейших, благороднейших и даровитейших людей в русском обществе».

Интерес русской интеллигенции к *социалистической* идее пробудился еще в 40-х гг. в связи с обсуждением на Западе новых изданий Фурье, сочинений Консидерана, Л. Блана, П. Прудона, а также близких утопическому социализму писателей (Жорж Санд и др.). Привлекала внимание и книга историка Л. Штейна «Социализм и коммунизм современной Франции» (1842), весьма критичная по отношению к социалистам. А. И. Тургенев, бывший декабрист и один из образованнейших людей своего времени, рекомендовал книгу Л. Штейна с таким комментарием: «...Вообще я весьма мало важности или существенного влияния на настоящее общество приписываю сим социальным и коммунистическим проявлениям, не отказывая, впрочем, социализму в будущем влиянии на общественный быт; но кто это угадать или хоть отчасти определить может? Социализм будет изменяться общества или изменяться сам, смотря не по состоянию тех сословий, из коих он возникать будет, а по *государствам*, в коих эти *сословия* находятся: *иначе* в Германии, *иначе* в Англии, *иначе* здесь. Меры и приемы борьбы правительств с проявлениями социализма тоже много могут изменить самые направления оного» {заметка «Хроника русского в Париже». 1845}.

К идеям и конструкциям общинного (народнического, «крестьянского») социализма одновременно пришли многие *социальные* философы, однако приоритет здесь принадлежит Александру Ивановичу Герцену (1812—1870). Именно он воспринял сельскую общину как главный опорный элемент в здании будущего русского социализма. Эта тема обсуждалась им одновременно с темой отсталости России, ее самобытности и особой миссии в деле общественных преобразований у себя и других народов. Исторические события как бы пронесли над русским народом, писал Герцен, во многом повторяя Чаадаева, но, задавленный и забитый, он сохранил свой самобытный характер, свою молодость, не отягощенную, как у народов Запада, вековыми традициями исторической жизни. Именно сохранность самобытного

характера делает его чувствительным к социализму, и более всего это связано с особой ролью сельской общины. «Община спасла русский народ от монгольского варварства, от выкрашенных по-европейски помещиков и от немецкой бюрократии. Общинная организация, хотя и сильно потрясенная, устояла против вмешательства власти; она благополучно дожила до развития социализма в Европе». В общинных хозяйственных и административных началах он усматривал зародыши и черты социалистического коллективизма. я..В избе русского крестьянина мы обрели зародыш экономических и административных установлений, основанных на общности землевладения, на аграрном и инстинктивном коммунизме». Однако Герцену были видны и негативные стороны общинных порядков — поглощение личности миром (общинной), как и во всех других случаях «неразвитого коммунизма». Выход он видел в использовании западной науки, призванной оказать на крестьянский быт оплодотворяющее воздействие. Без этого аграрный коммунизм будет пребывать грубым и примитивным, наподобие уравнилельного коммунизма Гракха Бабефа на Западе, который практически исключает свободу личности и потому никак не может считаться достойным воплощением социализма. К приобщению русского крестьянина к положительным результатам цивилизации и науки Запада должны быть призваны передовые русские люди, «прошедшие через западную цивилизацию» и впитавшие ее исторический опыт и социалистические представления.

1 ноября 1861 г. Герцен выдвигает лозунг *В народ.'», ставший на десятилетия призывом для патриотической молодежи к деятельному участию в освободительном движении.

Социализм Герцена народнический и вместе с тем индивидуалистический — так оценивает взгляды Герцена Бердяев. Его вера в крестьянскую общину во многом объясняется тем, что русский мужик, даже в крепостном состоянии, более личность, чем западный буржуа, поскольку соединяет в себе личное начало с общинным. Правда, он не делает при этом различения между личностью и индивидом, между человеком и гражданином. Однако хорошо чувствует и передает опасность мещанства, торжествующего и угрожающего образованному меньшинству. Первый русский западник пережил глубокое разочарование в западном мещанстве, и это склонило его к сочувствию анархизму, а не демократии.

«Государство и личность, власть и свобода, коммунизм и эгоизм (в широком смысле слова) — вот геркулесовы столбы

великой борьбы, великой революционной эпопеи», — писал Герцен в период идейных поисков перспективных форм организации человеческого общежития. Он пришел к выводу, что таких форм можно выделить только две — монархию и республику. При этом речь идет не о формах правления, а именно о формах организации общежития, в которых действительно обеспечивается дело народа (республика), общее благо. Поэтому он проводил различие политической и социальной республики, считая подлинной республикой только социальную. Монархия в отличие от республики требует священного и неприкосновенного авторитета, который несовместим со свободой людей и независимостью разума.

На общий ход дискуссий о социальных возможностях общины большое влияние оказали публицистические выступления Николая Гавриловича Чернышевского (1828—1889), особенно две его статьи — «Критика философских предубеждений против общинного владения» (1858) и «Экономическая деятельность и законодательство» (1859).

В первой из них сделан вывод о том, что существование первобытной общины в условиях высокой ступени цивилизации, какая достигнута в текущем столетии, не помеха для ее вхождения в эту цивилизацию, потому что в общинном владении присутствует «высшая форма отношений человека к земле». Более того, общинное владение обеспечивает, писал Чернышевский в другой статье годом раньше, каждому земледельцу обладание землей и «гораздо лучше частной собственности упрочивает национальное благосостояние». Такое владение в состоянии наилучшим образом обеспечить успехи в сельском хозяйстве, поскольку общинная собственность «соединяет собственника, хозяина и работника в одном лице». Все это позволяет сделать вывод о возможности ускоренного социального развития при помощи общины

В статье «Экономическая деятельность и законодательство» автор дает контрастирующее сопоставление внутриобщинной правовой ситуации и правительственного регламентирования с помощью законов. В общинном поземельном владении отсутствует «вмешательство всякой центральной и посторонней администрации». Здесь внутреннее регулирование, которое можно назвать разумным законодательством, дает бесспорность и независимость правам частного лица. Оно же благоприятствует развитию прямоты характера и качеств, нужных для гражданина. Оно поддерживается и охраняется силами самого общества.

Таким образом, внутриобщинное регулирование самодостаточно, в нем гораздо больше разумности, нежели в правительственной регламентации, поскольку оно вырабатывалось поколениями на основе правового обычая или соглашения.

Право собственности на Западе почти исключительно предоставлено отдельному лицу и ограждено прочными и неукоснительно соблюдаемыми гарантиями. «Юридическая независимость и неприкосновенность отдельного лица повсюду освящена и законами, и обычаями». И тем не менее опора на законы и законность, как и всякое одностороннее стремление, имеет свои невыгоды. Это в равной мере относится к законному и обычно-правовому обеспечению «исключительных прав личности», права собственности в первую очередь. Эти невыгоды стали обнаруживать себя как только идеал «приблизился к осуществлению с забвением или сокрушением других, не менее важных условий человеческого счастья, которые казались несовместимыми с его безграничным применением к делу». Имеется в виду итоговый результат «безграничного соперничества» собственников в земледелии и промышленности; оно в конечном счете «отдало слабых на жертву сильным, труд на жертву капиталу».

Выход из такого положения один — в обеспечении союза и братства между людьми. Люди должны соединиться в общества, имеющие общий интерес, сообща пользоваться силами природы и средствами наук. В земледелии братство это должно выразиться в переходе земли в общинное пользование, а в промышленности — в переходе фабричных и заводских предприятий в общинное достояние компании всех работающих на згой фабрике или на этом заводе.

После первых шагов по осуществлению крестьянской реформы Чернышевский приходит к выводу о неспособности самодержавно-бюрократической организации к реформированию и начинает ориентироваться на крестьянскую революцию. В прокламациях к крестьянам, в обращении к русским конституционалистам у него представлен широкий комплекс предложений и рекомендаций относительно необходимых перемен в устройстве общества и государства: свободная от бюрократического гнета и опеки крестьянская община, местное представительное управление и самоуправление, самостоятельный и праведный суд, ограничение царского самовластия, управление на основе законов.

В отличие от Герцена Чернышевский — убежденный демократ. Он вступает по этому вопросу в спор с Чичериным, который

утверждал, что «демократия похожа на абсолютизм в том отношении, что очень любит бюрократию и централизацию». Чернышевский возражал против этого и полагал, что демократия по своему характеру противоположна бюрократии. Например, администрация в условиях демократии должна находиться в подчинении у жителей того округа, делами которого она занимается, и это связано с тем, что каждое село и город, каждая область независимы в своих делах; подобно тому и каждый гражданин должен быть независимым в делах, касающихся его одного.

Авторитет Чернышевского в освободительном движении начала 60-х гг. был очень высоким, и правительство установило за ним секретный надзор. В 1862 г. вслед за приостановлением журнала «Современник» Чернышевского заточают в одиночную камеру Петропавловской крепости. Здесь он пишет роман «Что делать?», который своим идейным содержанием оказал большое влияние на несколько поколений революционно настроенной молодежи, пытавшейся на практике воплотить принципы разумного человеческого общежития. Особенно притягательным в романе был элемент аскетизма во имя общего дела, который оказался характерным для последующей революционной интеллигенции.

При отсутствии прямых улик Чернышевский был признан виновным «в принятии мер к ниспровержению существующего порядка управления», осужден на семь лет каторги и вечное поселение в Сибири. Его сочинения были запрещены в России до первой русской революции.

Герцена и Чернышевского чаще всего относят к разряду революционных демократов и одновременно таких социалистов-утопистов, которые являются ближайшими предшественниками социалистических (пролетарских по марксистской терминологии) демократов. Однако, если воспользоваться словарем самих аттестуемых, их можно было бы назвать создателями «теории об улучшении народного быта» (выражение Чернышевского, использованное в характеристике учения Сен-Симона), в которой речь шла об улучшении в интересах народа существующей системы отношений и учреждений. Оба мыслителя проявили при этом незаурядную универсальность и представили в обоснование своих радикальных политических и социальных программ развернутую аргументацию не только философского и социологического, но также культурологического, политэкономического и правоведческого характера.

Определение «революционный» более всего подходит к народническому движению 70-х гг., в котором основными разновидностями людей, и теоретизирующих, и действующих в духе радикального «улучшения», стали бунтари-бакунинцы, впереводцы, террористы и конституционалисты.

С именем Михаила Александровича Бакунина (1814—1876) связано зарождение и распространение идей так называемого коллективистского анархизма — одного из распространенных в прошлом и нынешнем столетии движений ультрареволюционного социализма. Формирование политических взглядов русского революционера происходило в общественной атмосфере напряженных размышлений и исканий в период после неудачного восстания декабристов. Уже в первых его самостоятельных работах сквозит контуры гегелевского диалектического метода и философии истории проступало оригинальное и политически ориентированное концептуальное мышление.

Бакунинская политическая программа выработывалась в период начальных этапов организованного рабочего движения и работы Интернационала, первых опытов легальной деятельности рабочих партий.

В наиболее упорядоченном виде его взгляды представлены в работах «Федерализм, социализм и антитеологизм» (1868), «Кнута-германская империя» (1871) и «Государственность и анархия» (1873). Последняя оказала заметное влияние в России, где ряд высказанных в ней идей был использован при формулировании программных целей бунтарского направления в русском народничестве. Воззрения Бакунина нашли приверженцев во многих западноевропейских странах, особенно в Италии, Испании, Швейцарии и Франции. Литература о нем значительна по объему и разнообразна в жанровом отношении. В воссоздании облика революционного активиста и мыслителя наряду с историками и социальными философами приняли участие литераторы: И. С. Тургенев (роман «Накануне»), Ф. М. Достоевский («Бесы»), А. А. Блок и др.

Бакунин одним из первых выставил ряд аргументов против не критического восприятия сложившихся порядков и нравов в русской общине. Солидаризуясь с некоторыми оценками Герцена, он сильно разошелся с ним в характеристике позитивных возможностей крестьян с ко-общинного быта и традиций: не преобразование общины с помощью прививки результатов западной науки или положительного опыта западной цивилизации, а использование бунтовского и раскольничьего опыта

русского крестьянства. Перечень несовершенств общинного быта после десяти веков его существования, который был составлен Бакуниным в одном из писем Герцену и Огареву (1866 г.), достаточно красноречив: «...безобразное принижение женщины, абсолютное отрицание и непонимание женского права и женской чести.- совершенное бесправие патриархального деспотизма и патриархальных обычаев, бесправие лица перед миром и всеподавляющая тягость этого мира, убивающая всякую возможность индивидуальной инициативы, отсутствие права не только юридического, но простой справедливости в решениях того же мира-.»

В истолковании социальных и политических проблем своего времени Бакунин чаще всего использовал естественно-правовую традицию в трактовке прав личности или обязанностей должностных лиц государства, а не формальный догматический анализ существующих государственных законов или иных установлений. Отрицательное отношение к законам и законодательному регулированию у него сложилось под воздействием характерного для анархизма негативистского восприятия любых форм государственной и политической власти и присущих им путей и средств социального регулирования.

Все юридические законы, в отличие от законов природы и заурядного правила общежития, являются, по Бакунину, внешне навязанными, а потому и деспотическими. Политическое законодательство (т. е. законодательство, которое создается «политическим государством») неизменно враждебно свободе и противоречит естественным для природы человека законам. Игнорирование этих естественных законов ведет к подчинению неестественному, «юридическому», искусственно создаваемому праву и тем самым способствует возникновению и распространению олигархии. Всякое законодательство, таким образом, порабощает человека и одновременно развращает самих законодателей.

Свобода человека должна соизмеряться не с той свободой, которая пожалована и отмерена законами государства, а с той свободой, которая есть отражение «человечности» и «человеческого права» в сознании всех свободных людей, относящихся друг к другу как братья и как равные. В противопоставлении человеческого права и государственных законов Бакунин опирался на авторитет и традиции естественно-правовых идей.

Важнейшей гарантией обеспечения дела свободы Бакунин не без основания считал контроль над государственной властью.

Такие гарантии возникают, по его мнению, в каждой стране по мере «эмансипации общества» от государства. Во всех странах, где установилось представительное правление, свобода может быть действительной лишь в том случае, когда имеется действительный контроль и надзор за носителями власти, поскольку власть в состоянии испортить самых лучших людей.

Завоевание свободы и утверждение общечеловеческого права для всех и каждого он связывал с классовой борьбой, однако в будущем социалистическом обществе свобода и право предстают у него уже не атрибутами классового господства в интересах трудящихся, а лишь требованиями высокой нравственности, обращенными к индивидам, коллективам и социальным трупам. С того момента, когда рабочий окажется победителем в продолжительной освободительной борьбе, он должен будет проявить по отношению к бывшему хозяину «чувство справедливости и братства свободного человека». Соотношение социализма и свободы он выразил в следующей формуле: «свобода без социализма — это привилегия, несправедливость; социализм без свободы — это рабство и скотство».

Совершить социальную революцию — значит разрушить все учреждения неравенства и насилия, и в первую очередь государство. Социальная революция в отличие от политической совершается не с помощью одной только революционной власти (в том числе нового революционного государства), а более всего с помощью народной силы, причем эта сила сама должна быть организована на выступления путем возбуждения революционных страстей. Движущие силы революции предстают у Бакунина не в технико-организационном, а скорее в абстрактно-доктринальном их восприятии и отображении. Народная сила, революционные страсти, философские принципы с вытекающими из них практическими действиями — все это из словаря утопического социализма, безусловно критического по отношению к существующему строю, но в то же время весьма примитивного и нереалистичного в указании путей и средств его действительного радикального преобразования.

Петр Алексеевич Кропоткин (1842—1921) — последний из плеяды всемирно известных русских пропагандистов анархизма (наряду с Бакуниным и Л. Н. Толстым) — принадлежал к старинному княжескому роду. Вначале он приобрел известность как многообещающий географ и геолог (изучал Сибирь, Финляндию и Швецию), как глубокий исследователь одного из направлений эволюционной теории в биологии, автор монографических

работ в области истории и теории этики, а затем и как создатель серии трудов по теории и истории анархизма. Он написал интересную книгу о Великой французской революции. Библиография его трудов насчитывает свыше двух тысяч названий, им было подготовлено около 200 статей для Британской энциклопедии.

Кропоткин стремился соединить учение анархии с результатами современной ему науки о природе и обществе и в особенности социально-философским учением о взаимной помощи в животном мире и в человеческих сообществах.

Историческое развитие государства он связывал с возникновением поземельной собственности и стремлением сохранить ее в руках одного класса, который вследствие этого стал бы господствующим. Социально заинтересованными в такой организации стали, помимо землевладельцев, также жрецы, судьи, профессиональные и прославившиеся воины. Все они были настроены на захват власти. «Государство, в совокупности, есть общество взаимного страхования, заключенного между землевладельцем, воином, судьей и священником, чтобы обеспечить каждому из них власть над народом и эксплуатацию бедноты. Таково было происхождение государства, такова была его история, и таково его существо еще в наше время» {• Современная наука и анархия*}.

Государственная организация властвования находится в тесной взаимосвязи с правосудием и правом. Судебную власть Кропоткин относил к разряду важного основания для самых различных вариантов организации властвования в обществе, однако в отношении суда, назначаемого государством, он полагал, что суд и государство в таком случае становятся «необходимым последствием» друг друга (узаконенная месть, именуемая правосудием).

Главная особенность государственно-властной организации — это «правительственная централизация», или «пирамидальная организация». Это не просто организация в целях налаживания гармонии и солидарности в обществе, как разъясняется в университетских учебниках. Историческая миссия государства свелась на практике к «поддержке эксплуатации и порабощения человека человеком». Государственная организация власти выработывалась и совершенствовалась на протяжении столетий, однако все это делалось ради того, чтобы «поддерживать права, приобретенные известными классами, и пользоваться трудом рабочих масс, чтобы расширить эти права

и создать новые, которые ведут к новому закреплению обездоленных граждан».

Анархическая критика государственной организации властвования своим острием была направлена против государства как формы приобщения к власти определенных социальных групп, как сверхбюрократизированного средоточия управления местной жизнью из одного центра, как формы «присвоения многих отправлений общественной жизни в руках немногих».

Петр Лаврович Лавров (1823—1900), руководитель журнала «Вперед», основной и важнейшей задачей социалистов в России считал сближение с народом для «подготовления переворота, долженствующего осуществить лучшее будущее». В противоположность бакунистам, делавшим ставку на стихийность и «решение угадыванием» тех сложных и трудных задач, которые возникают при «установке нового общественного строя», Лавров особое значение придавал строгой и усиленной личной подготовке социалиста к полезной деятельности, его умению завоевать доверие народа, его способности оказать помощь народу (в объяснении народных потребностей и в подготовке народа к самостоятельной и сознательной деятельности).

О моменте готовности народа к перевороту должно «указать само течение исторических событий». И только после такого указания — указания самой минуты переворота — социалисты могут «считать себя вправе призвать народ к осуществлению этого переворота». Так в начале 70-х гг. среди русских социалистов произошло размежевание на «бакунистов» и «впередовцев» (лавристов). Лавров начинал сподвижником Чернышевского, имел отношение к первой «Земле и Воле», входил в I Интернационал и в число учредителей II Интернационала, участвовал в делах Парижской коммуны и «Народной Воли».

В обширном литературном наследии философа и руководителя политической эмиграции определенный интерес представляет работа «Государственный элемент в будущем обществе» (1875—1876 гг.). Лаврова при этом более всего интересуют различия между государством и обществом, а также вопросы относительно того, «насколько государственный элемент может существовать с развитием рабочего социализма в его окончательной цели и в подготовке этой цели; насколько этот элемент может быть неизбежен в будущем обществе или в период подготовки и совершения революции, а также насколько привычки личностей, вырабатывающиеся в старом обществе, могут обусловить его напрасное и вредное внесение в

организацию революционной партии, в окончательную революционную борьбу, наконец, в самый строй общества, которое придется воздвигнуть рабочему социализму на развалинах общественных форм, долженствующих быть разрушенными».

Современное государство, по толкованию Лаврова, один из самых сильных и опасных врагов делу социализма. И против него направлена значительная доля борьбы «организуемого рабочего социализма». Однако, замечает он, среди социалистов нет единого мнения относительно того, в какой мере будущему обществу придется отречься от «современного государственного предания». Лассальянцы свели борьбу с современным государством лишь к тому, чтобы захватить его, как есть, в свои руки и воспользоваться его наличными средствами для своих целей, в том числе и для подавления «врагов пролетариата». Другая проблема связана с тем, что Интернационал и в своих программных целях, и в практической деятельности выглядит чем-то вроде государства, в частности «государством особого рода, именно *государством без территории*, с центральной властью Генерального Совета, с разветвлениями, ему подчиненными в федеральных советах, в местных советах, в центральных органах союзов однородных ремесел, распространенных на разные страны, наконец, в элементарных социальных клеточках нового строя, в секциях. Этой грандиозной идее всемирного политического союза пролетариата с крепкою организацией явилась оппозиция с разных сторон».

Самой мощной оппозицией стали организации внутри Интернационала, в особенности тайный альянс, организованный Михаилом Бакуниным и входивший в открытый «Международный альянс социалистической демократии» вплоть до его разоблачения на Гаагском конгрессе Интернационала в 1872 г. Тайный альянс Лавров называет союзом, который предполагал «более централистическую, *более государственную власть*, чем представлял ее Генеральный Совет (Интернационала), заимствуя у прежнего все средства тайных заговоров, все приемы тайных государственных канцеляций для борьбы против врагов». Таким образом, именно анархисты, так старательно рассуждающие о необходимости «окончательного искоренения принципа авторитета (власти)», уже приступили к созданию самой «энергической власти в среде современного социализма».

Отвечая на главный вопрос своего исследования — насколько государство (государственный элемент) может сосуществовать с рабочим социализмом? — Лавров утверждал, что нынешнее

государство не может сделаться орудием торжества рабочего социализма. Поэтому для осуществления общественного строя по своим потребностям рабочий социализм должен разрушить современное государство и создать нечто другое.

Лаврова можно считать также автором одной из ранних версий антиутопии XX в., которая была написана в форме диалога о будущем государстве и описывает модель «государства знающего*», где всепроникающий контроль государственной власти обеспечивается всезнающей полицией, использующей новейшие изобретения науки и техники.

Для русских народников 70—80-х гг. не было важнее и одновременно проблематичнее вопроса о путях обретения народом свободы и коренной перестройки старого мира от фундамента до возвышающихся над ним построек. Всеопределяющим, по выражению историка В. Богучарского, стал лозунг «В народ!». Зачем и для чего? Чтобы учить его, чтобы учиться у него, чтобы узнать на месте его нужды и потребности, чтобы на самом себе испытать его страдания, приобрести его доверие, чтобы «довести его до сознания лучшего, справедливейшего социального строя и необходимости бороться за этот строй», чтобы «разжечь существующие в нем революционные страсти и тем возбудить его немедленно же ко всеобщему восстанию». Однако последовали полицейские и судебные репрессии. Уцелевшие разрозненные кружки собрались в 1876 г. в Петербурге и создали общество «Земля и Воля». Через два года это общество разделилось, и возникшая на базе этого разделения партия «Народная Воля» провозгласила в качестве программной цели изменение политического строя отчасти путем завоевания политических свобод, но более всего — при помощи проведения практического политического террора.

Народовольцы считали себя социалистами и указывали в программных документах, что только на социалистическом начале человечество может воплотить в своей жизни свободу, равенство, братство, обеспечить общее материальное благосостояние и полное всестороннее развитие личности, а стало быть, и прогресс. При всем очевидном смешении революционных лозунгов XVIII в. с идеями утопических социалистов послереволюционной поры в программах народовольцев сказывалось новое, по сравнению с народниками 60-х гг., понимание социальных проблем (соединение крестьянского вопроса с рабочим вопросом), осознание ущербности предыдущих программ (бакунинского бунтарского анархизма, нечаевского казарменного дес-

потизма) и провозглашение задачи более тщательного обсуждения «будущей формы общественного строя».

По-новому стали пониматься и решаться проблемы конституционного устройства России в центре и на местах, а также вопросы борьбы за политическое и экономическое освобождение отдельных сословий и классов в их связи с народной свободой и социализмом как важнейшими целями социальной революции. Видную роль в дискуссии по этим вопросам сыграли «Политические письма социалиста», опубликованные в газете народолюбцев известным публицистом Н. К. Михайловским под псевдонимом политического эмигранта, «русского, переболевшего всеми русскими болезнями» и наблюдающего за ходом событий из Швейцарии. Михайловский писал: «У нас политическая свобода должна быть провозглашена прежде, чем буржуазия настолько сплотится и окрепнет, чтобы не *нуждаться* в самодержавном царе,.. Конституционный режим есть вопрос завтрашнего дня в России. Этот завтрашний день не принесет разрешения социального вопроса. Но разве вы хотите завтра же сложить руки?. Век живи, век борись!»

Наиболее типичной выглядит позиция, которую в этом вопросе защищал Андрей Желябов (1851—1881). Он говорил: «Земля и орудия труда должны принадлежать всему народу, и всякий работник вправе ими пользоваться... Государственное устройство должно быть основано на союзном договоре всех общин.. Личная свобода человека, т. е. свобода мнений, исследований и всей деятельности, снимет с человеческого ума оковы и даст ему полный простор. Свобода общины, т. е. право ее вместе со всеми общинами и союзами вмешиваться в государственные дела и направлять их по общему желанию всех общин, не даст возникнуть государственному гнету, не допустит того, чтобы безнравственные люди забрали в свои руки страну, разорили ее в качестве разных правителей и чиновников и подавляли свободу народа, как это делается теперь».

§ 3. Либералы. Б. Н. Чичерин

Либеральная мысль зарождалась в постоянном противостоянии и преодолении традиций самодержавного и крепостнического произвола, бюрократической безответственности. Она была направлена на поддержку и обоснование дальнейших реформ, на признание за индивидом права на достойное существование. Одной из центральных тем либеральной правовой публицистики стало воспитание уважения к праву.

После либеральных начинаний Александра I и обсуждения этой темы в литературе (Сперанский, Карамзин) малочисленная группа российских либералов последующих периодов — «эпохи великих реформ» и «отката реформ» — сочетала свои либеральные устремления с большой дозой просвещенного консерватизма. Эта группа может быть представлена прежде всего именами Чичерина, Муромцева, Коркунова, Ковалевского.

Крупнейшей фигурой в либеральной философской мысли второй половины века был Борис Николаевич Чичерин (1828—1904), автор пятитомника «История политических учений» (1869—1902), а также ряда фундаментальных работ в области государствоведения и философии права — «О народном представительстве» (1866), «Курс государственной науки» (3 части, 1894—1898), «Философия права» (1900). Активный защитник «великих и прекрасных реформ» начала царствования Александра II и сторонник в отдаленной перспективе конституционной монархии, Чичерин — после непродолжительной профессорской карьеры в Московском университете (1861—1867) — оказался в опале и долгие годы провел в уединении родового поместья.

Государство, по Чичерину, предстает в истории союзом народа, связанного законом в одно юридическое целое и управляемого верховной властью для общего блага. Частное благо есть цель не государства, а гражданского общества. Государство обеспечивает безопасность и осуществление нравственного порядка, оно же определяет и защищает права и свободы. При этом государством определяются права гражданские, а не так называемые естественные права.

Сама область естественного права — в отличие от права положительного — это область требований правды, справедливости, это «система общих юридических норм, вытекающих из человеческого разума и долженствующих служить мерилom и руководством для положительного законодательства». Справедливость как общее разумное начало и есть мерило, с помощью которого разграничивается область свободы отдельных лиц и устанавливаются требования законов. Цель социально-политического развития — избежать крайностей индивидуалистического анархизма и механического этатизма и суметь гармонически сочетать личное и государственное начала, индивидуальную свободу и общий закон.

Право не сводимо к пользе или к интересу, его сущность связана со свободой как индивидуалистическим и априорно-

метафизическим началом. Право с этой точки зрения есть внешняя свобода человека, определяемая внешними законами. Поскольку закон определяет права и обязанности, т. е. «свободу с ее границами» и вытекающими отсюда отношениями, то эти границы и есть основное начало права как идеи, как нормы свободы. Чичерин частично использует гегелевскую трактовку права как развития идеи свободы, но критически относится к ее эгатическим и антииндивидуалистическим истолкованиям. Свобода в его трактовке предстает в следующих ступенях развития — внешняя (право), внутренняя (нравственность) и общественная свобода. Другими словами, свобода как субъективная нравственность переходит в объективированную и сочетается с правом как нормой свободы в общественных союзах — семье, гражданском обществе, церкви, государстве.

Либералы конца прошлого века продолжали полемику с утопическими социалистами и первыми русскими марксистами, с консервативно-романтической оппозицией поздних славянофилов и с официозным законничеством юристов-догматистов, отметавших с порога философский подход к праву, политике и государству.

Известные различия были и между либералами. Так, Чичерин представлял неогегельянскую версию классического либерализма, Муромцев стал либералом в рамках «юриспруденции интересов», Вл. Соловьев — либералом религиозно-философской ориентации, Л. Петражицкий был конституционным демократом по партийной принадлежности. П. И. Новгородцев в своем обосновании конструкции правового государства опирался на естественно-правовую традицию, а неокантианец Б. А. Кистяковский обсуждал перспективу превращения правового либерализма в правовой социализм. Более традиционными либеральными теоретиками выглядят М. М. Ковалевский и П. Г. Виноградов, а также более ранний их предшественник К. Д. Кавелин.

Суть либерализма, по толкованию Б. Н. Чичерина, состоит в представлении о человеке как о существе свободном, которое в таком качестве вступает в общество. Он остается свободным даже тогда, когда ограничивает свою волю совместной волей других, подчиняясь гражданским обязанностям и повинаясь власти. Он и здесь сохраняет свое достоинство человеческое и прирожденное право на беспрепятственное развитие разумных своих сил. «Свобода совести, свобода мысли — вот присущий человеку божественный огонь; вот источник всякой духовной силы, всякого жизненного движения всякого разумного устрой-

ства; вот что дает человеку знания бесконечные. Все достоинство человека основано на свободе; на ней зиждутся права человеческой личности» (Собственность и государство. Ч. I. 1882).

И в обыденной жизни, и в общественном мнении либерализм, по Чичерину, предстает в нескольких главных направлениях. Низшую ступень занимает либерализм уличный. Уличный либерал подвержен своеволию, он больше всего любит шум, ему хочется волнения для волнения. У него отсутствует терпимость, уважение к чужому мнению и к человеческой личности. «Он даже не предполагает, что чужое мнение могло явиться плодом свободной мысли, благородного чувства. Отличительная черта уличного либерала та, что он всех своих противников считает подлецами».

Другой вид либерализма Чичерин именует либерализмом оппозиционным. Однако в этой категории весьма пестрая смесь типов. «Сколько разнородных побуждений, сколько разнообразных типов от Собакевича, который уверяет, что только один прокурор — порядочный человек, да и тот свинья, до помещика, негодующего за отнятие крепостного права, до вельможи, впавшего в немилость и потому кинувшегося в оппозицию, которая снова обратит его к власти».

Если либеральное направление желает получить действительное влияние на общественные дела, оно должно искать иных начал, положительных; оно должно принаравливаться к жизни и искать уроков из истории; оно должно действовать с пониманием природы и необходимых условий осуществления власти и не становиться к ней в систематическое враждебное отношение, оправдывая себя избранием беспристрастной и независимой позиции. Такой либерализм Чичерин называет либерализмом охранительным. Сущность его он усматривает в «примирении начала свободы с началом власти и закона». Свобода не состоит в одном лишь приобретении и расширении прав. «Человек потому только имеет права, что он несет на себе обязанности, и наоборот, от него можно требовать исполнения обязанностей единственно потому, что он имеет права».

В бытность свою профессором Московского университета (до своей опалы и добровольного уединения) Чичерин подготовил обширное исследование «История политических учений» (т. 1—5. 1869—1902). Он находит в истории политической мысли повторение одних и тех же воззрений и считает при этом, что человеческий ум, направленный на теоретическое и практическое исследование этого предмета, периодически перебирает

одну за другой все его разнообразные стороны. Отличие более поздних циклов учений о государстве, законах и судебной деятельности от предшествующих состоит, по его мнению, в большем или меньшем развитии исходных начал, в методе исследования, иногда в примеси посторонних элементов, хотя существенное содержание учений остается прежним.

«Мысль не в состоянии выйти из этих пределов, ибо для нее нет иных элементов, кроме существующих, кроме тех, которые лежат в самой природе государства». Все то, что Гегель считает проходящим моментом в развитии, на самом деле, по толкованию русского философа, суть вечные элементы человеческого духа, сохраняющие свое значение и в дальнейшем движении. Представив это движение из нескольких «вечных» элементов, Чичерин дал типологию конкретно-исторических синтезов вечных элементов. О Гегеле Чичерин высказался так: «Сильный в умозрении, он был слаб в опыте».

Чичерин оставил заметный след также в историческом исследовании русского права и государства. Его магистерская диссертация 1853 г. «Областные учреждения России в XVII в.» явилась новым словом в историографии российской государственности. Эта государственность была охарактеризована как главный фактор не только правовых, но и общественных перемен (например, в деле закрепощения крестьян). Вместе с трудами С. М. Соловьева и К. Д. Кавелина диссертация послужила вехой в зарождении так называемой государственнической школы русской историографии.

Оценивая сложившуюся ситуацию в России накануне XX столетия, Чичерин пришел к довольно мрачному заключению: вопреки реформаторским начинаниям 60-х гг. она изменилась незначительно и являет собой зрелище всеохватывающего деспотизма. Наибольшее зло отныне исходит из бюрократии (чиновничества), хотя сама по себе бюрократия образует «естественную и необходимую принадлежность всякого государственного быта, в котором потребности управления получают более или менее развернутое развитие» (Вопросы политики. 1904). Особенность бюрократии как организации состоит в том, что она требует дисциплины и исполнительности и менее всего личной инициативы. «В ней господствует механический строй, а не общественный дух... И так как для совокупного действия все должно идти однообразным, заведенным порядком и самые мелкие подробности восходят до самой вершины, которая всеми

руководит и все контролирует, то отсюда рождается бесконечное бумажное делопроизводство, в котором исчезает всякая самостоятельная мысль и всякое живое дело». Для подобной деятельности не нужно способностей, достаточно заурядного трудолюбия и гибкости, или, как сказал Бомарше, «быть посредственным и ползать — с этим выскочишь из любой ситуации». Выход из создавшейся ситуации виделся Чичерину в одном — в создании выборных учреждений местного самоуправления. Этому учит также опыт других стран. «Только присутствие независимых общественных сил, облеченных правом голоса, в состоянии внести семена жизни в этот мертвящий механизм».

По своим исследовательским интересам и творческим результатам Чичерин был мыслителем европейского масштаба и традиции. «Самым многосторонне образованным и многознающим из всех русских, а может быть, и европейских ученых» называл его Вл. Соловьев. «Наш единственный теоретик либерализма», — отозвался о нем Бердяев.

С. А. Муромцеву принадлежит историческая заслуга в деле обоснования социологического подхода к изучению права, в истолковании права как действующего правопорядка и в оправдании свободы судейского правотворчества, способного, по его оценке, содействовать эволюции России в сторону более либерального режима властвования. «Нечего опасаться произвола со стороны судей... Высокий уровень образования, правильное движение по службе (т. е. соблюдение при назначении известной, законом установленной последовательности в должностях), избрание кандидатов на судейские должности самую судейской корпорацией, развитый контроль гласности при действительной независимости и несменяемости членов этой корпорации гарантирует и справедливость, и солидарность судей данной страны». Закон, обычай, наука («право юристов»), общественные воззрения на справедливость и нравственность — все это, отмечал Муромцев, суть авторитеты, которые «неминуемо руководят судьей, но которым он не подчиняется пассивно. Указания различных авторитетов постоянно расходятся, и судьбе приходится делать выбор между ними» (Суд и закон в гражданском праве. 1880).

Защита правотворческой функции с приведенной аргументацией носит характер преимущественно социально-правовой, социологической. Но существует также аргументация этичес-

кая, философская, поскольку суд облечен доверием «постоянно и постепенно проводить в жизнь справедливость». В отличие от социологического и этического обсуждения проблем взаимоотношений между судьей и законом, отмечая Муромцев, формальная догматическая теория права, олицетворяющая типичную профессиональную узкодогматическую и техникстскую позицию, проводит между судом и законом резкую грань и особую иерархическую соподчиненность — «закон творит, суд осуществляет волю законодателя».

Новизна социологического подхода Муромцева к правопониманию состояла в том, что в его концепции «вместо совокупности юридических норм под правом разумеется совокупность юридических отношений (правовой порядок). Нормы же представляются как некоторый атрибут порядка» (Определение и основное разделение права. 1879). Эта новая позиция в российском правоведении способствовала усвоению и распространению взгляда на право, который не отождествлял право с велением носителя верховной власти в государстве (короля, царя, парламента) и тем самым содействовал более глубокому пониманию специфики права, его сущности и роли.

В годы преподавания в Московском университете Муромцев зарекомендовал себя сторонником умеренно-либеральных конституционных преобразований (Земский собор, более прочное обеспечение прав личности). В 1881 г. во время студенческих волнений он получил отставку, работал в адвокатуре, в последующем он был избран председателем I Государственной думы. На его могилу студенты возложили венок с надписью: «Первому русскому гражданину — от будущих граждан».

Н. М. Коркунов в своем социально-психологическом истолковании права и государственной власти исходил прежде всего из наработанных Муромцевым характеристик права как правопорядка, а также из учения Иеринга о праве как защищенном интересе (Муромцев также многим обязан Иерингу, лекции которого он прослушал во время стажировки в Германии). Общество, писал Коркунов, есть объективный общественный порядок («психическое единение людей»). Содержание общественной жизни составляет многообразие различных сталкивающихся личных и общественных интересов в политической, экономической, религиозной областях. Чтобы обеспечить возможность совместного сосуществования и осуществления интересов, каждому субъекту правовых отношений должна быть

отграничена известная сфера. Эту сферу и отграничивает право, которое, собственно, есть «разграничение интересов» и вместе с тем инструмент обеспечения определенного порядка в процессе возникновения и урегулирования конфликта интересов (Лекции по общей теории права. 1886). Право охраняет не всякий интерес, а только отдельно взятый интерес в его отношении к другому интересу. Оно разграничивает, охраняет и в этом смысле обеспечивает должный порядок общественных отношений.

Коркунов был авторитетным в университетских научных кругах разработчиком социологического и философского (теоретического) приемов изучения права в противоположность доминирующей формалистической ориентации догматической юриспруденции. Основа права — в индивидуальном сознании, в котором Коркунов различает субъективный и одновременно социально-психологический аспекты. Однако в своем внешнем проявлении в качестве регулятора и обеспечителя должного и упорядоченного общественного отношения право действует и воспроизводится объективно (вне индивидуального и иного произвола). «Общая теория права» ставит задачей извлечь общие начала права из накопленного специальными юридическими науками эмпирического материала. В этом смысле она становится близкой к философии права. Философия, считал Коркунов, не есть метафизическое знание, как во времена Канта и Гегеля, она ныне существует как обобщенное знание других дисциплин. Между философией права и философией нет какого-либо разграничения (Лекции по энциклопедии права. 1880). Аналогичным образом в духе социологического и юридического эмпиризма трактовался Коркуновым и предмет всеобщей истории права — как сравнительная история законодательств.

Основной труд Коркунова «Лекции по общей теории права» выдержал 9 изданий (последнее — 1909 г.), в 1903 г. был переведен на французский, а затем и на английский язык. Западные европейские юристы ссылались на труд Коркунова как на законченное, наиболее полное и вместе с тем оригинальное изложение позитивной теории права. В течение ряда лет «Лекции» были самым ходовым учебником в российских университетах.

Среди обществоведов своего поколения М. М. Ковалевский выделялся разносторонностью исследовательских интересов, большим объемом публикаций, и все это сочеталось с активной общественной деятельностью — публицистической, издательской, депутатской. В отличие от правоведов, находившихся под

традиционным и сильным влиянием немецкой классической философии и «науки государственного права», он был позитивистским социологом в духе Конта, но с гораздо большим уважением к правовым началам, эволюционистом в духе Спенсера, но с более полным учетом роли борьбы общественных классов, ее связи с ростом населения и с появлением частной собственности. Ковалевский продолжил и развил сравнительно-правовые исследования в духе Г. Мэна, сочетая изучение права с анализом его взаимосвязей с учреждениями государственной власти. Он был также крупным авторитетом в зарождающейся этнографии.

Первой его программной работой стал очерк «Историко-сравнительный метод в юриспруденции» (1880), где отчетливо проведена мысль об огромных и все еще мало используемых возможностях в деле воссоздания «естественной истории права» (как важной составной части общественного бытия и перемен). Европейские авторитеты критиковались им за слабое внимание в историческому опыту стран Востока, который он сам к этому времени в значительной мере освоил. На основе эмпирических исследований, в которых он принял участие, им были опубликованы два тома об изученных источниках «правовой эмбриологии»: «Закон и обычаи на Кавказе» (1886), «Современный обычай и древний закон» (1886), в которых содержалась, помимо всего другого, одна из первых разработок темы «Родовое право».

Уточненная Ковалевским задача сравнительного метода в правоведении сводилась к следующему: выделив особую группу сходных обычаев и учреждений у разных народов на сходных ступенях (включая, в частности, обычаи и учреждения России и Индии), необходимо тем самым подготовить материал для построения истории прогрессивного развития форм общезития и их внешнего выражения в праве. От сравнительной истории права, согласно Ковалевскому, надо ждать ответа на вопрос, какие правовые порядки отвечают родовой, а какие государственной или всемирной (универсальной) стадии общественности, в какой внутренней связи состоят между собой отдельные юридические нормы в каждом из указанных периодов. Наконец, что может считаться в том или ином законодательстве переживанием прошлого и что зачатком будущего развития, что вымирает, что зарождается, а также что должно быть устранено со временем и что восполнено и усовершенствовано (Социология. Т. I. 1910).

Ковалевский был правоведом, государствоведом, социологом и историком одновременно. Для него понимание природы государства и его деятельности немислимо без выявления и учета его исторических корней. Невозможно обходиться, к примеру, «без материального понимания действующего закона», неразумно ограничиваться при его изучении лишь формальным анализом предписаний о правах, компетенции, обязанностях, ответственности и т. д. Нельзя понять американской Конституции 1787 г., не уяснив себе, что было заимствовано на этой земле из английского конституционного опыта и традиций, что сохранила новая федерация от старой конфедерации и какие исторические прецеденты (например, Нидерланды) уже имела конфедеративная форма объединения.

Одним из магистральных направлений в его исторических исследованиях стало изучение процесса развития европейских государств. «От прямого народоправства к представительному правлению» — так назывался его трехтомный труд (1906 г.), к сожалению, оставшийся незавершенным. В нем была представлена параллельная история государственных учреждений и политике-правовых идей. Новизна этого вида анализа и обобщений состояла в показе более тесной связи и зависимости политической мысли от течения общественной и политической жизни.

В упомянутом труде Ковалевский, в частности, доказывал, что многие варианты доктрины ограниченной монархии и городского республиканского правления нашли себе место в Средние века в памфлетах, проповедях, дидактических виршах и в текстах поспешных манифестов и разного рода деклараций гораздо раньше, нежели в доминирующих течениях политической мысли и ее классических произведениях. Ковалевский не оставлял без внимания и духовную культуру, ее памятники и комментарии к ним. Нередко в обсуждении государственных порядков и политического быта он обращался к авторитетному мнению Шекспира, Лопе де Вега и более древних авторов.

Когда история уходит «в бездонную глубину до-исторического» (выражение С. А. Котляревского), то самые ранние стадии государственной организации и правового общения неизбежно вводят исследователя в мир мифологии, этнологии и археологии. В этой области Ковалевский также сумел стать высоким авторитетом мирового значения и занять почетное место в истории формирования русской этнографической науки.

§ 4. Консерваторы

Взгляды поздних славянофилов отмечены в целом патриотическим культур-национализмом и возросшей мерой недоверия к европейскому политическому опыту с его представительным правлением, идеей равенства и почтительным отношением к правам и свободам человека и гражданина.

Николай Яковлевич Данилевский (1822—1885) в книге «Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения Славянского мира к Германо-Романскому» (1871) развивал теорию культурно-исторических типов человеческой цивилизации. Он считал, что никакие особые гарантии политических и гражданских прав невозможны, кроме тех, которые верховная власть захочет предоставить своему народу. Данилевский высмеивал идею «социального русского парламента», но в отличие от других неославянофилов высоко оценивал значение свободы слова, считая ее не привилегией, а естественным правом.

Данилевский стал зачинателем отечественной сравнительной культурологии, которая органично вмещала в себя не только социальную психологию отдельных народов, но также и определенным образом истолкованную политическую культуру. В полемике с утверждениями западных критиков о неспособности русского народа стать свободным народом он писал: «Едва ли существовал и существует народ, способный вынести и большую долю свободы, чем народ русский, и имеющий менее склонности злоупотреблять ею». Основу для такой уверенности он находил в привычках русского человека к повиновению, в его доверчивости к власти, в отсутствии властолюбия, в его «неприязательности, умеренности в пользовании свободой».

Константин Николаевич Леонтьев (1831—1891) более всего был озабочен опасностью перемен для самобытности и цельности народного организма, и прежде всего — опасностями надвигающегося эгалитарно-либерального прогресса. «Надо просить Царя, — писал Леонтьев, — чтобы он держал нас грознее». Пора перестать бояться страшных слов, раз дело идет о необходимости спасти Россию от грядущего зла. Надо не останавливаться и перед насилием, ибо без насилия нельзя.

Леонтьев разделял позицию автора «России и Европы» в том отношении, что вся история состоит всего лишь из смены культурных типов, причем каждый из них «имел свое назначение и оставил по себе особые неизгладимые следы». Обсуждая вопрос о возможности прогнозировать будущее различных культур (культурно-исторических типов, по Данилевскому), Леонтьев

ев приходил к выводу, что такое прогнозирование может быть обоснованным и осуществимым. Он оговаривался при этом, что государственные организмы и целые культурные миры невозможно мерить несколькими годами, как жизнь организмов животных особей. Эпохи геологические измеряются тысячелетиями, жизнь личная измеряется годами, жизнь историческая тоже имеет приблизительное мерило — век или полвека. Государственные организмы подчиняются циклу, который Леонтьев определяет в 1200 лет (современный философ и историк Л. Н. Гумилев сходный органический возраст обосновал для существования крупных этносов). Таким образом, отмечал он, у таких государств, как Англия, Германия, Франция и тем более Россия, остается еще некоторый срок для завершения этого цикла.

Леонтьев отвергал либеральный эгалитаризм, сближая и часто отождествляя его с анархизмом и с эгалитаризмом социалистов. В обсуждении перспектив последнего он предсказывал появление особого, «нового социалистического феодализма». Вот один из характерных для него приемов рассуждений: «Если... анархисты и либеральные коммунисты, стремясь к собственному идеалу крайнего равенства (который невозможен), своими собственными методами необузданной свободы личных посягательств должны рядом антитез привести общества, имеющие еще жить и развиваться, к большей неподвижности и весьма значительной неравноправности, то можно себе сказать вообще, что социализм, понятый как следует, т. е. не что иное, как новый феодализм, уже вовсе недалекого будущего, разумея под словом феодализм, конечно, не в тесном и специальном его значении романо-германского рыцарства, а в самом широком его смысле, т. е. в смысле глубокой неравноправности классов и групп, в смысле разнообразной децентрализации и группировки социальных сил, объединенных в каком-нибудь живом центре духовном и государственном; в смысле нового закрепощения лиц другими лицами и учреждениями, подчинение одних общин другими общинами, несравненно сильнейшими или чем-нибудь облагороженными (так, например, как были подчинены у нас в старину рабочие селения монастыря)». Современные ему коммунисты и социалисты предстают теми же либералами, только нацеленными на крайние меры и приемы действий — «до бунта и преступлений», что является, по сути дела, доведением либерально-эгалитарного принципа до его «крайности» (в незавершенной работе «Средний европеец как идеал и орудие всемирного разрушения», 1872—1884).

Обсуждая тему «русской государственности», Леонтьев был склонен выводить ее природу из византийского и отчасти европейского наследия. О ее несовершенствах он писал так: «Мы создали великое государство; но в этом Царстве почти нет своей государственности; нет таких своеобразных и на других влияющих своим примером внутренних политических отношений, какие были в языческом Риме, в Византии, в старой монархической (и даже наполеоновской) Франции и в Великобритании». Те же слова могут быть отнесены и в адрес русского права. «Русское право в наше время есть право европейское, слегка окрашенное византизмом там, где государственность соприкасается с религией».

Оценки ситуации в России и Европе строились Леонтьевым на основе анализа тенденций и общих закономерностей жизни государственных организмов, которые они обнаружили в ходе социальной истории. В начале развития государства всего сильнее проявляет себя аристократическое начало, в середине жизни государственного организма появляется тенденция к единоличной власти и лишь «к старости и смерти воцаряется демократическое, эгалитарное и либеральное начало». В российской истории — «великорусской жизни и государственной жизни» — он видел глубокое проникновение византизма, т. е. единства сильной государственности с церковью. «Я хочу сказать, что царизм наш, столь для нас плодотворный и спасительный, окреп под влиянием православия, под влиянием византийских идей, византийской культуры. Византийские идеи и чувства сплотили в одно тело полудикую Русь».

Последующие выводы Леонтьева из этого обобщения были весьма категоричными — «византизм как система византийских идей и институтов, сопрягаясь с нашими патриархальными, простыми началами», создала наше величие; изменяя этому византизму, мы погубим Россию; перед угрозой надвигающегося западного эгалитаризма следовало бы «подморозить прогресс».

В конце жизненного пути Леонтьев удалился в монастырь (похоронен в усыпальнице одного из монастырей Сергиева Посада). О своем обращении он в одном из писем писал следующее: «...возгоревшейся сердечной верой, еще и долгою политической деятельностью в сфере восточных христиан (имелась в виду дипломатическая служба в Стамбуле. — В. Г.), я понял почти сразу и то, что я сам лично вне православия спасен быть не могу, и то, что государственная Россия без строжайшего охранения православной дисциплины разрушится еще сильнее

многих других держав, и то, наконец, что культурной самобытности нашей мы должны по-прежнему искать в греко-российских корнях наших...»

Среди великих русских писателей прошлого века, оставивших заметный след в истории социальной и политической мысли, значительное место принадлежит Ф. М. Достоевскому (1821—1881). Это он произнес слова о том, что «у нас — русских две родины: наша Русь и Европа» (в заметке по поводу кончины Жорж Санд). Позднее Достоевский значительно изменил это мнение, особенно после поездки в Европу, и стал солидаризироваться с Ив. Аксаковым в восприятии Европы как «кладбища», признавая ее не только «гниющей», но уже «мертвой» — разумеется, для «высшего взгляда». Однако его отрицание не выглядело окончательным — он сохранял веру в возможность «воскрешения всей Европы» благодаря России (в письме к Страхову, 1869 г.).

Такой взгляд во многом предопределялся размышлениями над внутренней стороной европейской жизни, над ее цивилизацией, к Цивилизация, — писал он, — вырабатывает в человеке только многосторонность ощущений, и ничего больше». При этом с ростом цивилизации никак не возрастают нравственные силы человечества и в итоге, отвергнув Христа, европейская цивилизация «оставляет человека с его бессильной и бесплодной свободой, как бы обнажает хаос, который таится в человеке; цивилизация не в силах справиться с теми трудностями, которые она же сама и создает».

Отсюда глубокое недоверие Достоевского к социализму, базирующемуся на предположении о возможности переделать человеческую природу, создать «нового человека». Поэтому социализм для него всецело покоится на насилии (к этой мысли писатель приходит не сразу). Утопичность и фантастичность социализма он воспринимал как мнимое преодоление европейской нравственной трагедии. Равным образом он критически оценил и русский революционный активизм конца 60-х гг. В романе «Бесы» можно увидеть и осуждение уже имевшего место революционного авантюризма, и предостережение против любой революции, и общий вывод о несовместимости справедливости и братства с революционным социализмом.

Достоевским остро поставлен и освещен вопрос о соотношении материальных и духовных потребностей человека в процессе радикальных социальных перемен, об их противоречивости, которая находит проявление в противоречии между «хлебом и

свободой». В знаменитой главе «Великий инквизитор» из романа «Братья Карамазовы», об антикатолической и антисоциалистической направленности которой написана целая библиотека философской полемики, наиболее отчетливо выражено осуждение перспективы добровольно-рабского отвержения моральности и свободы (по причине слабосильности человеческого духа) — в пользу получения хлеба насущного. Эта перспектива изложена устами заинтересованного в ней Великого инквизитора, и характеризует она его взаимоотношения с будущими своими подданными: «Никакая наука не даст им хлеба, пока они будут оставаться свободными, но кончится тем, что они принесут свою свободу к ногам нашим и скажут нам: лучше поработите нас, но накормите нас. Поймут, наконец, сами, что свобода и хлеб земной вдоволь для всякого вместе немыслимы, ибо никогда, никогда не сумеют они разделить между собою! Убедятся тоже, что не могут быть и свободными, потому что малосильны, порочны, ничтожны и бунтовщики... Но под конец они-то станут и послушными. Они будут дивиться на нас и будут считать нас за богов, за то, что мы, став во главе их, согласились выносить свободу и над ними господствовать,— так ужасно им станет под конец быть свободными*.

Русская религиозно-философская мысль в лице Вл. Соловьева, Ф. Достоевского, К. Леонтьева, а позднее С. Булгакова и Н. Бердяева предприняла весьма оригинальную попытку синтезировать все современные им идеи о роли России во всемирно-историческом процессе и об особенностях усвоения ценностей европейской культуры. Осуществление этого замысла на практике все же отмечено печатью односторонности: у Достоевского в силу преобладания почвенных ориентации, у Соловьева в силу утопичности замыслов, у Бердяева в силу обнаруженной им и сильно преувеличенной в своем влиянии «глубокой антиномии» в русской жизни и русском духе.

§ 5. Политико-правовые взгляды В. С. Соловьева

Владимир Сергеевич Соловьев {1853—1900) оставил заметный след в обсуждении многих актуальных проблем своего времени — право и нравственность, христианское государство, права человека, а также отношение к социализму, славянофильству, старообрядчеству, революции, судьбе России. В магистерской диссертации «Кризис в западной философии. Против позитивизма» (1881) он во многом опирался на критические обобщения И. В. Киреевского, на его синтез философских и

религиозных идей, на идею цельности жизни, хотя и не разделяя его мессианских мотивов и противопоставления русского православия всей западной мысли. Его собственная критика западноевропейского рационализма основывалась также на аргументации некоторых европейских мыслителей.

Впоследствии философ смягчил общую оценку позитивизма, ставшего в России одно время не просто модой, но вдобавок объектом идолопоклонства. В итоге «за целого Конта выдавалась только половина его учения, а другая — и по мнению учителя более значительная, окончательная — замалчивалась». Учение Конта содержало, по заключению Соловьева, «зерно великой истины» (идея человечества), правда, истины «ложно обусловленной и односторонне выраженной» (Идея человечества у Августа Конта. 1898).

Вл. Соловьев со временем стал едва ли не самым авторитетным представителем отечественной философии, в том числе философии права, много сделавшим для обоснования мысли о том, что право, правовые убеждения безусловно необходимы для нравственного прогресса. При этом он резко отмежевался от славянофильского идеализма, основанного на «безобразной смеси фантастических совершенств с дурной реальностью» и от моралистического радикализма Л. Толстого, ущербного прежде всего тотальным отрицанием права.

Будучи патриотом, он вместе с тем пришел к убеждению о необходимости преодолевать национальный эгоизм и мессианизм. «Россия обладает, быть может, важными и самобытными духовными силами, но для проявления их ей во всяком случае нужно принять и деятельно усвоить те общечеловеческие формы жизни и знания, которые выработаны Западной Европой. Наша вне-европейская и противу-европейская самобытность всегда была и есть пустая претензия; отречься от этой претензии есть для нас первое и необходимое условие всякого успеха».

К числу положительных общественных форм жизни Западной Европы он относил правовое государство, правда, для него самого оно не было окончательным вариантом воплощения солидарности человеческой, а только ступенью к высшей форме общения. В этом вопросе он явно отошел от славянофилов, взгляды которых поначалу разделял.

По-другому сложилось его отношение к идеалу теократии, в обсуждении которого он отдал дань увлечению идеей вселенской теократии под началом Рима и с участием самодержавной России. В обсуждении проблем организации теократии («бого-

человеческого теократического общества») Соловьев выделяет три элемента ее социальной структуры: священники (часть божия), князья и начальники (часть активно-человеческая) и народ земли (часть пассивно-человеческая). Такое расчленение, по мнению философа, естественно вытекает из необходимости исторического процесса и составляет органическую форму теократического общества, причем эта форма «не нарушает внутреннего равенства всех с безусловной точки зрения» (т. е. равенства всех в своем человеческом достоинстве); Необходимость личных руководителей народа обуславливается «пассивным характером народной массы» (История и будущность теократии. *Исследование* всемирно-исторического пути к истинной жизни. 1885—1887). Позднее философ пережил крушение своих надежд, связанных с идеей теократии.

Более плодотворными и перспективными оказались его об-суждения темы социального христианства и христианской политики. Здесь он фактически продолжил разработку либеральной доктрины западников. Соловьев полагал, что истинное христианство должно быть общественным, что вместе с индивидуальным душеспасением оно требует социальной активности, социальных реформ. Эта характеристика составила главную исходную идею его моральной доктрины и нравственной философии (Оправдание добра. 1897).

Политическая организация в представлении Соловьева есть по преимуществу благо природно-человеческое, *столь* же необходимое для нашей жизни, как и наш физический организм. Христианство дает нам высшее благо, духовное благо и при этом не отнимает у нас низших природных благ — «и не выдергивает из под наших ног той лестницы, по которой мы идем» (Оправдание добра).

Здесь особое значение призвано иметь христианское государство и христианская политика. «Христианское государство, если оно не остается пустым именем, должно иметь определенное отличие от государства языческого, хотя бы они, как государства, имеют одинаковую основу и общую основу». Существует, подчеркивает философ, нравственная необходимость государства. Сверх общей и сверх традиционной охранительной задачи, которую обеспечивает всякое государство (охранять основы общения, без которых человечество не могло бы существовать), христианское государство имеет еще прогрессивную задачу — улучшить условия этого существования, содействующие «свободному развитию всех человеческих сил, которые должны стать носительницами грядущего Царства Божия».

Правило истинного прогресса состоит в том, чтобы государство как можно менее стесняло внутренний мир человека, предоставляя его свободному духовному действию церкви, и вместе с тем как можно вернее и шире обеспечивало внешние условия «для достойного существования и совершенствования людей».

Другой важный аспект политической организации и жизни составляет характер взаимоотношений государства и церкви. Здесь у Соловьева прослеживаются контуры концепции, которая впоследствии получит название концепции социального государства. Именно государство должно, по мнению философа, стать главным гарантом в обеспечении права каждого человека на достойное существование. Нормальная связь церкви и государства находит свое выражение в «постоянном согласии их высших представителей — первосвященника и царя». Рядом с этими носителями безусловного авторитета и безусловной власти должен быть в обществе и носитель безусловной свободы — человек. Эта свобода не может принадлежать толпе, она не может быть «атрибутом демократии» — настоящую свободу человек должен «заслужить внутренним подвигом».

Право свободы основано на самом существовании человека и должно быть обеспечено извне государством. Правда, степень осуществления этого права есть нечто такое, что всецело зависит от внутренних условий, от степени достигнутого нравственного сознания. Французская революция имела бесспорный ценный опыт в этой области, что было связано с «объявлением человеческих прав». Это объявление было исторически новым по отношению не только к древнему миру и Средним векам, но также и позднейшей Европе. Но в этой революции было два лица — «провозглашение человеческих прав сначала, а затем неслыханное систематическое попираание всех таких прав революционными властями». Из двух начал — «человек» и «гражданин», бессвязно, по мнению Соловьева, сопоставленных рядом, вместо того чтобы второго подчинить первому, низший принцип («гражданин») как более конкретный и наглядный оказался на деле более сильным и вскоре «заслонил собою высший, а затем и поглотил по необходимости». Нельзя было в формуле человеческих прав добавлять после «права человека» фразу «и гражданина», поскольку тем самым смешивалось разнородное и ставилось на одну доску «условное с безусловным». Нельзя в здравом уме сказать даже преступнику или душевнобольному «Ты не человек!», но гораздо легче произнести «Еще вчера ты был гражданином» (Идея человечества у Августа Конта).

Для правопонимания Соловьева помимо общего уважительного отношения к идее права (праву как ценности) характерно еще стремление выделить и оттенить нравственную ценность права, правовых институтов и принципов. Такая позиция отражена у него и в самом определении права, согласно которому право является прежде всего «низшим пределом или некоторым минимумом нравственности, равно для всех обязательным» {Право и нравственность. Очерки по прикладной этике. 1899}.

Естественное право для него не есть некое обособленное натуральное право, предшествующее исторически праву положительному. Не составляет оно и нравственного критерия для последнего, как, например, у Е. Н. Трубецкого. Естественное право у Соловьева, как и у Конта, есть формальная идея права, рационально выведенная из общих принципов философии. Естественное право и положительное право для него лишь две различные точки зрения на один и тот же предмет.

При этом естественное право воплощает «рациональную сущность права», а право положительное олицетворяет историческую явленность права. Последнее является правом, реализованным в зависимости «от состояния нравственного сознания в данном обществе и от других исторических условий». Понятно, что эти условия предопределяют особенности постоянного дополнения естественного права правом положительным.

«Естественное право есть та алгебраическая формула, под которую история подставляет различные действительные величины положительного права». Естественное право сводится всецело к двум факторам — свободе и равенству, т. е. оно, собственно, и являет собой алгебраическую формулу всякого права, его рациональную (разумную) сущность. При этом этический минимум, о котором говорилось ранее, присущ не одному естественному праву, но и положительному.

Свобода есть необходимый субстрат, а равенство — его необходимая формула. Цель нормального общества и права составляет общественное благо. Эта цель есть общая, а не коллективная только (не сумма отдельных целей). Эта общая цель по существу своему внутренне соединяет всех и каждого. Соединение всех и каждого происходит при этом благодаря солидарным действиям в достижении общей цели. Право стремится осуществить справедливость, но стремление это лишь общая тенденция, «логос» и смысл права.

Право положительное лишь воплощает и реализует (иногда не вполне совершенно) в конкретные формы эту общую тенден-

цию. Право (справедливость) пребывает в таком соотношении с религиозной моралью (любовью), в каком пребывают государство и церковь. При этом любовь есть нравственный принцип церкви, а справедливость есть нравственный принцип государства. Право в отличие от «норм любви, религии» предполагает принудительное требование реализации минимального добра.

«Понятие права по самой своей природе заключает в себе элемент объективный или требование реализации». Необходимо, чтобы право всегда имело силу осуществиться, т. е. чтобы свобода других «независимо от моего субъективного ее признания или от моей личной справедливости всегда могла на деле ограничивать мою свободу в равных пределах со всеми». Право в его историческом измерении предстает «исторически-подвижным определением необходимого принудительного равновесия двух нравственных интересов — личной свободы и общего блага». То же самое в другой формулировке раскрывается как равновесие между формально-нравственным интересом личной свободы и материально-нравственным интересом общего блага.

Право по ни мание Соловьева оказало заметное влияние на правовые взгляды Новгородцева, Трубецкого, Булгакова, Бердяева, а также на общий ход дискуссий по вопросам взаимоотношений церкви и государства периода «русского религиозного ренессанса» (первое десятилетие XX в.).

§ 6. Политико-правовые идеи начала XX в.

К началу XX в. все застарелые конфликты на политической и идейной почве — незавершенность аграрной реформы и перехода к конституционализму, усиление позиций русского марксизма и новый подъем религиозно-нравственных исканий и дискуссий — получили новое продолжение и истолкование.

Среди революционных радикалов определенный престиж приобрели отечественные марксисты, потеснившие приверженцев идеалов народников 70-х гг. и неонародников начала века (эсеров). Отцом русского марксизма считается Г. В. Плеханов. Марксизм стал известен в России вначале в народнической окраске, затем он стал течением в среде демократической интеллигенции и городских рабочих. Именно Плеханову выпала роль партийного критика идеологии народничества с использованием марксистской социально-политической философии и методологии. Для Плеханова прохождение России через фазу капиталистического развития включало не только фазу полного (буржуазного) капиталистического развития производительных

сил, но и развитие соответствующей надстройки (в частности, в виде конституции и парламентского правления). В этом плане он в споре с народниками защищал «длинный и трудный капиталистический путь развития». Великая миссия рабочего класса виделась ему в том, что именно рабочему классу надлежит завершить дело, начатое Петром, — вестернизацию России.

В августе 1903 г. на II съезде Российской социал-демократической партии Плеханов выступил с якобинским программным лозунгом «Благо революции — верховный закон» и с откровенным оправданием революционного произвола. При этом он одинаково допускал и существование «долгого парламента» (как это имело место в английской революции середины XVII в.), и быстрый разгон его при необходимости. Таким образом, конституционное революционное право в его подходе играло чисто вспомогательную роль, причем диктаторская власть государства была для него выше права и не была связана его требованиями и предписаниями. Эта мысль была подхвачена Лениным (диктатура вообще и диктатура пролетариата в особенности не может быть стеснена никакими законами) и реализована в первые же годы советского правления.

Самый значительный сдвиг в области правопонимания, в особенности природы общеустроительных (конституционных) законов, произошел после введения в России начал конституционного правления и партийных размежеваний в предвыборной борьбе за представительство в Государственной думе и за влияние на общественность. Интенсивная разработка проблем конституционного государства (синоним правового государства) была осуществлена А. С. Алексеевым, С. А. Котляревским, В. М. Гессеном, М. М. Ковалевским. В области философии права в ее соотношении с нравственностью основополагающий характер имели работы П. РЛ Новгородцева, Е. Н. Трубецкого, а также С. Н. Булгакова, Н. А. Бердяева, Б. А. Киятековского.

В своем фундаментальном труде о правовом государстве Сергей Александрович Котляревский (1873—1940) писал как об общеизвестном: «„идея правового государства вошла в обиход современных цивилизованных государств, в совокупности тех ожиданий, которые обращает член государственного союза к руководителям этого последнего. Правовое государство стало одним из политических заданий. Много раз отмечался кризис правосознания, утрата веры во всемогущество права и учреждений. Наличность переживаемых здесь разочарований не отнимет у данных стремлений настойчивости и выразительности:

убеждение, что государство должно принять облик правового государства, остается непоколебленным» (Власть и право. Проблема правового государства. 1915).

В лучших традициях отечественного правоведения проблема власти была представлена Котляревским во всем многообразии существующих в литературе подходов. Помимо сравнительно-исторического освещения функциональных и революционных аспектов реализации идей господства права автор уделил немало внимания таким очевидным, но не всеми признаваемым аспектам властвования, как процессуальные (можно сказать — ритуальные) аспекты властвования и подчинения. Юристы и социологи, по мнению ученого, не всегда отдавали себе отчет в том, насколько явления властвования сохраняют в себе элемент загадочности, несмотря на их ежедневный и даже ежечасный характер проявления. В этом смысле толкования власти которые мы встречаем у Толстого или Карлейля, оказываются для нас более ценными и интересными путеводителями, чем представления специальной науки о государстве.

Главное назначение правового государства, согласно Котляревскому, быть государством справедливости; ценность его определяется ценностью самого правового начала и при том предположении, что закон в таком государстве всегда справедлив и что «способ его создания есть в то же самое время — при недостатках человеческой природы — обеспечение этой возможной справедливости». Аналогичные идеи высказывали нескоро ранее Вл. Соловьев, а также Н. И. Палнекко (Правовое государство и конституционность. 1906), позднее — Н. Н. Алексеев (Основы философии права. 1924).

Первое требование или первый принцип правового государства, считал Александр Семенович Алексеев, недопустимость изменения правопорядка в государстве без участия народного представительства. Другое принципиальное требование к его организации и деятельности — верховенство права (а не закона). «Не закон дает силу праву, а право дает силу закону, и законодатель должен не создавать, а находить право, выработанное в сознании общества» (Начало верховенства права в современном государстве. 1910).

В 1911 г. П. И. Новгородцев и И. А. Покровский обменялись мнениями о содержании «права на достойное существование», о котором в свое время впервые написал Вл. Соловьев. Для многих исследователей начала века это право связывалось с обеспечением общей защиты интересов трудящихся при помощи права

и признавалось требованием социалистическим. Историк римского права и философ И. А. Покровский считал, что следует вести речь о «праве на существование», подразумевая при этом заботы в области общественного призрения. Разумеется, что у государства есть обязанность спасать от голодной смерти, но «права быть спасенным от голодной смерти лицо не имеет» (Право на существование. 1911). Право на существование — это не обеспечение так называемых необходимых условий существования. Это конечный идеал или минимум того, что государство в настоящий момент должно обеспечить человеку, — это узкое, но более прочное в юридическом смысле понимание проблемы.

Сбалансированный вариант сочетания профессионально-юридического догматизма и философского позитивизма воплотился в концепции власти Габриеля Феликсовича Шершеневича (1863—1912). Государство представляет собой источник права как властного веления.

Власть связана с волей, с умением «заставить других соотнобразовывать свое поведение с волею властвующих, вводить свою волю одним из существенных мотивов, определяющих поведение другого». В основе власти, как ее трактует Шершеневич, лежит во многом тот же эмоциональный и мыслительный настрой, который так тщательно обсужден в работах Коркунова и Петражицкого. Шершеневич называет его эгоистическим чувством повинующегося, которое составлено у него из страха и веры в то, что послушание может принести известные выгоды (Общая теория права. 1910).

Все власти в государстве опираются на государственную власть с ее изначальным (исторически и логически) авторитетом, из нее же они черпают свои силы, тогда как государственная власть опирается непосредственно на общественные силы. Так государство может характеризоваться с позиции социологии. С юридической точки зрения, государство есть правовое отношение, есть объект или субъект права, но это уже, по Шершеневичу, неправильные, искаженные представления о власти. С методологической точки зрения, подчеркивает он, «юридическое определение не только не способно объяснить реального существа того, что мы называем государством, но оно кроет в себе опасность затемнить пред нами истинную сущность явлений, происходящих в государстве. Понятие о государстве только одно — социологическое».

Социологическое понятие о государстве исходит из того, что трудно построить понятие о государстве как силе, государстве как юридическом отношении, но возможно это сделать только с учетом и лишь на основе представления о нем как комбинации силы и воли. Государственная власть предстает в этом случае как основанная на самостоятельной силе воля одних (властвующих) подчинять себе волю других (подвластных).

Богдану Александровичу Кистяковскому (1868—1920) принадлежит инициатива теоретической постановки вопроса о возможной перспективе правового социалистического государства, возникающего в процессе преодоления несовершенств буржуазного правового государства. Он же в 1909 г. стал одним из организаторов и участников сборника «Вехи», который вызвал столь шумные похвалы и не менее шумные осуждения. В статье «В защиту права» из этого сборника раздался едва ли не самый сильный упрек в адрес русской интеллигенции за ее пренебрежение правом и за неразвитость ее правопонимания. Разумеется, что адресатом критики была не вся интеллигенция, а главным образом та ее часть, которая связала свою судьбу с революционными замыслами и делами. Наряду с Герценом и Михайловским в этот разряд попали и российские социал-демократы (в частности, Плеханов). В правовом нигилизме он обвинял и славянофилов.

Кистяковский видел причины слаборазвитости правосознания российской интеллигенции не только в бедности окружающей правовой жизни, но и в слишком большой дани увлечению метафизическими решениями политических и моральных проблем.

У народнической интеллигенции он увидел «ложное предположение» об исключительно этической ориентации сознания нашего народа. Это помешало ей вовремя и по существу «прийти на помощь народу», — например, с учетом своих положений о специальных стадиях прогресса права от обычая к закону способствовать «окончательному дифференцированию норм обычного права, а также их развитию и трансформации в современное законодательство».

Критика славянофильских прегрешений народнической интеллигенции велась с позиции просветительского оптимизма (образованный класс несет естественную ответственность за развитие «организаторских талантов народа»), который уживался с «общинно-артельными» иллюзиями самих народников.

Философ писал: русский народ отличается присущим ему «тяготением к особенно интенсивным видам организации, о чем, собственно, и свидетельствуют его стремление к общинному быту, его земельная община, артельный труд и т. д.».

В области истолкования природы и назначения права Кистяковский следовал кантовскому определению права и в более современных терминах характеризовал права как совокупность норм, устанавливающих и разграничивающих свободу лиц. Кистяковский при этом отмечал, что это определение имеет философское, а не эмпирическое значение.

С социологической точки зрения он отдавал предпочтение трактовке права как совокупности норм, создающих компромисс между различными требованиями (А. Меркель). Дело в том, поясняет Кистяковский, что всякий сколько-нибудь важный но в оиз дающийся закон в современном конституционном государстве становится компромиссным документом, вырабатываемым различными партиями, которые выражают требования определенных социальных групп. Более того, современное государство само основано на компромиссе, и конституция каждого отдельного государства есть компромисс, примиряющий стремления наиболее влиятельных групп в данном государстве (Право как социальное явление. 1911).

В обсуждении проблематики правового государства весьма авторитетными были также разработки В. М. Гессена, который к уже привычным его признакам (права и свободы граждан, разделение властей, связанность правительственных и судебных решений правом и т. д.) добавлял в качестве непреложного условия также представительную форму правления и наличие учреждений административной юстиции.

Евгений Николаевич Трубецкой (1863—1920) известен своими фундаментальными разработками истории религиозной философии и исследованиями проблем философии права. Право он определял как внешнюю свободу, предоставленную и ограниченную нормой. Определения права, в которых фигурируют понятия «власть», «государство» или «принуждение», т. е. понимание права как организованного принуждения, имеют, по его мнению, тот недостаток, что всякое государство или власть сами обусловлены правом. Они не принимают в расчет те разновидности права, которые существуют независимо от признания или непризнания их тем или иным государством, — таково право церковное, право международное или некоторые юридические обычаи из разряда предшествующих возникновению государства.

Схожие несовершенства имеют, согласно Трубецкому, теории права как «силы» и права как «интереса». Особого внимания заслуживают теории права как части нравственности (как минимум добра). Однако и они смешивают право, как оно есть в действительности, с той нравственной целью, которую оно должно обеспечивать. А между тем есть множество правовых норм, которые не только не представляют собою минимума нравственности, но даже в высшей степени безнравственны. Таковы, например, нормы крепостного права, нормы, устанавливающие пытки, стесняющие религиозную свободу, и др.

Нормы нравственные и правовые не исключают друг друга: поскольку внешнее поведение обуславливается внутренним настроем, последнее далеко не безразлично для права. Необходимо различать в нравственности два элемента: вечный закон добра, которым должна определяться конечная цель нашей деятельности; ряд подвижных и изменчивых конкретных задач, целей, которые обуславливаются, с одной стороны, вечными требованиями добра, а с другой — меняющимися особенностями той конкретной среды, где мы должны осуществлять добро.

В подходе Трубецкого присутствует мысль о гармонизации позитивного права с естественным правом, причем естественное право «звучит как призыв к усовершенствованию», играет роль движущего начала в истории. Идея естественного права, по толкованию Трубецкого, дает человеку силу подняться над его исторической средой и спасает его от рабского преклонения перед существующим.

Павел Иванович Новгородцев (1866—1924) с самого начала своей научной и преподавательской деятельности зарекомендовал себя блестящим историком и философом права. Его имя стало известным в связи с подготовкой и изданием сборников «Проблемы идеализма» (1902) и «Из глубины» (1918), ставших крупным событием в духовной жизни российского общества. Самым значительным по замыслу и исполнению трудом стало «Введение в философию права». Первую часть его составили работы «Нравственный идеализм в философии права» и «Государство и право» (1907), в которых было дано обоснование потребности в возрождении философии естественного права. Вторую часть составила работа «Кризис современного правосознания» (1909), где сделан обзор кризисных тенденций в использовании идеалов и ценностей эпохи века Просвещения, в том числе ценностей правового государства. «Если изначально правовое государство имело задачу простую и ясную — когда равенство и свободы представлялись основами справедливой жиз-

ни, т. е. началами формальными и отрицательными, и осуществить их было нетрудно, то сейчас государство призывается наполнить эти начала положительным содержанием». Трудность последней задачи состоит в том, что государство возлагает на себя «благородную миссию общественного служения, встречается с необходимостью реформ, которые лишь частично осуществимы немедленно», и что, вообще говоря, они «необозримы в своем дальнейшем развитии и осложнении» (Кризис современного правосознания. 1909).

В третьей части «Об общественном идеале» (1917) предметом критического анализа и обобщений стали идеалы социализма и анархизма в их возникновении и исторической эволюции. Свой личный интерес в разработке идеалистического, восходящего к Канту направления философии права Новгородцев связывал с потребностью обосновать «самостоятельное значение нравственного начала» в правоведении. Эта позиция, по его мнению, представляла собой «разрыв с традициями исключительного историзма и социологизма и переход к системе нравственного идеализма». В частности, имелась в виду необходимость «понять и обосновать нравственную проблему как самостоятельную и независимую от всяких исторических и социологических предпосылок». В этом направлении работа велась и в древности, и в Новое время. Современная мысль нашла в системе Канта соответствующий источник поучения. Правоведы, стремящиеся уберечь нравственную основу права «от воздействия мелкой практики и односторонней теории», могут найти надежную опору в возрожденной школе естественного права.

«Естественно-правовые построения являются неотъемлемым свойством нашего духа и свидетельством его высшего призвания. Общество, которое перестало бы создавать идеальные построения, было бы мертвым обществом; эти построения каждый раз показывают, что в нем есть дух жив, есть движение нравственного чувства и сознания».

Общественная деятельность Новгородцева не ограничилась преподаванием и публицистикой. Он входил в руководство кадетской партии, избирался депутатом Государственной думы от Екатеринославской губернии. В эмиграции при содействии чешского правительства создал в Праге Русский юридический факультет, которым руководил до своей кончины в апреле 1924 г. Он был признанным главой школы возрожденного естественного права. Его непосредственными учениками были И. А. Ильин, Б. П. Вышеславцев, Н. Н. Алексеев, А. С. Яценко и др.

§ 7. Политико-правовые взгляды русских философов первой
половины XX в. (С. Н. Булгаков, Н. А. Бердяев, И. А. Ильин)

Конец XIX в. был отмечен нарастанием «чувства чрезвычайности» (А. Белый) и понятным усилением интереса к историософскому и философско-нравственному истолкованию смысла жизни. В это же время в процессе полемики между отечественными марксистами, народниками и либералами значительный вес приобрела кантианская система императивов и долга, ее пафос морального благородства. Нравственную философию Канта соединяли с идеями Шопенгауэра (Вл. Соловьев), использовали в поддержку возрождения теории естественного права против односторонностей исторической школы права (П. Г. Новгородцев), трактовали в духе этического критицизма (концепция «оправдания добра» Вл. Соловьева).

Для некоторых молодых философов Кант стал устойчивой доктринальной опорой при отходе от марксизма на позиции моралистического и религиозно-нравственного мировоззрения (С. Булгаков, Н. Бердяев, С. Франк, П. Струве). Изданный в 1902 г. по инициативе Булгакова сборник статей «Проблемы идеализма» объединил представителей очень разнородных течений, противопоставивших себя марксизму как догматической системе и подвергнувших его гносеологической и этической критике с позиций Канта и Гегеля. При этом в самом марксизме были выявлены потаенные религиозные мотивы и черты, связанные с его утопическим мессианством.

Сергей Николаевич Булгаков (1871—1944) пришел к христианской вере и богословским занятиям после занятий правоведением и политической экономией. Он вырос в семье священника г. Ливны Орловский губернии, в гимназии пережил сильный духовный кризис и вплоть до 30-летнего возраста оставался неверующим. «Я сдал позиции веры, не защищая их»,— писал он много лет спустя в «Автобиографических заметках». Будучи студентом юридического факультета Московского университета и несколько позже, в связи с интересом к политической экономии, он увлекается марксизмом. Темой магистерской диссертации стало применение выводов марксизма к области земледельческого хозяйствования. Стажировался в Берлине, Париже и Лондоне. Вступил в социал-демократическую партию, много печатался, но, по более позднему признанию, находился все это время «в плену научности».

После успешной защиты магистерской диссертации Булгаков был избран профессором по кафедре политической экономии

Киевского политехнического института (1901—1903). Здесь он вновь пережил духовный кризис в связи с переходом (под большим влиянием Вл. Соловьева) на позиции христианского мирозерцания. Его статья «Что дает современному сознанию философия Вл. Соловьева?» (в сборнике «От марксизма к идеализму», 1903) стала важным событием в истории русской религиозной философии. В статье формулировалось главное основание окончательного разрыва с марксизмом — ложнонаучный характер того идеализма, который поначалу воспринимался как научно обоснованный, а также псевдорелигиозный характер марксистской веры в прогресс с его общей схемой «прыжка» из царства необходимости в царство свободы.

Социализм Маркса, согласно Булгакову, есть рационалистическое (переведенное с языка космологии и теологии на язык политической экономии) переложение иудейского хилиазма, и поэтому все действующие лица этой эсхатологической драмы получили экономическое истолкование. Избранный народ, носитель мессианской идеи (или позднее — народ «святых* у некоторых христианских сектантов) заменился «пролетариатом». Избранность пролетариата, его особая революционная миссия порождались уже не внутренним самоопределением, как необходимым условием мессианского избрания, но внешним фактом принадлежности к пролетариату, положением в производственном процессе и признаком сословности.

Из неотложных задач, вставших перед русской интеллигенцией, особое значение Булгаков придавал изживанию «личного самовознесения, высоко мерно-покровительственного отношения к народной, исторической и церковной стихии». В соединении с примитивной некультурностью, в том числе и черносотенством, с отсутствием воспитания в культуре, понимаемого как «трудо-вой, созидательный процесс», происходит уменьшение «практической годности культурно-правлящего класса, затрудняя и без того затрудненный общеисторическими и общеполитическими условиями процесс культурного воспитания страны».

В 1917 г. Булгаков избирается ординарным профессором политической экономии Московского университета. Через год происходит перелом в *его духовной жизни* — с благословения патриарха Тихона в Московском Даниловом монастыре он был рукоположен священники. 1 января 1923 г. его высылают за пределы России. До 1925 г. он преподает в Праге, где читает лекции на Русском юридическом факультете, а затем переезжает в Париж в

§ 7. Политико-правовые взгляды русских философов первой 601
половины XX в. (С. Н. Булгаков, Н. А. Бердяев, И. А. Ильин)

связи с основанием там Русского богословского института. Здесь он становится бессменным деканом и преподает догматику.

Взаимоотношения церкви и государства Булгаков, как и другие представители религиозно-возрожденческой волны, рассматривает совокупно с их взаимоотношениями с индивидом и богом.

Вплоть до «последней революционной эпохи» отношения государства и церкви сводились к разным формам «христианского государства», которое находилось в союзе с церковью. В новейшем государстве, имеющем в своем составе народы разных вероисповеданий и даже вер, конфессиональное государство стало давно уже не соответствующим положению вещей. В настоящее время оно стало, по-видимому, и вовсе невозможным. Произошло разлучение церкви и государства, к взаимной выгоде обоих, и вместо прежнего союза наступило отторжение церкви от государства в различных его видах.

В условиях вероисповедной свободы возникает благоприятный и нормальный для церкви режим, который освобождает ее от соблазна клерикализма и обеспечивает возможность беспрепятственного развития. Но отделение не предполагает полного отчуждения. «Принимая юридическое отделение от области кесаря, от государства как свое освобождение, (церковь) отнюдь не отказывается от задачи оказывать влияние на всю жизнь государств, с проникновением во все его поры. Идеал христианского претворения государственности силою церковности остается во всей силе и без всяких ограничений и в эпоху отделения церкви от государства, ставшего «правовым», ибо это отделение остается только внешним, но не внутренним».

Рассматривая историю православия в его взаимоотношениях с государством, партиями и политическими режимами, Булгаков приходит к выводу, что, «вообще, связывать православие, которое есть религия свободы, с реакционными политическими стремлениями представляет собой вопиющее противоречие», которое находит для себя объяснение в истории, но не в догматике христианства. Тот факт, что в течение долгих веков православие было связано с монархией (как политическим режимом), которая «оказывала незаменимые услуги церкви, хотя и наносила ей тяжелые раны», обернулся в конечном итоге исторической трагедией православия, воплотившейся как в падении Византии, так и в современной России. И объясняется это именно «нарушением равновесия в отношениях церкви и государства». Православие обладает рядом свойств, которые

имеют важность для его отношения к социальной проблеме. Соборный дух его, который на языке мирском зовется демократизмом, не есть демократия. Однако отсутствие здесь «князей церкви»* (несмотря на наличие иерархизма) с церковным монархом — папой во главе делает его «более народным, более благоприятствующим духу экономической демократии».

Православию не свойственны те задания (функции) клерикализма, которые неизбежно оказываются присущими «воинствующему империализму католичества». Так называемый католический социализм неизбежно является средством для сохранения и расширения влияния церковной организации с папой во главе. Этот мотив почти отсутствует в православии, которое стремится расширить свое влияние только на души.

Вопросы социального христианства, по толкованию Булгакова, должны существовать для православия в некотором обособленном виде — «сами по себе, как дело его собственного самоопределения и его проповеди в мире». Еще пророки Израиля имели в составе своей проповеди социальные мотивы, вот почему в них не без оснований видят ранних провозвестников социального христианства на ветхозаветной основе. Но дух пророчества не угас в христианской церкви.

На протяжении многовекового существования христианской церкви, особенно в XIX в., и на Востоке и на Западе возникают опыты проповеди социального христианства. В России сюда можно отнести деятельность группы славянофилов, архимандрита Феодора Бухарева, Достоевского, Толстого, Вл. Соловьева, особенно Н. Федорова. Сюда же Булгаков относил и свои книги, в частности «От марксизма к идеализму», «Два града. Исследование о природе общественного идеала», «Философия хозяйства», «Очерки по истории экономических учений. Очерки по истории социальных учений» и др.

Правовые взгляды С. Булгакова наиболее компактно изложены в статье «О социальном идеале» (От марксизма к идеализму. 1903). Он отвергает в корне как фальшивое мировоззрение ту позицию, которая отрицает роль правовых гарантий и которая столь характерна для «старых славянофилов». В марксизме он видит «попытку отрывать мораль от социальной политики, принеся первую в жертву последней». Его осуждению подверглось также византийско-монашеское понимание соотношения политики и морали в учении Льва Толстого. В последнем Булгаков усмотрел тенденцию ограничиваться лишь «отрицательными заповедями неучастия во зле, без положительного

§ 7. Политико-правовые взгляды русских философов первой 603
половины XX в. (С. Н. Булгаков, Н. А. Бердяев, И. А. Ильин)

требования борьбы со злом», что естественно сближает это учение с таким же «социально-политическим нигилизмом» византийско-монашеской доктрины.

В истолковании природы права Булгаков движется в русле идей и конструкции Вл. Соловьева: высшей нормой личной морали является заповедь любви к ближнему. «Примененное в качестве критерия социальной политики, это начало превращается в требование справедливости, признание за каждым его прав. ...Любовь к ближнему просто как человеку предполагает равное отношение ко всякой человеческой личности, чуждое всякого произвольно оказываемого предпочтения одному перед другими... Спор о социальных идеалах есть не что иное, как спор о справедливости и правильном понимании ее требований...»

Формула справедливости: каждому — свое. Тем самым за каждой личностью признается «сфера его исключительного права и господства». Естественное право есть «правовое и социальное должествование, это те идеальные нормы, которых в реальной действительности нет, но которые должны быть и во имя своего объективного должествования отрицают действующее право и существующий уклад жизни. Критика права и социальных институтов есть неотъемлемая и неустраняемая потребность человека, без этого остановилась бы и замерла общественная жизнь».

Естественное право как идеальная и абсолютная норма для оценки положительного права сводится, по Булгакову, к нескольким морально-правовым аксиомам. Первая из них касается равенства людей. «Люди равны между собой как нравственные личности; человеческое достоинство, святейшее из званий человека, равняет всех между собой. Человек для человека должен представлять собой абсолютную ценность; человеческая личность есть нечто непроницаемое и самодовлеющее, микрокосм». Этой идеи не знала античная древность: Платон и Аристотель не распространяли человеческое достоинство на рабов. Хотя идея равенства была свойственна еще стоикам, но "всемирное значение она получила лишь в проповеди Евангелия». Утверждая равенство людей вопреки их эмпирическому неравенству и абсолютное достоинство личности вопреки существующему униженному ее положению, мы, утверждал Булгаков, отрицаем эмпирическую действительность и за *корою естества» прозреваем подлинную божественную сущность человеческой души.

Идея равенства людей необходимо включает в себя идею свободы как норму человеческих отношений и идеал общественного устройства. Право есть свобода, обусловленная равенством. В этом основном определении права индивидуалистическое начало свободы неразрывно связано с общественным началом равенства, так что можно сказать, что право есть не что иное, как синтез свободы и равенства. Понятие личности, свободы и равенства составляют сущность так называемого естественного права.

Требованием свободы никак не отрицается зависимость личности (независимость ее осуществима только в доисторическую эпоху либо на острове Робинзона). «Зависимость от государства представляется нам политическим гнетом не как таковая, не потому, что вообще существует государство со своими требованиями, а лишь в тех пунктах, где эти требования противоречат нашему нравственному чувству, не могут быть приняты и исполнены свободно, без принуждения. Нам не кажется, например, нарушением свободы запрещение красть или убивать; получая полную санкцию со стороны нравственного сознания, эти требования государства исполняются нами свободно. Напротив, те ограничения частно- и публично-правового характера, которые встречают решительное осуждение со стороны нашего нравственного сознания (как ограничение свободы личности, совести, слова и т. д.), испытываются как политический гнет». Идеал политической свободы заключается поэтому не в уничтожении государства (такова теория анархизма), а в преобразовании его в соответствии требованиям нравственного сознания.

Принимая на себя задачу защиты свободы личности, общественная организация (в широком смысле этого слова) может осуществлять ее только энергичным поддержанием правового порядка против посягательств на него произвольных действий и поступков отдельных личностей. Отграничить точно и бесспорно, где кончается общество и государство и где начинается область неприкосновенных прав личности, невозможно даже в теории. В истории эта граница постоянно передвигается то в одну, то в другую сторону, она постоянно отыскивается заново под влиянием меняющихся исторических условий. «Благодаря этому неустраимому антиномизму постоянно существует глухая борьба личности с обществом, и она всегда может вспыхнуть, перейдя в открытое неповиновение с одной стороны или насильственные действия — с другой. В силу этого антиномизма даже самое идеальное общественное устройство может иметь лишь неустойчивое равновесие».

Все человечество, как известно, распадается в настоящее время на ряд партий или групп с даже диаметрально противоположным пониманием требований справедливости. Есть целый ряд причин, в силу которых во имя единого идеала справедливости поставляются различные требования. Нужно принять во внимание, подчеркивает Булгаков, всю сложность «социальной жизни и обусловливаемую этим возможность вполне искреннего и добросовестного разногласия при оценке одних и тех же явлений; конечно, это разногласие не уничтожает центрального значения единого идеала справедливости, подобно тому как научные разногласия не уничтожают единой истины как идеала или нормы научного знания».

Николай Александрович Бердяев (1874—1948) был одним из авторитетных участников русского религиозного возрождения начала века, инициатором создания Академии духовной культуры (1918—1922). В 1922 г. был выслан из РСФСР, жил во Франции, издавал журнал «Путь» (1925—1940), много писал сам и печатался практически на всех европейских и многих восточных языках. Вырос в семье военных, ведущей свое начало из древнего русского дворянского рода и татарских родов, графского рода Шуазель и от потомков французских королей. За участие в социалистическом кружке он был отчислен из Университета святого Владимира в Киеве и выслан в Вологодскую губернию. В ссылке встречался с Б. Савинковым, Г. Плехановым, А. Луначарским и другими будущими видными деятелями революционного движения. Университетское образование оборвалось навсегда, но Бердяев сумел стать на редкость образованным человеком, избирался профессором Московского университета. Перейдя от либерального марксизма на позиции идеализма, он обратился к поискам «нового пути» в религиозном сознании и проблемам историософского и эсхатологического характера. Он занимался также построением своеобразной версии персоналистской философии, сделавшей его признанным авторитетом в области философии экзистенциализма.

Вместе с С. Булгаковым, П. Струве и С. Франком Бердяев был участником всех трех манифестов русских философов-идеалистов первой четверти века — сборников «Проблемы идеализма» (1902), «Вехи» (1909), *Из глубины» (1918). Их иногда называют манифестами «веховства». Эти публикации стали, по сути дела, внешней фиксацией движения от либерального марксизма через своеобразный нравственный либерализм к национально-патриотическому воззрению в духе либерально-

го консерватизма с такими его устоями, как религия, идеализм, либерализм, патриотизм, традиционализм и народоуправства

Основная тема сборника «Вехи», вышедшего после революции 1905 г., фокусировалась на призыве разорвать с традициями Бакунина, Чернышевского, Лаврова и Михайловского, которые вели страну к бездне, и вернуться к объективным основам русской истории и к традиции, представленной именами Чаадаева, Достоевского и Вл. Соловьева. К этой теме Бердяев обращался и в последующие годы.

Характеризуя взаимоотношения марксизма и русского революционного движения, именуемого им часто также русским коммунизмом, Бердяев в брошюре 1929 г. «Марксизм и религия (Религия как орудие господства и эксплуатации)» писал, что марксизм представляет собой в любом случае *«очень серьезное явление в исторических судьбах человечества»*. При этом он считал, что «классический марксизм очень устарел и уже совершенно не соответствует ни современной социальной действительности, ни современному уровню научных и философских знаний». Марксизм претендует быть цельным мирозерцанием, отвечающим на все основные вопросы жизни, дающим смысл жизни. Он есть *и политика, и мораль, и наука, и философия*. Он есть религия — новая религия, идущая на смену христианской. Марксизм вдохновлен и вдохновляет возрастанием организованной власти социального коллектива над миром. В отличие от русского народнического социализма, который вдохновлялся состраданием к народу и жертвой во имя его освобождения и спасения, марксистский социализм, согласно Бердяеву, *вдохновляется силой и властью над миром со стороны пролетариата*. «Сильный и властвующий над миром, организованный пролетариат и есть земной Бог, который должен заменить Бога христианского и убить в человеческой душе все старые религиозные верования». Мессианская роль пролетариата составляет основной миф марксизма. Кошмар русского марксизма заключается прежде всего в том, что он несет с собой смерть человеческой свободе. Коммунизм есть отрицание не только бога, но и человека, и оба эти отрицания между собой связаны.

Тему о власти и об оправданности *государства Бердяев* называл «очень русской темой» и соглашался с К. Леонтьевым в том, что русская государственность с сильной властью была создана благодаря татарскому и немецкому элементу. Развивая эту тему в «Истоках и смысле русского коммунизма» (1937),

Бердяев писал, что в русской истории мы видим «пять разных России» — Россию киевскую, Россию татарского периода, Россию московскую, Россию петровскую, императорскую и, наконец, новую, советскую Россию. Он считал весьма характерным то обстоятельство, что анархизм как теория и практика был созданием главным образом русских, а сама анархическая идеология была по преимуществу создана высшим слоем русского дворянства — таков был главный и самый крайний анархист Бакунин, таков князь Кропоткин и религиозный анархист граф Л. Толстой.

Злой *грех всякой власти*, считал Бердяев, русские чувствуют сильнее, чем западные люди. Но может удивлять противоречие между русской анархичностью и любовью к вольности и русской покорностью государству, согласием народа служить образованию огромной империи. Возрастание государственного могущества, высасывающего все соки из народа, имело обратной стороной русскую вольницу, уход из государства, физический или *духовный*. *Русский раскол* — основное явление русской истории. На почве раскола образовались анархические течения. То не было в русском сектанстве. Уход из государства оправдывался тем, что в нем не было правды, торжествовал не Христос, а антихрист.

Русский коммунизм в Советской России, по оценке Бердяева, явился извращением русской мессианской идеи. Русский коммунизм утверждает свет с Востока, который должен просветить буржуазную тьму Запада. В коммунизме есть своя правда и своя ложь. Правда — социальная, раскрытие возможности братства людей и народов, преодоление классов; ложь — в духовных основах, которые приводят к процессу дегуманизации, к отрицанию ценности всякого человека, к сужению человеческого сознания, которое уже наблюдалось в русском нигилизме. Коммунизм есть русское явление, несмотря на марксистскую идеологию «Коммунизм есть русская судьба, момент внутренней судьбы русского народа. И изжит он должен быть внутренними силами русского народа. Коммунизм должен быть преодолен, а не уничтожен. В высшую стадию, которая наступит после коммунизма, должна войти и правда коммунизма, но освобожденная от лжи. Русская революция пробудила и расковала огромные силы русского народа. В этом ее главный смысл».

Революционность, по Бердяеву, состоит в радикальном уничтожении прогнившего, изолгавшегося и дурного прошлого, но нельзя уничтожить вечноцеяного, подлинного в прошлом. Так,

наиболее ценные положительные черты русского человека, обнаруженные им в годы революции и войны, — необыкновенная жертвенность, выносливость в страдании, дух коммюнитарности (общезительности) — есть христианские черты, выработанные христианством. Противоположностью такой революции является революционная утопия, которая, к сожалению, также имеет шанс стать реальностью — «Утопии, к несчастью, осуществимы. И, может быть, настанет время, когда человечество будет ломать голову над тем, как избавиться от утопий». Последняя мысль пленила известного английского создателя романов-антиутопий Олдоса Хаксли, который взял ее эпиграфом к роману «Этот бесстрашный новый мир».

Бердяев вошел в историю русской политической мысли восприимчиком традиций социально-критической философии, всегда отличавшейся в лучших своих образцах повышенной чуткостью к болезням века и своего общественного окружения. В первой половине века Россию многие изучали по Бердяеву, а его самого называли то апостолом, то пленником свободы, то мятежным пророком, нетерпимым к раблепии и компромиссам. Он и сам признавался, что всю свою *жизнь* вел борьбу за свободу и что все столкновения с людьми и направлениями происходили у него из-за свободы.

Свое политическое кредо Бердяев изложил в главе автобиографии, посвященной вопросам революции и социализма. «Все политическое устройство этого мира, — писал он, — рассчитано на среднего, ординарного, массового человека, в котором нет ничего творческого. На этом основаны государство, объективная мораль, революции и контрреволюции. Вместе с тем есть божественный луч во всяком освобождении. Революции я считаю неизбежными. Они фатальны при отсутствии или слабости творческих духовных сил, способных радикально реформировать и преобразовать общество. Но всякое государство и всякая революция, всякая организация власти подпадает господству князя мира сего».

В отличие от Вл. Соловьева Бердяев недвусмысленно высказывал свое глубокое сомнение в возможности существования «христианского государства» по той причине, что само христианство лишь «оправдывает и освящает государство» и государственная власть сама по себе явление порядка «природного, а не благодатного». Кроме того, всякое государство по природе своей явление также и двусмысленное — оно имеет

положительную миссию («ненапрасное, провиденциальное» значение) и вместе с тем эту самую миссию оно «извращает греховной похотью власти и всякой неправдой» (Философия неравенства. 1923).

Социализм и анархизм — как последние соблазны человечества — в конце концов «доходят до небытия» в силу своей жажды равенства (социализм), либо в своей жажде свободы (анархизм). Более долговечную ценность представляют собой в этой связи церковь (она призвана «охранять образ человека» от демонов природы), рэсурдство (оно «защищает образ человека от звериных стихий» и от «переходящей все пределы злой воли»), право (оно «охраняет свободу человека от злой воли людей и всего общества»), закон (он изобличает грех, ставит ему пределы, «делает возможным минимум свободы в греховной человеческой жизни»).

Иван Александрович Ильин (1883—1954), юрист по образованию, приложил значительные усилия к прояснению взаимоотношений религиозной и правовой философии, истолкованию их в либерально-консервативном духа Среди работ этого направления выделяются «Понятие права и силы: опыт методологического анализа» (1910), «Учение о правосознании» (1919), «Основные задачи правоправедения в России» (1921), «О сопротивлении злу силою» (1925), «Пути духовного обновления» (1937), «О монархии и республике» (незавершен.), «Наши задачи» (сборник в 2 т. 1956).

После административной высылки из России в 1922 г. Ильину довелось участвовать в работе Религиозно-философской академии и Русского научного института в Берлине (1922—1934). При нацистском режиме его очередной раз отстранили от преподавания и запретили устные выступления. Он вынужден был эмигрировать в Швейцарию.

Исторический опыт человечества, писал Ильин, показывает, что авторитет положительного права и создающей его власти покоится не только на общественном договоре («на общественном сговоре»), не только на признанных полномочиях законодателя, не только на «внушительном воздействии приказа и угрозы», но «прежде всего» на духовной правоте, или, что то же самое, на «содержательной верности издаваемых повелений и норм». В отличие от всякой физической силы государственная власть есть волевая сила. Это означает, что способ ее действия есть по самой своей внутренней природе генетический, и притом духовный. Физическая сила, понимаемая в данном случае как

способность к вещественно телесному воздействию на человека, по сути дела, необходима государственной власти, однако она отнюдь не составляет основного способа действия, присущего государству.

Власть есть сила воли, которая измеряется не только интенсивностью и активностью внутреннего волевого напряжения властителя, но и авторитетной непреложностью его внешних проявлений. «Назначение власти в том, чтобы создавать в душах людей настроение определенности, завершенности, импульсивности и исполнительности. Властвующий должен не только хотеть и решать, но и других систематически приводить к согласному хотению и решению.» Властвование похоже на тонкий, художественно складывающийся процесс общения более могущественной воли с более слабой волей. Этот процесс создает незримую атмосферу тяготения периферии к центру, многих разрозненных волей к единой, организованной, ведущей воле. Создание такой атмосферы есть дело особого искусства, требующего не только интенсивного волевого бытия, но также — и это следует считать важным основополагающим элементом всей конструкции Ильина — «душевно-духовной прозорливости, подлинного восприятия бессознательной жизни других и умения ее воспитывать». Вот почему государственная власть только тогда в состоянии «соблюдать свою истинную духовную природу... если только она остается верна своей цели, своим путям и средствам, она получает свое священное назначение только на этой последней, нравственной и религиозной глубине».

Таково исходное толкование Ильиным природы и общего назначения власти в его социальном, психологическом и духовно-религиозном аспектах. Далее эта общая мысль конкретизируется у него через посредство идеальных требований к надлежащей организации власти в государстве, которые Ильин в привычной для него дидактической манере именует аксиомами власти. Согласно этим аксиомам, государственная власть должна принадлежать и применяться только на основе правового полномочия; она должна быть единой в пределах каждого политического союза («как один Духи его правота»); она должна осуществляться лучшими людьми, удовлетворяющими этическому и политическому цензу; политические программы могут включать в себя только такие меры, которые преследуют общий интерес. Эти меры должны быть внеклассовыми и даже сверхклассовыми, равным образом избегая включения частного, личного интереса; программа власти может включать в себя

только осуществимые меры и формы (иначе это будет химерической и утопической затеей); государственная власть принципиально связана с распределяющей справедливостью, но она имеет право и обязанность отступать от нее тогда и только тогда, когда этого требует «поддержание национально-духовного бытия народа».

Ильин поясняет, что сама справедливость в ее правовом воплощении не сводится лишь к равенству фактическому (с его «слепотой к человеческим различиям»); она состоит в «беспристрастном, предметном учете, признании и отражении каждого индивидуального субъекта во всех его существенных свойствах и основательных притязаниях». Однако для претворения подобной «распределяющей» справедливости необходимо, чтобы сам индивид (как, впрочем, и народ, нация) обладал чувством достоинства. «Чувство собственного достоинства есть необходимое и подлинное проявление духовной жизни; оно есть знак того духовного самоуважения, без которого немислимы ни борьба за право, ни политическое самоопределение, ни национальная независимость. Гражданин, лишенный этого чувства, — политически недееспособен; народ, не движимый им, — обречен на тяжкие исторические унижения. Эти же свойства необходимы и государству, и отдельным его формированиям, например армии*».

Определенную роль в воспитании чувства достоинства выполняет частная собственность. «Человеку необходимо вкладывать свою жизнь в жизнь вещей — это неизбежно от природы и драгоценно в духовном отношении». Поэтому частная собственность есть естественное право человека, которое и должно защищаться законами, правопорядком и государственной властью. Важно не то, чтобы не было имущественного неравенства, а то, чтобы в стране не было хозяйственно беспочвенных, бесцельных, безработных, бесперспективных людей. «Существенно не владение человека, а его сердце и воля. Только сильный и духовно воспитанный сумеет верно разрешить проблему частной собственности и создаст на ее основании цветущее и социальное хозяйство».

Частная собственность дает чувство уверенности, доверия к людям, к вещам и земле; она научает творчески любить труд и землю, свой очаг и родину; она закрепляет оседлость, без которой невозможна культура, единит семью, вовлекая ее в заботы о собственности, она питает и направляет государственный инстинкт человека; «она раскрывает ему художественную

глубину хозяйственного процесса и научает его религиозному принятию природы и мира...». Таким образом, «частная собственность пробуждает и воспитывает в человеке правосознание, научая его строго различать «мое» и «твое», приучая его к правовой взаимности и куважению чувства полномочий, взращивая в нем верное чувство гражданского порядка и гражданской самостоятельности, верный подход к политической свободе».

По мнению Ильина, правовое государство в отличие от тоталитарного — этого исторического и политического факта XX в. — основывается всецело на признании человеческой личности — духовной, свободной, правомочной, управляющей собою в душе и в делах, т. е. оно покоится на лояльном правосознании. Тоталитарный режим, напротив, покоится на террористическом внушении. Сама сущность тоталитаризма состоит не столько в особой форме государственного устройства (демократической, республиканской или авторитарной), сколько в объеме управления: этот объем становится всеохватывающим. Режим держится не законами, а партийными указами, распоряжениями, инструкциями. При этом государственные органы, поскольку с виду они еще действуют, слагают из себя только показную оболочку партийной диктатуры. «Граждане» в таком сообществе только субъекты обязанностей и объекты распоряжений. Правосознание здесь заменено психическими механизмами — голода, страха, мучений и унижений. Поэтому тоталитарный режим не есть ни правовой, ни государственный режим. Если все же говорить о форме этой организации, хотя и не правовой и противоречивой, то это, по оценке Ильина, есть рабовладельческая диктатура невиданного размера и всепроникающего захвата.

Дух христианства есть дух «овнутрения», поэтому, подчеркивает Ильин, только внутреннее, сокровенное, духовное решает вопрос о достоинстве внешнего, явного, вещественного. Так, право и государство жизненны только там, где на высоте пребывает живое правосознание людей.

Заслуживает упоминания позиция философа в вопросе о достоинствах и несовершенствах двух основных форм устройства власти в государстве — монархии и республики. В основе его оценки — мера их содействия росту духовности и свободного правосознания. Дело в том, что правопорядок складывается в обществе лишь тогда, когда «каждого из нас признают главным, самоуправляющимся духовным центром, личностью, которая имеет свободное правосознание и призвана беречь, воспитывать

и укреплять в себе это правосознание и эту свободу». Идеальная форма для России, по мнению Ильина, единовластие, монархия. «История как бы вслух произнесла некий закон: в России возможны или единовластие или хаос; к республиканскому строю Россия неспособна. И еще точнее: бытие России требует единовластия — или религиозного и национально укрепленного, единовластия чести, верности и служения, т. е. монархии; или же единовластия безбожного, бессовестного, бесчестного и притом антинационального и интернационального, т. е. тирании» (О монархии и республике).

Создание христианской культуры, подчеркивал Ильин, есть задача, поставленная перед человечеством много лет назад и им не разрешенная. Эта задача и не может быть разрешена одной эпохой, одним поколением раз и навсегда, ибо «каждая эпоха и каждый народ и каждое поколение должны стремиться к *решению ее по-своему* — по-своему достигая и не достигая».

§ 8. Правоведы русского зарубежья

Заинтересованными исследователями начального опыта Советской России в сравнительно-исторической перспективе стали правоведы русского зарубежья. Это была критико-аналитическая работа, которая велась во имя «будущей» России, в зарубежных учебных и научных центрах. В начале 20-х гг. центрами собирания профессорско-преподавательских кадров из России стали Харбин, Прага, крупные университетские города Югославии. Большая группа правоведов, философов и публицистов появилась в 1922 г. в Берлине, доставленная в Германию на известном «пароходе философов».

В 1925 г. в Праге вышли два тома обстоятельного труда под названием «Право Советской России». В разделе об источниках права Н. Н. Алексеев, Н. С. Тимашев писали, что для установившейся в стране диктатуры важна не конституция, а «непосредственный и многообразный политический эксперимент». Категория закона к этому праву вообще неприменима, поскольку на практике отсутствует отличие законов от указов и один декрет может быть отменен каким-либо другим декретом без соблюдения каких-либо условий и без каких-либо специальных оговорок.

При этом, отмечал Алексеев, советская власть опирается на тот факт, что «захват власти был осуществлен угнетенными». Это обстоятельство он толковал в том смысле, что не голая сила сама по себе создает в Советской России право, а сила, освященная идеей борьбы за освобождение. По этой логике пролетарское

государство потому и обладает «правом на ограниченное насилие», что предполагает устранение всякого насилия. Подобная позиция, по мнению Алексеева, вырастает из своеобразного истолкования теории естественного права.

Правоведы русского зарубежья оказались наиболее подготовленными к сравнительному освещению советского опыта. Здесь обрели большую известность Н. А. Бердяев, П. А. Сорокин, П. Б. Струве, Г. К. Гинс, Н. С. Тимашев, С. Л. Франк и др. С. И. Гессен, ученый секретарь Берлинского Русского научного центра, стал автором фундаментального исследования «Проблема правового социализма». В 40-х гг. он был приглашен для участия в разработке философских основ Всеобщей декларации прав человека (принята в 1948 г.) совместно с Ж. Маритэном, Махатмой Ганди и другими крупнейшими философами.

Среди деятелей русского зарубежья особое место занимает Петр Бернгардович Струве (1870—1944), стоявший у истоков российской социал-демократии и эволюционировавший от легального марксизма к государственническому либерализму в духе Каверина и Чичерина.

В статье из сборника «Вехи» и в сборнике собственных статей «Патриотика» он развивал идеи об особой культурной роли интеллигенции, ее взаимодействии с государством, а также о роли государственности с ее мощью и дисциплиной в деле формирования нового политического и культурного сознания русского человека, в состав которого входит также «идея права и прав».

Своеобразие политической действительности России после Манифеста 17 октября и создания Государственной думы состояло, по оценке Струве, в том, что «конституция существует в праве только в законе и отсутствует в правосознании правящих; конституция отсутствует в жизни, в том политическом воздухе, которым дышит обыватель внутри страны, и она несомненно присутствует в том политическом воздухе, которым, как член международной семьи, дышит все государство». При этом недовольство самодержавным абсолютизмом выросло до такой степени, что, по мнению Струве, конституционализм стал, по сути, народной идеей.

Крушение монархии обнаружило «чрезвычайную слабость национального сознания в самом ядре Российского государства, в широких массах русского народа». В этом был повинен «старый порядок» с его систематической борьбой против обра-

зованных элементов нации, с его безответственной бюрократией и с таким официальным национализмом, который «не собирает, дробит государств. А между тем, по мнению Струве, государство есть такой «организм», который во имя культуры подчиняет народную жизнь началу дисциплины — основному условию государственной жизни.

По характеристике Струве, «культура есть то, что народу дает бытие, а государству — смысл и оправдание». Еще в первой своей монографии «Критические заметки к вопросу об экономическом развитии России» (1894), отмеченной духом преодоления марксизма, он призывал «пойти на выучку к капитализму», с тем чтобы содействовать культурному росту на Родине. После Февральской революции он уже призывает придать новой государственности незыблемую основу «культурно-обоснованного патриотизма» и организует в мае 1917 г. «Лигу русской культуры». После Октябрьской революции он переживает все тяготы гражданской войны и скитаний на чужбине (Белград, Париж).

Критикуя режим коммунистического правления и хозяйствования, Струве ратовал не за реставрацию старого режима, которую он считал невозможной, а за установление действительно нового порядка с «прочно огражденной свободой лица и сильной правительствующей властью».

Питирим Александрович Сорокин (1889—1968) родился в д. Турья Коми-Пермяцкой области в крестьянской семье. Окончил Психоневрологический институт и Петроградский университет; магистр уголовного права и доктор социологии, почетный доктор ряда американских и европейских университетов. Преподавал в Петроградском университете, затем университете Миннесоты и Гарварда. Был личным секретарем известного социолога и общественного деятеля М. М. Ковалевского, в Петроградском университете с 1919 г. читал первый в нашей стране систематический курс социологии. Принимал активное участие в политической жизни, состоял в партии эсеров. После Февральской революции работал в качестве доверенного лица и личного секретаря А. Ф. Керенского, состоял членом Совета Российской республики, редактировал газету «Воля народа». В 1922 г. был выслан за пределы Советской России. С 1930 г. — профессор Гарвардского университета, основатель и глава факультета социологии (1939—1959 гг.). Почетный член Американской академии искусств и наук, Болгарской и Румынской королевских академий искусств и наук и др. Президент междуна-

ной социологической ассоциации, Американского социологического общества. Опубликовал около 40 книг и 1000 статей на главных языках Европы и Азии. О нем написано 10 книг и тысячи статей. Классическими работами Сорокина стали «Современные социологические теории» (1928) и «Социальная и культурная динамика» (в 4 т. 1937—1941).

В области правоповедения имя Сорокина связано с оформлением русской школы социологии уголовного права и криминологии. Еще в годы учебы в университете он сотрудничал и испытал значительное влияние Де Роберти, Ковалевского, Бехтерева, Петражицкого, Ростовцева, Павлова. Его интересы простирались в область философии, психологии, этики, истории и права, но в социологию он перешел после крупных изысканий в области криминологии и на этом поприще достиг многих результатов и почестей, в 1911 г. выходит его фундаментальная работа «Преступление и кара, подвиг и награда. Социологический этюд об основных формах общественного поведения и морали».

Все правила поведения автор подвел под рубрику из трех групп — дозволенные, запрещенные и рекомендованные. Социальная среда и социальное взаимодействие динамичны по своей природе. Сообразно с этим вызывается необходимость в изменении шаблонов группового поведения. В силу неодинаковой эластичности старых шаблонов у различных индивидов и благодаря тому, что не все индивиды стоят в одинаковом отношении к новым условиям, приспособление к этим условиям шло и идет не одновременно у различных членов, а одновременно (один опаздывает, другой опережает — это относится и к миру животных). В силу этой неодновременности возникает конфликт шаблонов и тем самым конфликт между различными частями группы. Группа либо распадается, либо ее единство устанавливается принудительно. Более сильная часть заставляет насильно «протестантов» соблюдать ее шаблоны посредством двоякого рода действий: положительных (наград) и отрицательных (кар). В животных обществах этот конфликт случается очень редко, в человеческих, где взаимодействие интенсивнее (а значит, и условия более изменчивы), этот конфликт случается гораздо чаще и принимает сознательно-мотивированную форму, проявляющуюся в выражениях «должен», «обязан», «имеет право». Нарушение шаблона превращается в «преступление», реакция на него — в «наказание», «сверхнормальный акт» превращается в подвиг, а реакция на него — в награду.

Общий вывод Сорокина сводится к следующему: с усложнением и расширением социальных кругов процесс взаимодействия совершается все сильнее и сильнее, а окружающая каждого индивида социальная среда становится все сложнее и *сложнее*. Поднимаясь от менее развитых и более простых обществ к обществам более культурным и дифференцированным, мы должны, заключает Сорокин, наблюдать и более быструю смену шаблонов. Повторяясь все большее число раз, шаблоны все более сливаются, становятся органически присущими человеку, а это, в свою очередь, ведет к уменьшению надобности и целесообразности давления кар и наград.

Шаблоны поведения, полезные только для одного этапа развития или нее вообще социально вредные, благодаря более быстрому изменению условий успевают повторяться меньшее число раз. Они становятся более гибкими, или, по крайней мере, менее тривиальными, и тем самым легче поддаются изменению и искоренению. Это значит, что с ростом культуры нужны и менее жестокие способы воздействия для их искоренения, для преодоления социальных конфликтов.

Из исторического опыта разных эпох и народов Сорокин выводит «историческую тенденцию прогрессирующей быстроты эволюции и постепенного падения санкций, кривой кар и наград (преступлений и подвигов)». Говоря о новизне предмета своего изучения, Сорокин отмечает, что «преступно карательные явления, изучаемые догматикой уголовного права, не охватывают всего класса однородных явлений и имеют дело лишь с маленькой частью целого класса. А в силу этого социолог может и должен не ограничиваться сферой официально-позитивных преступлений и кар (подвигов и наград), изучаемых уголовным правом (или имеющим равное основание на существование наградным правом), а может ловить свою «рыбу» и вне этой области, в более обширных морях социальной реальности».

В давнем споре юридических позитивистов с философами права о соотношении права и морали Сорокин твердо встал на сторону последних. В томе втором «Социальной и культурной динамики» (1937), целиком посвященном «флуктуации систем истины, этики и права», право вообще и уголовное право в особенности характеризуются им как лучшие выразители перемен, происходящих в нравах, и этноюридической ментальности в их повседневном рутинном проявлении. Каждая культура имеет некий ряд деления человеческих поступков и других событий S оппозиционных термин ах-градациях, таких, напри-

мер, как «правый и неправый», «одобренный и неодобренный», «моральный и неморальный», «законный и незаконный». Это деление обнаруживается еще в примитивных обществах и затем в греко-римской и западной культурах, и так до наших дней. Оппозиционные элементы могут иметь и такую градацию: «правильный — более правильный — самый правильный». В отношении неправильных поступков тоже есть своя градация: фелонии, мисдиминоры, преступления, деликты (в западноевропейском словоупотреблении); преступления, проступки и нарушения (в русском праве). Градация правильных и неправильных проступков может быть еще более сложной (дурной поступок, святотатство; героический поступок, святой, священный).

Всякий введенный в силу и действующий кодекс «официального» права является самым авторитетным, а также в известной мере самым точным и самым достоверным отражением этической ментальности и этической дифференциации поступков в высших классах. Но здесь существенно одно обстоятельство. Дело в том, что всегда имеет место некоторое расхождение между ситуацией, которая характеризуется в «официальном законе», и психосоциальной ментальностью членов общества. И это расхождение тем больше, чем быстрее меняется социально-этическая жизнь. Официальные законы не могут быть изменены от случая к случаю, и поскольку общественная жизнь подвержена изменению постоянно, то вышеупомянутое расхождение является неизбежным. На это обратил внимание в свое время Петражицкий, который писал о конфликтах и расхождении между «официальным и интуитивным правом».

Отвечая на вопрос, почему уголовное право отражает этическую ментальность и этическую дифференциацию в большей мере, чем гражданское, конституционное и административное право, Сорокин приводит следующие доводы: уголовное право больше любого другого связано с «неправильным» поведением в его худших формах; оно больше других говорит о формах неправильного поведения; градация преступлений является хорошим индикатором в сравнительном анализе тяжести специфического класса запретных деяний.

После высылки из России интересы ученого сосредоточились главным образом на процессах социальной организации, дезорганизации и реорганизации, а также на панорамическом обозрении всей прошлой истории человечества с особым вниманием к изменчивым соотношениям основных социальных факторов как главной причины и средоточия социальных перемен.

Социальная область жизни предстает у Сорокина сложной иерархией различных социальных и культурных систем и подсистем (религии, этики, науки, искусства, экономики, политики, права). Социология как наука предстает в этой связи как обобщающая теория структуры и динамики социальных и культурных систем с различной степенью их интегрированности — от механического сосуществования элементов до чисто духовной («логико-значимой») интеграции, которая имеет решающее значение.

Каждая культура есть специфический тип исторической целостности (системы) и характеризуется следующими идейными параметрами: представления о природе реальности, о природе основных потребностей человека, о степени и методах их удовлетворения. Отсюда выводится различие трех видов мировосприятия и соответственно три «типа культуры»: чувственный, т. е. основанный на данных наших ощущений; идеациональный, в котором преобладают элементы рационального (логико-понятийного) мышления и объяснений и идеалистический, в котором преобладает интуитивный способ познания и объяснений окружающего мира. Преобладающая в данную эпоху система представлений («истин», ценностей) образует основополагающую детерминанту для социокультурной динамики, именно она определяет общую природу данного искусства, философии, религии, этики, экономики и политических отношений.

В 1947 г. Сорокин выступил с программой «спасения человечества» на базе «альтруистической любви и поведения» и основал в Гарварде Центр по изучению творческого альтруизма. Сорокин (вместе с Н. С. Тимашевым) — один из авторов теории своеобразной конвергенции периода Второй мировой войны. В книге «Россия и Соединенные Штаты Америки» (1944) он высказывает мысль о созвучии фундаментальных идеалов двух обществ и, основываясь на циклических закономерностях великих революций, на которые обратили внимание еще А. Токвиль и И. Тэн, делает предположение, что после деструктивной фазы (упадка коммунизма) настанет период роста новой, жизнеспособной России.

Глава 21. Политико-правовая идеология большевизма

§ 1. Введение

С 70-х гг. прошлого столетия в России начали распространяться идеи К. Маркса. Их укоренение на российской почве связано прежде всего с деятельностью Г. В. Плеханова и руководимой им группы «Освобождение труда» (основана в 1883 г.). Картина складывавшихся тогда социально-экономических отношений достаточно наглядно показывала, что Россия бесповоротно становится на путь капиталистического развития со всеми вытекающими отсюда последствиями. Приверженцы марксизма в России главные свои усилия сосредоточили преимущественно на том, чтобы осмыслить этот факт, поворотный для дальнейших судеб страны.

Их цель заключалась в том, чтобы с историко-материалистических позиций выявить состояние пореформенного российского общества, перспективы его эволюции. Они хотели вооружить нарождавшийся в те времена российский пролетариат пониманием того, что он собой в действительности представляет, каковы его место и роль в общественно-политической жизни, к чему он должен стремиться, каков его социальный идеал, какую тактику и стратегию надлежит ему использовать в борьбе против господствующих классов, против существующего государственного строя.

На первых порах, вплоть до рубежа XX в., в совсем еще небольшом стане русских марксистов практически не было сколько-нибудь существенных различий в исповедовавшихся ими взглядах на коренные проблемы власти, государства, права и закона, политического режима и т. д. На том этапе они выступали практически единым фронтом. Объединяло их всех не только категорическое неприятие социально-экономических порядков тогдашней России, бескомпромиссное противостояние общему врагу — царскому самодержавию. Были у них и общие идеологические противники: таковыми являлись народники, «ревизионистствующие» марксисты, представители буржуазной политико-юридической науки и проч. Русских марксистов сплачивали также единые задачи, которые они в 80—90-х гг. XIX в. пытались решать: приспособление идей марксизма к конкретным условиям России, пропаганда и распространение этих идей.

Объединяла работа по собиранию пролетариев, других радикально настроенных людей под знамена Марксова социализма, работа по развитию революционного движения и приданию ему организованного характера.

В 1898 г. I Съезд Российской социал-демократической рабочей партии официально провозгласил создание общероссийской марксистской партии. А всего пять лет спустя, в 1903 г., на II Съезде РСДРП в русской социал-демократии, продолжавшей в целом стоять на платформе марксизма, произошел раскол. Образовалось два различных и впоследствии далеко разошедшихся течения. Одно — большевистское. Его возглавил В. И. Ленин. Другое — меньшевистское. «Большевизм, — по признанию В. И. Ленина, — существует как течение политической мысли и как политическая партия с 1903 года».

Наиболее значительными и типичными выразителями идеологии большевизма были В. И. Ленин, Н. И. Бухарин, И. В. Сталин. Особенности идеологии меньшевизма рельефно запечатлены в трудах Г. В. Плеханова, Л. Мартова и ряда иных меньшевистских деятелей. Истории было угодно распорядиться таким образом, что и в дореволюционное время, и в послереволюционный период теории большевизма в сфере политических и юридических идей выступали активнее, нежели меньшевики. Русский марксизм в том, что касалось власти, государства, говорил в весьма заметной степени с большевистскими интонациями.

В свое время большевизм, ленинизм определяли как «марксизм XX в.». Такое определение вполне справедливо, по крайней мере, в отношении трактовки В. И. Лениным — создателем большевизма — и его сторонниками коренных марксо-энгельсовских положений о власти и государстве. Положения известные: классовая природа государства, государство как официальная политико-организационная форма диктатуры господствующего класса, ущербность буржуазной демократии, слом буржуазного государства в ходе пролетарской (социалистической) революции, диктатура пролетариата, отмирание государства и т. п.

Большевистские идеологи (Ленин и др.) вдохновлялись этими положениями и оставались в их смысловом пространстве. Даже тогда, когда расширяли и обновляли традиционный (для классического марксизма) их ряд. Типичный тому пример — ленинская концепция места и роли коммунистической (большевистской) партии в общей системе диктатуры пролетариата. Надо

отдать должное большевистской мысли. Она была раскованной, быстро реагировала на складывающуюся политическую конъюнктуру, видоизменялась, эволюционировала. Но никогда, по существу, не оставляла свои идеологические и теоретические позиции, очерченные прежде всего Лениным.

§ 2. Политическое учение В. И. Ленина

Владимир Ильич Ленин (1870—1924) опубликовал множество работ самого разного жанра по вопросам политики, власти, государства. Перечислить их все нет практической возможности. Но нельзя не назвать такие из них, как «Что делать?» (1902), «Империализм как высшая стадия капитализма» (1916), «Государство и революция. Учение марксизма о государстве и задачи пролетариата в революции» (1917), «Пролетарская революция и ренегат Каутский» (1918), «Детская болезнь «левизны» в коммунизме*» (1920).

Рассмотрение комплекса взглядов Ленина на государство и власть надо начинать с вопроса о классовой природе государства. Именно этому вопросу посвящен первый же параграф первой главы «Государства и революции» — по общему признанию того основного труда, который содержит теоретически-системное изложение соответствующих ленинских представлений.

Сугубая классовость — врожденная, неотъемлемая и всеопределяющая, по Ленину, черта такого социального установления, каким выступает государство. Она внутренне присуща ему в силу нескольких причин. Первая из них — воплощение в государстве антагонизма классов, расколовшего общество со времени утверждения в нем частной собственности и общественных групп с противоречивыми экономическими интересами. Важнейшим и коренным пунктом называет Ленин тезис, согласно которому «государство есть продукт и проявление непримиримости классовых противоречий». Вторая половина этого тезиса («проявление непримиримости классовых противоречий») в высшей степени характерна для ленинского понимания государства как инобытия (в особых институциональных формах) классово-антагонистического общества.

Вторая причина, под действием которой государство является по своей природе классовым установлением, — комплектование аппарата государства (и прежде всего верхних эшелонов государственной власти) лицами из среды господствующего класса. Ленин вместе с тем отмечает, что отнюдь не весь государственный аппарат заполняют сплошь одни только выходцы из этого

класса. Состав администрации российского самодержавия служит ему примером того, что бюрократия (в особенности занятое отправлением исполнительских функций чиновничество) может рекрутироваться также из других социальных слоев.

Третья причина, делающая государство, согласно Ленину, организацией насквозь классовой (вернее, организацией господствующего класса), — осуществление государственной машиной политики, угодной и выгодной главным образом господствующему классу, отвечающей его коренным экономическим, политическим и идеологическим интересам. Ленин очень редко отмечает, что деятельность государства удовлетворяет многие потребности общества в целом, направлена на решение также общенациональных задач и т. д. Подобная сдержанность обусловлена не отсутствием самой такой деятельности. Просто Ленин фактически признает ее малозначащей, третьестепенной, не типичной для государства.

Кроме классов и межклассовых отношений для Ленина как бы нет иных факторов, детерминирующих природу государства. Острую его неприязнь вызывают рассуждения о зависимости существенных свойств государства от процессов общественного разделения труда, усложнения механизмов социального взаимодействия, от развития собственно управленческих структур и процедур и т. п. Ясно, почему все эти рассуждения чужды Ленину. В них нет момента абсолютизации классового начала; ему в них не придается универсального значения

Они так или иначе размывают образ государства как политической организации класса собственников основных средств производства, используемой для обеспечения и защиты их общих классовых интересов. А вне такого образа невозможна марксистская идея государства как представляющей интересы упомянутого класса собственников политической организации «насилия для подавления какого-либо класса», т. е. как орудия диктатуры экономически господствующего класса.

Бесспорен, хотя и чрезвычайно специфичен, вклад Ленина в интерпретацию названной марксистской идеи. Он настаивал: «Сущность учения Маркса о государстве усвоена только тем, кто понял, что диктатура одного класса является необходимой™ для всякого классового общества вообще...» Суть всех без малейшего исключения государств, сколь бы разнообразны (в том числе и демократичны) ни были их формы, в конечном счете — диктатура класса. Это (если угодно) — «железный закон» бытия

государства, который ни при каких обстоятельствах нельзя отменить, смягчить или перехитрить.

Конкретное содержание феномена «диктатура класса» Ленин видит таким. Во-первых, диктатуру определенного класса составляет его власть, т. е. осуществляемое им господство над всеми остальными социальными группами, непрерываемое подчинение его воле и интересам поведения, действий всех членов общества. Во-вторых, подобная диктатура включает в себя опору власти господствующего класса прямо на насилие, применяемое в самых различных формах. Момент насилия Ленин особенно выделяет в качестве одного из необходимых слагаемых диктатуры. В-третьих, непременным признаком диктатуры класса является ее полнейшая «раскрепощенность», совершенная несвязанность какими бы то ни было законами. Вот его слова: «Диктатура есть власть, опирающаяся непосредственно на насилие, не связанная никакими законами». «Научное понятие диктатуры означает не что иное, как ничем не ограниченную, никакими законами, никакими абсолютно правилами не стесненную, непосредственно на насилие опирающуюся власть». Ленин тем самым от имени марксизма выдает прошлым, современным и будущим государствам индульгенцию являться антиправовыми и даже противозаконными социальными установлениями.

Оборотная сторона марксистско-ленинской трактовки сущности государства как классовой диктатуры — это восприятие и оценка демократии, свободы, права, принципов гуманизма, в частности сложившихся в досоциалистическую эпоху, как мало значащих компонентов общественно-политической жизни. С точки зрения Ленина, почти все, на что они способны, — быть проводниками диктатуры класса, прикрывать ее внешне привлекательными атрибутами и тем самым вводить в заблуждение трудящихся, народные массы, пряча от них угнетательский характер государства. Различные демократически-правовые институты и нормы достойны разоблачения и отрицания. В лучшем случае некоторые из них (скажем, парламентаризм) следует стараться использовать в борьбе против диктатуры господствующего класса.

Во времена Ленина ими были, в первую очередь, институты и нормы демократии, сложившейся в развитых капиталистических странах. «Буржуазная демократия, — писал он, — будучи великим историческим прогрессом по сравнению со средневековым, всегда остается — и при капитализме не может не

оставаться — узкой, урезанной, фальшивой, лицемерной, раем для богатых, ловушкой и обманом для эксплуатируемых, для бедных». Ленин считает: в капиталистическом обществе демократия потому является демократией для богатых, что она не обеспечивает фактического равенства эксплуататора с эксплуатируемым, что в данном обществе представитель угнетенной массы лишен таких материальных возможностей практически пользоваться свободой слова и собраний, правом участвовать в делах государства и проч., какими располагают имущественно состоятельные люди.

Показательно, что к вопросу о свободе, взятой во всех ее аспектах и реализуемой только посредством институтов демократии и права, Ленин на протяжении всей своей революционной деятельности оставался в целом равнодушным. Он вообще был антилибералом. Презирал либерализм, отторгал его. Во всем этом сказывалась, вероятно, слабость российских демократических традиций; давал себя знать инструменталистский, служебно-классовый подход к демократии; влияло, наверное, и понимание демократии на руссоистско-якобинский лад — как верховенства, суверенитета народа, а не как политико-юридического пространства, необходимого для осуществления прав и свобод личности, каждого отдельного индивида.

Анализируя проблему «государство и революция», Ленин писал: «Переход государственной власти из рук одного в руки другого класса есть первый, главный, основной признак революции как в строго научном, так и в практически-политическом значении этого понятия». Применительно к социалистической революции прежде всего встает вопрос о том, как пролетариат должен отнестись к буржуазному государству — олицетворению власти старых господствующих классов. Тут имеются, абстрактно рассуждая, две возможности. Ленин видит их. Одна — пролетариат овладевает уже готовой государственной машиной и затем пускает ее в ход для решения своих собственных задач. И вторая — пролетариат ниспровергает, разрушает буржуазную государственность и на ее месте создает свой, принципиально новый тип государства. Вслед за К. Марксом Ленин без малейших колебаний выбирает вторую возможность: «..все прежние революции усовершенствовали государственную машину, а ее надо разбить, сломать. Этот вывод есть главное, основное в учении марксизма о государстве».

Ленин мыслит акцию разрушения буржуазной государственности очень конкретно. В первую очередь как слом бюрократи-

ческих и военных институтов государственной власти, ликвидацию репрессивного аппарата, как замену на ключевых постах управления государства прежних чиновников верными идее революции представителями рабочего класса. Но дело этим не ограничивается. Разрушение старого, ранее существовавшего государства должно заключаться, по Ленину, кроме того, в отказе от территориального принципа формирования представительных учреждений, от принципа разделения властей, от равенства всех без исключения граждан (независимо от классово-принадлежности) перед законом и от многих других начал демократического устройства государства.

Всцело солидарен Ленин с К Марксом в том, что разрушение наличной «государственной машины требуется интересами и рабочих и крестьян, объединяет их, ставит перед ними общую задачу устранения «паразита» и замены его чем-либо новым. Чем же именно?» Пролетарским, социалистическим государством — орудием диктатуры рабочего класса, т. е. власти, завоеванной и поддерживаемой насилием пролетариата над буржуазией и не связанной никакими законами.

Пролетариат учреждает собственное государство не для установления свободы в обществе. Ему оно нужно для насильственного подавления своих противников. Ленин в восторге от энгельсовской идеи о несовместимости всякой, любой государственности со свободой: «Когда становится возможным говорить о свободе, тогда государство, как таковое, перестает существовать». Круг противников пролетариата, в первую очередь подлежащих насильственному подавлению, изъятию из свободы, Ленин очерчивает преднамеренно неконкретно. В противники пролетариата записываются не только фабриканты и купцы, помещики и кулаки, царские чиновники, буржуазная интеллигенция, но и те, кто их так или иначе обслуживал. Сверх того, в противники пролетариата зачисляются также хулиганы, жулики, спекулянты, волокитчики, бюрократы, лодыри, все подпадающие под буржуазное влияние люди (будь они по происхождению хоть потомственными пролетариями).

При таком подходе почти каждый россиянин мог оказаться (и нередко оказывался) врагом пролетариата, «вредным насекомым» (по определению Ленина, данному в январе 1918 г. в статье «Как организовать соревнование?»), от которых рабочий класс должен очистить российскую землю. Обстановка очищения России от «всяких вредных насекомых» — это режим произвола. При нем никакая свобода (разумеется, и для пролетариата

тоже) не возможна. Держится режим произвола в основном с помощью репрессий, террора. Ленин является самым решительным сторонником террористических методов для осуществления пролетарской диктатуры. Причем не только в условиях непосредственного вооруженного противоборства непримиримых социально-политических сил. Он даже настаивает на расширении террора в мирные годы, наступившие после одержанной большевиками военной победы, после завоевания ими России. Последователи Ленина разделяют его взгляд на ограниченность террора диктатуре пролетариата.

Конечно, Ленин понимает, что диктатура пролетариата нуждается в своем государстве, централизованной организации насилия, не единственно лишь ради проведения политики террора по отношению ко всем неугодным новой власти лицам и группам. Эта власть нуждается в собственном государстве для решения еще одной задачи: «руководства громадной массой населения, крестьянством, мелкой буржуазией, полупролетариями в деле «налаживания» социалистического хозяйства». Выполнять такую задачу более с руки государственности, изображающей себя демократической. Потому Ленин и старается убедить в том, что диктатура пролетариата в политической области, порывая с буржуазным демократизмом, обеспечивает «максимум демократизма для рабочих и крестьян». Максимум этот достигается энергичным отстранением эксплуататоров, всех противников пролетариата от участия в политической жизни.

Государственной формой диктатуры пролетариата, вовлечения трудящихся в политическую жизнь должна быть, согласно Ленину, Республика Советов. Конструирование образчика такой республики считалось одним из открытий, сделанных Лениным в политической теории. В ленинском изображении Советская республика сочетает черты государственной и общественной организации; в ней соединяются элементы представительной и непосредственной демократии. Советы — учреждения, которые одновременно и законодательствуют, и исполняют законы, и сами же контролируют выполнение своих законов. Строится и функционирует такого типа республика на основе демократического централизма, что означает (по крайней мере, должно означать) выборность всех органов власти снизу доверху, подотчетность их и подконтрольность, сменяемость депутатов и т. д.

Политико-юридические, конституционно-правовые аспекты устройства системы Советов сравнительно мало интересуют

Ленина. Главное для него — насколько Советы фактически в состоянии быть инструментами диктатуры пролетариата или, что одно и то же, находиться под беспрекословным руководством большевистской партии. Без этого Советы, в глазах Ленина, никакой ценности не имеют. Лозунг «Советы — без коммунистов!» представляется ему контрреволюционным, смертельно опасным для диктатуры пролетариата. Достаточно лишь этой ленинской установки, чтобы сильно усомниться в Советах как власти, способной и намеренной дать «невиданное в мире развитие и расширение демократии именно для гигантского большинства населения, для эксплуатируемых и трудящихся».

Роль коммунистической партии в общем механизме пролетарской государственной власти Ленин определяет так: «Диктатуру осуществляет организованный в Советы пролетариат, которым руководит коммунистическая партия большевиков». В свою очередь, самой партией руководит Центральный Комитет. Внутри него образуются еще более узкие коллегии (Политбюро, Оргбюро). Они-то, эти «олигархи», верховодят в Центральном Комитете. А вот и главное: «Ни один важный политический или организационный вопрос не решается ни одним государственным учреждением в нашей республике без руководящих указаний Цека партии». На упреки в том, что он и его партийные товарищи установили диктатуру одной (большевистской) партии, Ленин отвечает: «Да, диктатура одной партии. Мы на ней стоим и с этой почвы сойти не можем».

В ленинской концепции места и функции большевистской партии в системе диктатуры пролетариата (как и в ленинской практике осуществления данной концепции) партия и институты государства внешне сохраняют свои специфические черты. Но на уровне кадровом, своим персональным составом (прежде всего руководящим, командным) эти структуры переплетаются, срачиваются. Большевики в качестве партийных функционеров выносят управленческие решения, а в качестве руководящих работников госаппарата — они же проводят их в жизнь. По сути дела, большевики («непосредственно правящий авангард пролетариата»), нелегитимным путем установившие господство над страной, концентрируют в своих руках прерогативы законодательной, исполнительной и судебной властей. Не получается даже «однопартийного государства», ибо — по серьезному счету — нет самой государственности как суверенной организации публичной власти. Есть декоративные, государ с твopodobные

образования, легко становящиеся козлами отпущения за всяческие провалы и вместе с тем поддерживающие миф о непогрешимости, всепобеждающей силе большевистской партии. Узурпируя полномочия государства, она не терпит никакой контрольной ответственности над собой, не несет перед ним никакой реальной ответственности. Чего стоят в свете этого фразы о величии и достоинстве «пролетарской», «советской», «новой» демократии, «социалистической законности» и проч.!

Положения о диктатуре рабочего класса, пролетарской демократии, о соотношении коммунистической партии и советского государства, об экономических функциях такого государства, его территориальном единстве, внешней политике образуют костяк ленинского учения о социалистической государственности. Однако чересчур долгой жизни Ленин этой государственности не прочит. Он как правоверный марксист стоит за отмирание государства: «„по Марксу, пролетариату нужно лишь отмирающее государство, т. е. устроенное так, чтобы оно немедленно начало отмирать и не могло не отмирать». Ленин неоднократно повторяет эту мысль: «^пролетарское государство сейчас же после его победы начнет отмирать, ибо в обществе без классовых противоречий государство не нужно и невозможно». Разумеется, окончательное отмирание государства Ленин увязывает с выполнением ряда высоких социально-экономических и общекультурных условий. Но сама идея отмирания государства остается в марксизме-ленинизме незыблемой и сугубо важной.

Предпринимавшиеся как будто попытки двигаться по стезе, ведущей в итоге к отмиранию государственности, привели, однако, вовсе не к деэтизации общества и формированию системы коммунистического, общественного самоуправления. Обернулось это полной анемией собственно государственных институтов, формированием в обществе таких негосударственных структур (компартия), которые создали организацию тоталитарной власти и сами стали ее подлинными центрами. Подобная власть всегда бесконтрольна и безнаказанна. Ее не сдерживают общепринятые порядки и стандарты цивилизованной государственной жизни с ее демократически-правовыми установлениями.

Взгляды Ленина на власть и политику, государство и право, в особенности на «технологии» осуществления политического господства и т. д., его деятельность как главы коммунистической партии и советского правительства оказали главное, решающее

воздействие на развитие теории и практики большевизма. Они имели, кроме того, широкий международный резонанс. В XX в. ими так или иначе вдохновлялись многие ультрарадикальные политические движения разного толка.

§ 3. Политические идеи Н. И. Бухарина

В своем «политическом завещании» — «Письме к съезду» В. И. Ленин ценнейшим и крупнейшим теоретиком большевистской партии назвал Николая Ивановича Бухарина (1888—1938). Бухарин был популярен не только среди русских коммунистов, в Советской России, он приобрел и международную известность. Из его научных трудов по интересующей нас проблематике выделяются следующие: «Мировое хозяйство и империализм» (1915), «Экономика переходного периода*» (1920), «Теория исторического материализма» (1923), «Учение Маркса и его историческое значение» (1933).

Твердо следуя текстам трудов Маркса, Энгельса, В. И. Ленина, Бухарин неизменно держался большевистских взглядов на классовость государства и права, функции и форму буржуазной государственности, диктатуру пролетариата, советское государство, их природу и предназначение.

Бухарин всегда защищал тот тезис, что «государство есть продукт классового расчленения общества. Будучи продуктом развития общества в целом, оно в то же время есть насквозь классовая организация». Своим бытием государство выражает непримиримость составляющих общество классов. Ничего, кроме сугубой классовости, в государстве нет и быть не может, какого бы его аспекта ни касаться. Государство в облике особого аппарата публичной власти, в облике интегральной политической организации, охватывающей собой и вбирающей в себя все общество целиком, в облике определенным образом функционирующего механизма — все это, для Бухарина, густо окрашено исключительно одним лишь только цветом — цветом классовости. Всякие попытки разглядеть, отыскать в государстве еще некие иные тона, даже нейтральные, кажутся Бухарину идущими от лукавого, скрадывающими истинное знание о государстве в идеалистическом и, хуже того, в мистическом тумане.

В подобной манере изображается им право, которое он отождествляет с законодательством, создаваемым государством. «Машина угнетения... выступает под псевдонимом совокупности правовых норм, идеального комплекса, функционирующего в силу своей внутренней логики и убедительности. Такай фети-

шизм государственной власти и соответствующий ему специфический «юридический кретинизм», который рассматривает право как самодовлеющую общественную субстанцию, движущуюся исключительно логикой своих внутренних имманентных законов, застывает в систему "чистого права". Бухарин, естественно, не приемлет «чистого права», разоблачает его (в полемике с Г. Кельзенем). Но при этом он обходит молчанием вопрос об относительной самостоятельности права (как системы, имеющей свою логику построения и движения) и желает доказать, что право лишь выполняет «работу по обслуживанию процесса эксплуатации». Бухарин так и говорит: «Правила государственной организации, т. е. общеобязательные нормы поведения, за которыми стоит весь аппарат принуждения, охраняют и облегчают воспроизводство процесса эксплуатации того конкретно-исторического типа, который соответствует данному способу производства и, следовательно, данному типу государства в.

Тезисы о «беспримесной» классовости государства и права, о том, что миссия этих социальных институтов, по сути дела, полностью исчерпывается выполнением ими ел у жебно-эксплуататорской, угнетательской функции, опираются на расхожий марксистский постулат, согласно которому политическая, государственная власть есть организованное насилие одного класса для подавления другого. Понимание государства (и права заодно) в качестве феномена насилия образует краеугольный камень и бухаринских суждений о государстве, доминирует в них.

Бухарин, как и все тогдашние правоверные большевиколенинцы, превозносил значение насилия. В этом отношении ему случалось быть даже большим роялистом, чем сам король. Если у К. Маркса, например, насилие в действительной истории играет «большую роль», то у Бухарина «на всем протяжении исторического процесса роль насилия и принуждения была чрезвычайно велика». Если у К. Маркса «Насилие является повивальной бабкой всякого старого общества, когда оно беременно новым», то у Бухарина вообще вся «конкретная история есть история насилия и грабежа».

В целом государственная власть в бухаринских текстах квалифицируется как концентрированное и организованное общественное насилие (определение К. Маркса), принимающее облик единодержавия, иными словами, диктатуры господствующего класса. Государство и диктатура — вещи внутренне, органически связанные. По Бухарину, ни теоретически, ни практически невозможно государство, не являющееся диктатурой.

Взгляд Бухарина на любое государство (тем более на государство капиталистическое) как на диктатуру облегчал ему критику буржуазной демократии. Во-первых, она представляет собой — если верить Бухарину — целую систему демократических призраков, обманно-маскировочных институтов формально-юридического равенства всех; но данное равенство есть фикция, поскольку экономическое неравенство при капитализме делает формально-юридическое равенство нереализуемым. В другом месте Бухарин пишет, что основная посылка демократического устройства — наличие совокупности фикций: на сей раз ею выступает понятие общенародной воли, общей воли нации, целого. Весь комплекс демократических учреждений покоится на иллюзорной «общенародное™».

Правда, полагает Бухарин, демократия некогда была нужна пролетариату. Для рабочего класса демократия «была ценна постольку, поскольку она помогала пролетариату подняться выше на ступеньку в его сознании». Только и всего. Однако, когда пролетариат на такую ступеньку поднялся и когда пробил час прямого штурма капиталистической крепости и подавления эксплуататоров, тогда наступила пора взрывов старых парламентов со всякими там «общенациональными» конституциями; пришло время распада «всех тех форм, учреждений и институтов, которые носят видимость „общенационального“», время уничтожения формального (т. е. юридического) равенства классов. Люди, озабоченные крушением устоев демократии, характеризовались Бухариным как «убогие мещане».

На демократическом устройстве, которое предполагает изъятие общенародной воли, наличие общенациональной конституции, существование парламента, равенство всех граждан перед законом (независимо от классовой принадлежности) и т. д., ставит крест диктатура пролетариата. Идея неизбежности диктатуры пролетариата образует, согласно Бухарину, сердцевину марксизма. Учение о диктатуре пролетариата, о ее роли, о ее формах, о ее значении он считает также «самым гениальным теоретическим построением Владимира Ильича- Учение о диктатуре пролетариата и Советской власти — евангелие современного пролетарского движения».

Это «евангелие» учило, что диктатура пролетариата — кровное детище социалистической революции. Бухарин трактует последнюю как акт разрыва рабочим классом гражданского мира в обществе. Как гражданскую войну, которую рабочий класс во главе с коммунистами ведет против всех своих врагов.

А на войне как на войне: «совершенно естественно, что политическая форма господства рабочего класса должна носить своеобразно милитарный характер». Выражаясь несколько иначе, это закономерно, что классический тип пролетарской диктатуры — советская система государства — должна приобретать, по Бухарину, «характер военно-пролетарской диктатуры». Кстати говоря, именно такой характер она с момента появления на свет действительно приобрела.

Режим пролетарской диктатуры, которая монополизирует «все средства физического принуждения и духовной переработки людей», призван решить две задачи. Одна — уничтожение, выкорчевывание частнособственнических отношений, слом, разрушение буржуазной государственности, подавление классовых врагов пролетариата. Вторая задача — осуществление пролетарской властью принуждения, трудящихся. В переходный период оно переносится диктатурой пролетариата (разумеется, подчеркивает Бухарин, в иных целях и в иных формах) вовнутрь, «на самих трудящихся и на сам господствующий класс». Принципиальная установка здесь такова: «государственное принуждение при пролетарской диктатуре есть метод строительства коммунистического общества». Этой установке Бухарин старался оставаться верным всегда.

Он считает, что «пролетарское принуждение во всех своих формах, начиная от расстрелов и кончая трудовой повинностью, является, как парадоксально это ни звучит, методом выработки коммунистического человечества из человеческого материала капиталистической эпохи». Строки эти специальных комментариев не требуют. Прочитанные строки взяты из X главы («Внеэкономическое» принуждение в переходный период) труда Бухарина «Экономика переходного периода». Как раз относительно нее В. И. Ленин, внимательно изучивший бухаринское произведение, с похвалой заметил: «Вот эта глава превосходна!»

Вернемся, однако, к изображению Бухариным некоторых иных аспектов пролетарской диктатуры и классического типа ее воплощения — советской государственности. По всем своим основным показателям Республика Советов есть антипод правового государства. Она, в частности, отменяет прочь принцип разделения властей, заменяя его принципом соединения власти законодательной с исполнительной властью. Взамен общепринятого порядка формирования представительных учреждений вводится новый. Выборы в Советы «производятся не по чисто искусственным территориальным округам, а по-

ственным единицам». Третируются как устаревший предрассудок «права меньшинства» и т. п. Государственный аппарат, понимаемый Бухариным как организация, долженствующая охватить собою поголовно всех трудящихся, выступает проводником политики большевиков, которые монопольно владеют властью. «В конце концов государственный аппарат — это тот самый рычаг, та самая машина, через которую наша партия, победоносная руководительница пролетариата, направляет всю свою политику».

В рассуждениях о диктатуре пролетариата Бухарин не обходит молчанием проблему демократии. «Диктатура пролетариата., является в то же время внутриклассовой пролетарской демократией., диктатура пролетариата, будучи его единодержавием, реально обеспечивает демократию для пролетариата». Этакая демократия для своих, но не для чужих. Каким же практически способом обеспечивает своя диктатура демократию для своих? Делает она это тем, что прокламирует «экспроприацию экспроприаторов», повышение жизненного и культурного уровня трудящихся, развертывание всех их внутренних сил и потенций... Но вот о целостной системе конкретных политико-юридических институтов, процедур, норм, являющихся предметноосязаемой формой «демократии для пролетариата», Бухарин почти ничего не говорит.

Пролетарская революция осуществляет социализацию (обобществление) средств производства: они передаются в руки общества. Но в переходный от капитализма к коммунизму период, указывает Бухарин, хозяйствующим субъектом выступает не все общество, а организованный рабочий класс, точнее — пролетарское государство. Оно и есть хозяйствующий субъект. По этой причине экономические командные высоты, экономические организации превращаются в составные части пролетарского государственного аппарата. Пролетарская диктатура становится ко всему руководящей хозяйственной силой. «При пролетарской диктатуре государство все более сливается с хозяйством». Это слияние в условиях советской власти государства и хозяйства, вернее заведомо порочная попытка трансформировать экономические по своей природе отношения и структуры в политические, подчинить их действию политических факторов, дополняется практикой «перепрофилирования» всех рабочих организаций в различные части все того же аппарата власти. «Нет ни одной массовой организации, которая не являлась бы в то же самое время органом власти». Это только кажется, что подобная

метаморфоза повышает ранг и престиж общественных массовых организаций. В действительности они оказываются послушными марионетками в руках властвующей элиты.

Из отрицания гражданского общества и общенародной воли, парламентаризма и общенациональной конституции, равенства всех перед законом и судом, прав большинства и меньшинства и т. д. никогда никакой демократии для трудящихся не родится. На могиле «низшего типа» демократии «высший тип» демократии не вырастает.

Бухаринская методология анализа политико-юридических институтов во многом строилась на квазидиалектической максиме — «все наоборот», «в одну и ту же эпоху принципиально другая классовая форма общества меняет математический знак всего развития, заменяя минусы плюсом, а плюсы минусом». Подобного сорта методология порывала с подлинным содержанием и логикой исторической эволюции мира власти, государства и права.

Бухарин стал одной из многочисленных жертв большевистско-террористического режима. Но и то правда, что он сам немало потрудился для создания, упрочения и теоретического «освящения» этого режима.

§ 4. Политические взгляды И. В. Сталина

С середины 20-х гг. почти на три последующих десятилетия роль главного охранителя и толкователя ленинских идей, лидирующего теоретика большевизма присвоил себе Иосиф Виссарионович Сталин (1879—1953) — Генеральный секретарь ЦК ВКП(б). Сейчас могут иметь место разные мнения относительно того, сколь успешно справился Сталин в целом с данной ролью. Представляется, однако, очевидным: в области собственно политической теории и практики она ему (с незначительными, второстепенными оговорками) удалась. «Удалась» в каком конкретно смысле? В том, что Сталин действовал здесь, в упомянутой области, в соответствии с истинным пафосом ленинизма. Не страдала сильным преувеличением формула, которая долго у нас культивировалась: «Сталин — это Ленин сегодня».

Прежде чем рассмотреть содержание ряда ключевых высказываний Сталина, касающихся политики и государства, необходимо хотя бы кратко познакомиться с некоторыми типичными чертами его стиля (способа) «теоретизирования». Без этого очень трудно правильно понять характер «сталинского учения о государстве».

Едва ли не наиболее яркая особенность интеллекта Сталина — упрощенное восприятие и изображение социального мира, самых различных общественных явлений. Он не был склонен видеть реальность многомерной, сложной и внутренне противоречивой. Научно-теоретический анализ как таковой (со всеми присущими подобному анализу атрибутами) оказался делом, чуждым сталинской мысли. Ее органика — схематическое описание предметов и событий, безыскусное название вещей, перечисление их сторон, свойств и уровней, формулирование дефиниций и проч.

Будучи незаурядным политическим деятелем, Сталин прекрасно сознает, что поддержку массы можно заполучить лишь тогда, когда твои идеологические установки легко и быстро усваиваются рядовым партийцем-большевиком, обыкновенным гражданином, «человеком с улицы». Отсюда постоянное приспособление им таких установок по существу и по форме к менталитету и степени образованности именно этих людей. Сталин ведал, к каким идеям (ценностям, ориентациям) они были в действительности восприимчивы, что фактически являлось доступным их осмыслению. Вероятно, как никто другой он понимал значение политической пропаганды (популяризации) и придавал ей важнейшее значение. Сталин сам был неплохим популяризатором, хотя нередко превращал популяризацию в вульгаризацию, опускался до откровенной элементарщины.

Вследствие упрощенного восприятия и изображения Сталиным социального мира тексты, которые вышли из-под его пера, несут на себе печать догматизма. Отдельные положения К- Маркса, Ф. Энгельса, В. И. Ленина используются в них как непререкаемые истины; отсутствуют фигуры сомнения, крайне редки гипотезы и их обсуждение; почти нет попыток выявить и по достоинству оценить сильные, конструктивные позиции оппонентов. Эти тексты насквозь пропитывает вера их автора в свою правоту и непогрешимость. Они отличаются жестким категоричным слогом, что придает им форму чуть ли не официальных директивных документов, обязательных к принятию и исполнению.

Первоочередной интерес представляют, работы Сталина «Об основах ленинизма» (1924), «К вопросам ленинизма» (1927), «О проекте Конституции Союза ССР» (1936), «Отчетный доклад на XVIII съезде партии о работе ЦК ВКП(б)» (1939).

Сталинское кредо заключено в тезисе, согласно которому «ленинизм есть теория и тактика пролетарской революции

вообще, теория и тактика диктатуры пролетариата в особенности». Сталин, чтобы не допускать тут никаких разночтений, затем уточняет: «...основным вопросом ленинизма, его отправным пунктом, его фундаментом является вопрос о диктатуре пролетариата». Далеко не случайно выпячивает Сталин идею диктатуры пролетариата. С расчетом выстраивает он по существу вокруг нее одной весь комплекс ленинских взглядов, а шире — опирает на нее марксизм в целом. Данная идея предоставила Сталину максимально благоприятные возможности для укрепления культа власти в послеоктябрьской России и вместе с тем для достижения упомянутой выше личной цели.

В диктатуре пролетариата Сталин выделяет несколько ее аспектов. Прежде всего и главным образом он усматривает в ней власть, которая жизнедействует как насилие, подавление, принуждение. Насилие в любых ситуациях остается имманентным и важнейшим признаком пролетарской диктатуры.

Верно, у Сталина встречаются заявления относительно того, что не всегда и не везде диктатура пролетариата суть исключительно насилие. Однако они — пустые фразы, употребляемые ради отвода глаз, прикрытия репрессивного большевистского режима. Для верного ученика Ленина «диктатура пролетариата есть не ограниченное законом и опирающееся на насилие господство пролетариата над буржуазией, пользующееся сочувствием и поддержкой трудящихся и эксплуатируемых масс». Господство, опирающееся на насилие и не ограниченное законом, неизбежно вырождается в голый произвол и тоталитарную власть, железная пята которой давит все и всех.

Еще один аспект диктатуры пролетариата, по Сталину, — организационный. Пролетарская революция, утверждает он, не достигнет намеченных целей, если не создаст «специального органа в виде диктатуры пролетариата в качестве своей основной опоры». Чем же в осязаемо-предметном воплощении является диктатура пролетариата теперь как «специальный орган» пролетарской революции? Она представляет собой «новое государство, с новыми органами власти в центре и на местах, государство пролетариата, возникшее на развалинах старого государства, государства буржуазии». Обозначает Сталин и иные аспекты диктатуры пролетариата. Например, социальный (союз рабочего класса с крестьянством), хронологический («целая историческая эпоха» перехода от капитализма к коммунизму) и др.

Свой взгляд на природу государства вообще Сталин формулирует так: «Государство есть машина в руках господствующего класса для подавления сопротивления своих классовых противников». Весьма немудреная мысль. Но предельно доходчивая, доступная разумению «простого человека». Ему, собственно, она и адресована.

Под стать общей квалификации природы государства, механически повторенной Сталиным вслед за прежними поколениями марксистов, предложенная им оценка основных функций всякого допролетарского государства. «Две основные функции характеризуют деятельность государства: внутренняя (главная) — держать эксплуатируемое большинство в узде и внешняя (неглавная) — расширять теорриторию своего, господствующего класса за счет территории других государств, или защищать территорию своего государства от нападений со стороны других государств». В приведенных высказываниях государство, во-первых, неправомерно сведено к государственной машине, т. е. лишь к одной из его организационных структур; во-вторых, явно обеднена палитра выполняемых им функций: проигнорированы интеграция общества, ведение общесоциальных дел и т. д.

На «развалинах старого государства», учит Сталин, возникает советская власть, т. е. пролетарская государственность, государственная форма диктатуры пролетариата. Конституируется советская власть в соответствии с иными принципами, нежели старое буржуазное государство. На мусорную свалку истории отправляет диктатура пролетариата, в частности, территориальный принцип организации государства, принцип разделения властей, «буржуазный парламентаризм» и др. Советская власть объединяет законодательную и исполнительную власти в единой государственной организации, заменяет территориальные выборные округа производственными единицами (заводами, фабриками), связывает трудящиеся массы с аппаратом государственного управления, учит их управлению страной.

«Новый тип государства» есть вместе с тем новый исторический тип демократии — демократии пролетарской, советской, которая радикально отличается от демократии буржуазной и превосходит последнюю. В чем выражается, по Сталину, это превосходство? Как и Ленин, он видит таковое в том, что советская власть привлекает массы к постоянному и решающему участию в управлении государством, чего трудящиеся были лишены в условиях буржуазно-демократического строя.

Резко негативное отношение Сталина к «буржуазной демократии» и позитивное к «демократии пролетарской» — вещь нормальная. Нормальная для большевиков-ленинцев. Ведь они представляют себе демократию, выгодную им, в первую очередь, как такое общественно-политическое состояние, при котором некие институты вроде бы привлекают, притягивают трудящихся к управлению государством. Эти институты определенным образом активизируют массы; но с таким единственным расчетом, чтобы их «активность» и «сознательность» всецело работали на безоговорочное одобрение и поддержку решений, принимаемых руководством страны.

Собственное неприятие демократических норм и процедур политической жизни в советское время Сталин пытается оправдать якобы незрелостью тех, кто хочет иметь демократические порядки. Демократия «требует некоторого минимума культурности членов ячейки и организации в целом и наличия некоторого минимума активности работников, которых можно выбирать и ставить на посты. А если такого минимума активности не имеется в организации, если культурный уровень самой организации низок — как быть? Естественно, что здесь приходится отступить от демократии...». Однако сам Сталин отступает от демократии отнюдь не в силу только что обозначенных причин. Коренная причина — другая. Критикуя оппозиционеров внутри большевистской партии, ведущих «безудержную агитацию за демократию», он обвиняет их в «развязывании мелкобуржуазной стихии». Ясно, что для ортодоксального ленинца «мелкобуржуазная стихия» (а следовательно, и демократия) — смертельный враг.

Для Сталина демократия не связана с реализацией индивидом всей совокупности принадлежащих ему гражданских и политических, социально-экономических и культурных прав и свобод. Индивида, отдельную личность он всегда считал величиной малой и нестоящей; человек был для него в лучшем случае «винтиком». Еще в 1906 г. в цикле статей «Анархизм или социализм?» Сталин утверждал, что масса — краеугольный камень марксизма и освобождение массы есть ключевое условие освобождения личности; отсюда и лозунг марксизма: «Все для массы». Тридцать лет спустя, в 1936 г., Сталин в беседе с группой работников ЦК ВКП(б), отвечавших за подготовку учебников, подчеркнул: «Наша демократия должна всегда на первое место ставить общие интересы. Личное перед общественным — это почти ничего». Сталинская версия демократии идеологически

санкционирует уничтожение индивида, превращает его права и свободы в пустые, никчемные категории.

«Социалистическая демократия» у Сталина выступает оборотной стороной диктатуры пролетариата, которая с «лицевой стороны» утверждается как разветвленная система разных организаций: государственных и негосударственных. Государственная организация — Советы сверху донизу, в центре и на местах. Негосударственные — профсоюзы, кооперация, союз комсомола, партия большевиков. В системе диктатуры пролетариата большевистская партия изначально (с момента Октябрьского переворота) присвоила себе заглавную роль. Она, по убеждению Ленина и Сталина, «авангард», «одухотворяющая», «руководящая» и «направляющая сила». Все остальные части этой системы суть послушные «привода, рычаги», беспрекословно выполняющие любые директивы партии.

Как никто другой из большевиков, Сталин преуспел в обогащении (усугублении) взглядов Ленина на статус и функции коммунистической партии в эпоху диктатуры пролетариата. В первых, он «совершенствовал» модель ВКП(б). Большевистская партия мыслилась Сталиным в качестве своего рода могучего «ордена меченосцев», члены которого спаяны железной дисциплиной и подчиняются одной воле. Партия монолитна: в ней нет фракций, нет плюрализма мнений и дискуссий, нет реальных выборов и т. д. Она должна, по Сталину, напоминать более всего воинскую часть, бюрократическое учреждение, общину единоверца. Притом быть похожей на все три одновременно. Вторых, Сталин подкрепляет идею тотальной диктатуры большевистской партии над самим пролетариатом, над советским государством, над обществом, буквально над каждым гражданином. В его изображении большевистская партия — «орудие диктатуры пролетариата», «боевой штаб рабочего класса», «ядро власти» и т. п.

Посредством каких методов «партия управляет страной» (а если прямее и точнее — осуществляет свою диктатуру)? «Ни один важный политический или организационный вопрос не решается» государственными организациями, общественными объединениями «без руководящих указаний партии». Она (и только она) ставит на все мало-мальски значимые посты в государстве и обществе преданных ей людей («номенклатура»). Партия подчиняет себе госаппарат также тем, что «вдвигает свои шупальца во все отрасли государственного управления». Ослушникам ее воли грозит «карающая рука партии».

Особо отстаивал Сталин ленинский тезис о том, что большевистской партии уготовано монополично обладать всей полнотой захваченной ею власти. «Руководителем в системе диктатуры пролетариата является одна партия, партия коммунистов, которая не делит и не может делить руководства с другими, партиями». В данном вопросе Сталин пошел даже дальше Ленина. «Сталинская Конституция» (1936 г.) впервые на официальном уровне признает юридико-нормативно закрепляет привилегированно-монопольное положение «боевого штаба рабочего класса» в советском обществе. Ст. 126 той Конституции гласила: коммунистическая партия есть «руководящее ядро всех организаций трудящихся как общественных, так и государственных».

С включением такой записи в Основной Закон страны можно считать, что Сталин в общем завершил создание в рамках ленинизма идеологии тоталитарной политической системы. Его суждения о фазах развития и функциях советского государства, о национально-государственном устройстве Советского Союза, об отмирании социалистического государства (через укрепление карательных органов последнего) и некоторые другие принципиально ничего не меняют в этой идеологии. Она явилась закономерным результатом эволюции большевистской политической мысли.

§ 5. Правопонимание советского времени

История правовой и политической мысли советского периода — это история борьбы против государственности и права в их некоммунистическом смысле и значении, против «юридического мировоззрения» как сугубо буржуазного мировоззрения, история замены правовой идеологии идеологией пролетарской, коммунистической, марксистско-ленинской, история интерпретации учреждений и установлений тоталитарной диктатуры как «принципиально нового» государства и права, необходимых для движения к коммунизму и вместе с тем «отмирающих» по мере такого продвижения к обещанному будущему.

После революции в процессе многочисленных дискуссий о судьбах права в новых социально-исторических и политических условиях постепенно в общем русле марксистского подхода к праву стали складываться различные направления и концепции понимания и трактовки права.

Право как орудие диктатуры пролетариата. Концепцию нового, революционного, пролетарского права как средства осуществления диктатуры пролетариата активно развивал и внед-

рял в практику советской юстиции Д. И. Курский, нарком юстиции в 1918—1928 гг.

Право в условиях диктатуры пролетариата — это, согласно Курскому, выражение интересов пролетариата. Здесь, по его признанию, нет места для «норм вроде Habeas Corpus», для признания и защиты прав и свобод индивида.

Курский восхвалял деятельность «революционных народных судов» как нового источника правотворчества, особо выделяя то обстоятельство, что «в своей основной деятельности — уголовной репрессии — народный суд абсолютно свободен и руководствуется прежде всего своим правосознанием».

Новое, революционное право, по Курскому, это «пролетарское коммунистическое право». Советская власть, поясняет он, разрушила «все три основы института буржуазного права: старое государство, крепостную семью и частную собственность... Старое государство заменили Советами; на смену крепостной и кабальной семье приходит семья свободная и насаждается общественное воспитание детей; частная собственность заменена собственностью пролетарского государства на все орудия производства».

Реализация этих положений в действительности предстала в *виде «военного коммунизма»*, который даже по оценке Курского был «по преимуществу системой принудительных норм»-

Частичное и временное отступление к нэповскому (буржуазному) праву Курский (со ссылкой на новое законодательство и кодификацию в начале 20-х гг.) трактовал как утверждение нового, пролетарского права и правопорядка. «Государственный строй РСФСР, — писал он в 1922 г., — в более отчетливой, чем в ряде западноевропейских стран форме, несмотря на незаконченную еще полностью борьбу Советской власти с ее врагами, по существу становится правовым».

Подобная попытка выдать диктатуру пролетариата, хотя бы и законодательно обрاملенную, за «правовой строй» (т. е. за «правовое государство») была совершенно несостоятельной. В данной связи весьма характерно, что и сам Курский говорил о «внедрении правового порядка, совершенно своеобразного в рабоче-крестьянском государстве». Это «своеобразие» он, подобно другим советским идеологам, понимал как ограничение и подчинение допускаемых прав интересам диктатуры пролетариата.

Нэповское право не гарантировало даже допущенных имущественных прав граждан (не говоря уже об их личных и

политических правах и т. д.) при их столкновении с интересами государственными. Это признавал и Курский: «Наше обязательственное право, его основная особенность и будет состоять, по мнению Наркомюста, в том, что здесь интересы государства должны превалировать над интересами ограждения личных прав отдельных граждан».

Да и в целом допущенные гражданско-правовые (т. е. буржуазные) отношения осуществлялись в жестких рамках уголовных норм. В этой связи Курский отмечал, что в борьбе против свободы гражданского оборота «приходится уголовными нормами регулировать отношения там, где они в буржуазно-развитом праве регулируются в порядке гражданском».

Эти и другие сходные положения о праве как орудии диктатуры пролетариата были характерны не только для Курского, но и для представителей других направлений советской теории права и государства, которые в своем подходе к праву тоже, по существу, исходили из задач и целей диктатуры пролетариата.

Право — порядок общественных отношений. Заметную роль в процессе зарождения и становления советской теории права сыграл П. И. Стучка. По его собственной оценке, «решающее значение» для всего его подхода к праву имела статья Ф. Энгельса и К. Каутского «Юридический социализм». Содержащаяся в этой статье трактовка юридического мировоззрения как классического мировоззрения буржуазии, отмечал Стучка, стала одним из основных доводов «для необходимости нашего нового правопонимания».

Основными началами такого нового, революционно-марксистского правопонимания Стучка считал: 1) классовый характер всякого права; 2) революционно-диалектический метод (вместо формальной юридической логики); 3) материальные общественные отношения как базис для объяснения и понимания правовой надстройки (вместо объяснения правовых отношений из закона или правовых идей). Признавая при этом «необходимость и факт особого советского права», Стучка усматривал эту особенность в том, что «советское право» есть «пролетарское право».

Представления о классовом характере права нашли свое отражение в общем определении права, данном в официальном акте НКЮ РСФСР (декабрь 1919 г.) «Руководящие начала уголовного права РСФСР». Позднее Стучка писал об этом: «Когда перед нами, в коллегии Наркомюста.- предстала необходимость формулировать свое, так сказать, «советское понимание права», мы остановились на следующей формуле: «Право —

это система (или порядок) общественных отношений, соответствующая интересам господствующего класса и охраняемая организованной силой его (т. е. этого класса)».

Критикуя советский Гражданский кодекс периода нэпа за его буржуазность, Стучка поучал: «Наш кодекс, наоборот, должен ясно и открыто показать, что и гражданский кодекс в целом подчинен социалистической плановости рабочего класса».

Эта идея вытеснения права (как буржуазного явления) планом (как социалистическим средством) имела широкое распространение и, по сути дела, отражала внутреннюю, принципиальную несовместимость права и социализма, невозможность юридикализации социализма и социализации права.

В классово-социологическом подходе Стучки понятия «система», «порядок», «форма» лишены какой-либо юридической специфики и собственно правовой нагрузки. Отсюда и присущие его позиции сближения или даже отождествления права с самими общественными, производственными, экономическими отношениями.

Меновая концепция права Для большинства советских марксистских авторов послереволюционного времени, как и для Стучки, классовый подход к праву означал признание наличия так называемого пролетарского права.

По-другому классовый подход к праву был реализован в трудах Е. Б. Пашуканиса, и прежде всего в его книге «Общая теория права и марксизм. Опыт критики основных юридических понятий» (1-е издание — 1924 г.). В этой и других своих работах он ориентировался по преимуществу на представления о праве, имеющиеся в «Капитале» и «Критике Готской программы» Маркса, «Анти-Дюринге» Энгельса, «Государстве и революции» Ленина. Для Пашуканиса, как и для Маркса, Энгельса и Ленина, буржуазное право — это исторически наиболее развитый, последний тип права, после которого невозможен какой-либо новый тип права, какое-то новое, послебуржуазное право. С этих позиций он отвергал возможность «пролетарского права».

Поскольку Пашуканис был свободен от иллюзий о возможности «пролетарского права» и действительным правом для него было лишь буржуазное право, которое необходимо преодолеть, его критика права, его антиправовая позиция, его установки на коммунистическое отрицание права как остаточного буржуазного феномена носили (в общем русле послереволюционного марксизма и ленинизма) теоретически более осмысленный и последовательный характер, чем у многих других марксистских

авторов и прежде всего сторонников концепции так называемого пролетарского права. Его правовой нигилизм был теоретическим следствием разделяемых им идей и положений марксистского учения о переходе от капитализма к коммунизму. Применительно к новым, послереволюционным условиям Пашуканис, по существу, лишь повторял, обосновывал и развивал то, что до революции было уже сказано Марксом, Энгельсом и Лениным.

В силу негативного отношения к праву теория права для Пашуканиса — это марксистская критика основных юридических понятий как мистификаций буржуазной идеологии. Тем самым в теории права Пашуканис стремился повторить критический подход, примененный Марксом в экономической теории. Отношение товаровладельцев, писал он, это то «социальное отношение *suī generis*, неизбежным отражением которого является форма права». Сближая форму права и форму товара, Пашуканис генетически выводил право из меновых отношений товаровладельцев. В этой связи его теория права в литературе получила название *меновой*.

Пашуканис различал право как объективное социальное явление (правовое отношение) и право как совокупность норм. «Юридическое отношение, — подчеркивал он, — это первичная клеточка правовой ткани, и только в ней право совершает свое реальное движение. Право как совокупность норм наряду с этим есть не более как безжизненная абстракция». Право не исчерпывается нормой или правилом. «Норма как таковая, т. е. логическое содержание, или прямо выводится из существующих уже отношений, или, если она издана как государственный закон, представляет собой только симптом, по которому можно судить с некоторой долей вероятности о возникновении в ближайшем будущем соответствующих отношений».

По характеристике Пашуканиса, всякое юридическое отношение есть отношение между субъектами. «Субъект — это атом юридической теории, простейший, неразложимый далее элемент».

Если генезис правовой формы, согласно Пашуканису, начинается в отношениях обмена, то наиболее полная реализация ее представлена в суде и судебном процессе. Развитие в обществе товарно-денежных отношений создает необходимые условия для утверждения правовой формы как в частных, так и в публичных отношениях.

Но все это, по Пашуканису, имело и имеет место до и вне социализма. В данной связи сторонники концепции нового (про-

летарского, советского и т. д.) права, критикуя позицию Пашуканиса, отмечали, *что применяемые им абстрактные характеристики права вообще относятся лишь к буржуазному праву, но не к «пролетарскому праву», для которого нужны другие обобщающие понятия.* Подобные требования со стороны марксистских авторов Пашуканис считал недоразумением. «Требую для пролетарского права своих новых обобщающих понятий, — отвечал он своим критикам, — это направление является как будто революционным. Однако оно на деле прокламирует бессмертие формы права, ибо оно стремится вырвать эту форму из тех определенных исторических условий, которые обеспечили ей полный расцвет, и объявить ее способной к постоянному обновлению. Отмирание категорий (именно категорий, *а не тех или иных предписаний*) буржуазного права отнюдь не означает замены их новыми категориями пролетарского права, так же как отмирание категорий стоимости, капитала, прибыли ит. д. при переходе к развернутому социализму не будет означать появления новых пролетарских категорий стоимости, капитала, ренты и т. д.».

Но постепенно Пашуканис делал шаги в сторону признания нового послереволюционного и послебуржуазного «советского права» с «особой, специфической природой». Вместе с тем это «советское право» он — для сохранения хотя бы внешней, словесной видимости своей концептуальной последовательности — не называл «пролетарским правом». Но эти словесные ухищрения сути дела не меняют.

Отсутствие подлинного права и государства при диктатуре пролетариата Пашуканис (как и другие марксистские авторы), по существу, пытался изобразить как наличие нового, «неподлинного», советского права и государства, обреченных на «отмирание».

Весь этот идеологический туман с мнимым «отмиранием» отсутствующих феноменов постоянно витает над всем марксистским подходом к судьбам права и государства после пролетарской революции и определяет тот неизменный горизонт советского правоведения и государствоведения, под сводами которого все зависело от изменчивой политической конъюнктуры.

В этой системе координат логически последовательная теория просто невозможна, и пример Пашуканиса в этом плане весьма показателен.

Правопонимание при таком негативном подходе к праву вообще с позиций коммунистического отрицания его как буржу-

азного феномена, по сути дела, предстает как *правоотригание*. Познание права подчинено здесь целиком целям его преодоления. Это антиюридическое мировоззрение в том или ином виде нашло свое воплощение и реализацию в правовом нигилизме всей послереволюционной теории и практики социальной регуляции.

Психологическая концепция классового права. Представления о классовом праве, включая и классовое пролетарское право, с позиций психологической теории права развивал М. А. Рейснер. Еще до революции он начал, а затем продолжал классовую интерпретацию и переработку ряда идей таких представителей психологической школы права, как Л. Кнапп и Л. Петражицкий.

Свою заслугу в области марксистского правоведения он видел в том, что учение Петражицкого об интуитивном праве поставил «на марксистское основание», в результате чего «получилось не интуитивное право вообще, которое могло там и здесь давать индивидуальные формы, приспособленные к известным общественным условиям, а самое настоящее классовое право, которое в *виде права интуитивного выработывалось вне каких бы то ни было официальных рамок в рядах угнетенной и эксплуатируемой массы*».

Марксистские представления о классовости права Рейснер толковал в том смысле, что каждый общественный класс — не только класс господствующий, но и угнетенные классы — в соответствии с положением данного класса в обществе и его психикой творит свое реально существующее и действующее интуитивное классовое право. Уже при капитализме, по Рейснеру, имеется не только буржуазное право, но также пролетарское право и крестьянское право. Так что не «все право» запятнано «эксплуататорской целью».

В целом, согласно Рейснеру, «право, как идеологическая форма, построенная при помощи борьбы за равенство и связанную с ним справедливость, заключает в себе два основных момента, — а именно, во-первых, волевою сторону или одностороннее «субъективное право» и, во-вторых, нахождение общей правовой почвы и создание при помощи соглашения двустороннего «объективного права». Лишь там возможна правовая борьба, где имеется возможность нахождения такой почвы».

Развивая такой подход к праву в работе «Право. Наше право. Чужое право. Общее право» (1925), Рейснер характеризует так называемое общее право (общий правопорядок) — как при

капитализме, так и после победы пролетарской революции — как компромисс и объединение наличных в данном обществе субъективных классовых прав. «Ибо, — поясняет он, — одинаково и буржуазное государство, и наше Советское точно так же включает в свой общий правопорядок и право пролетарское, крестьянское, и буржуазное. Одного только, пожалуй, «права» у нас нет — это права землевладельческого в смысле частного землевладения, хотя зато мы имеем грандиозного помещика в лице самих Советов, владеющих порядочным количеством имений в виде советских хозяйств». Разница, однако, в том, что при капитализме господствующее положение в общем правопорядке занимает право буржуазии, а в советском правопорядке — пролетарское право.

Именно в условиях военного коммунизма так называемое социалистическое право рабочего класса, по верной оценке Рейснера, «делает попытку своего наиболее яркого воплощения».

При нэпе же, с сожалением отмечал Рейснер, пришлось «усилить примесь буржуазного права и буржуазной государственности, которые и без того естественно входили в состав социалистического правопорядка».

Вся история права — это, по Рейснеру, «история его угасания». При коммунизме оно угаснет навсегда.

При всем своеобразии рейснеровской классово-психологической концепции права она в основных и главных своих чертах и подходах остается в общих рамках марксистского отношения к праву.

Его классовое перетолкование интуитивного права фактически отвергает основание и суть психологического правопонимания вообще — индивида с его правовой психикой, правовыми притязаниями, эмоциями и т. д. И на примере рейснеровской концепции классовости права хорошо видно, как классовость убивает право.

Право как форма общественного сознания. Такой подход к праву в 20-х гг. развивал И. П. Разумовский. При этом он отмечал, что «вопросы права и связи его с экономической структурой общества, послужившие, как известно, в свое время отправным пунктом для всех дальнейших теоретических построений Маркса, это — *основные вопросы марксистской социологии*, это лучший пробный камень для проверки и подтверждения основных предпосылок марксистской диалектической методологии».

Как идеологическое опосредование (идеологическая о>орма) классовых материальных (экономических) отношений право, по

Разумовскому, это окорма общественного сознания. Он дает следующее общее определение права как идеологического способа и порядка опосредования материальных отношений в классовом обществе: «Порядок общественных отношений, в конечном счете отношений между классами, поскольку он отображается в общественном сознании, исторически неизбежно абстрагируется, отдифференцировывается для этого сознания от своих материальных условий и, объективируясь для него, получает дальнейшее сложное идеологическое развитие в системах "норм"».

Бросается в глаза отсутствие в этом определении права какого-либо признака, специфичного именно для права.

Отмирание «буржуазного права», по Разумовскому, означает «смерть права как идеологии» и переход в коммунистическом обществе «к сознательно регулируемой и сознающей характер своей связи с материальными условиями производства системе общественного поведения».

В целом трактовка Разумовским права как идеологического явления в условиях послереволюционной ситуации и диктатуры пролетариата была ориентирована на нэповский вариант пролетарского использования буржуазного права.

Однако очевидна несостоятельность его интерпретации нэповского права в духе положений Маркса и Ленина о буржуазном «равном праве» при коммунизме. Эти разные вещи оказались у него отождествленными в силу их одинаковой «идеологизированности», хотя нэповское буржуазное право — это реальность, а буржуазное «равное право» при коммунизме — несбывшееся предсказание. Но данное принципиальное обстоятельство остается вне рамок идеологического толкования Разумовским права как формы общественного сознания.

Борьба на «правовом фронте». Конец 20-х и первая половина 30-х гг. (вплоть до совещания 1938 г. по вопросам науки советского государства и права) отмечены обострением борьбы различных направлений правопонимания в советской юридической науке.

Под воздействием партийно-политических решений и установок конца 20-х — начала 30-х гг. о нэпе, коллективизации, темпах индустриализации, борьбе против различных «уклонов» и т. д. представители разных направлений правопонимания вносили существенные изменения и коррективы в свои подходы к проблемам права и государства.

Прямая ориентировка на дальнейшую политизацию юридической науки (в духе тогдашней политической практики и

«курса партии» на борьбу против правых и левых, против троцкистов и бухаринцев, против «оппортунизма» и буржуазной идеологии) содержалась уже в установочном докладе Л. Кагановича в Институте советского строительства и права Коммунистической академии (4 ноября 1929 г.).

Не только буржуазные юристы, но и часть коммунистов-государствоведов, по оценке Кагановича, оказались «в плену у старой буржуазной юридической методологии». В качестве примера применения «буржуазно-юридического метода» он назвал работу А. Малицкого «Советская конституция» (1924), где его внимание привлекли следующие положения: подчиненность всех органов государственной власти велению закона, т. е. праву, носит название «правового режима», а само государство, проводящее правовой режим, называется «правовым государством»; «советская республика есть государство правовое, осуществляющее свою деятельность в условиях правового режима».

Эти утверждения Малицкого, разумеется, явно расходились с реалиями диктатуры пролетариата даже в условиях временного и ограниченного допущения ряда норм буржуазного права при нэпе. Но Кагановича, разумеется, интересовало не соответствие тех или иных концепций реалиям, а однозначная ориентация всех на апологию диктатуры пролетариата, не ограниченной никакими (в том числе, конечно, и своими, советскими) законами. При этом Каганович весьма откровенно констатировал подлинное место и значение «законов» в условиях пролетарской диктатуры: «Конечно, все это не исключает закона. У нас есть законы- Наши законы определяют функции и круг деятельности отдельных органов государственной власти. Но наши законы определяются революционной целесообразностью в каждый данный момент».

В русле усилившейся борьбы на «правовом фронте» против «буржуазного юридического мировоззрения» каждое из тогдашних направлений правопонимания спешило внести свой вклад в обоснование практики свертывания нэпа и допущенных при нэпе норм буржуазного права, в оправдание насильственных, антиправовых методов индустриализации и коллективизации, «наступления социализма по всему фронту».

Подчинение правовой теории конъюнктурным требованиям тогдашней практики отчетливо проявилось в новых установках на трактовку советского права как «формы политики пролета-

риата», «одной из форм политического воздействия пролетариата».

Выступление Кагановича послужило сигналом к разворачиванию на «правовом фронте»* широкой кампании большевистской «критики и самокритики».

В этих условиях обострилась борьба и между двумя основными позициями в советском правоведении того времени — позициями Пашуканиса и Стучки.

В поисках ответа на усиливавшиеся к концу 20-х гг. обвинения в адрес его теории Пашуканис в духе тогдашней «самокритики» не только признал ряд недостатков своей позиции, но и, по существу, начал отход от своей концепции в сторону отождествления права и политики, толкования права как одной из форм политики или даже как «части политики».

Стучка, в свою очередь, призывал к выработке «генеральной линии» на правовом фронте. Такая «генеральная линия», по его мнению, должна основываться на так называемых трех китах марксистской трактовки права — признании революционной диалектики, классового характера всякого государства и права и трактовки именно «общественных отношений, а не нормы (статьи закона) как основы права».

В порядке «самокритики» Стучка отмечал, что он находился «под влиянием буржуазной социологической школы права» в период работы над книгой «Революционная роль права и государства» и при разработке определения права в 1919 г.

Общетеоретические споры о правопонимании по-своему преломлялись и развивались в отраслевых юридических науках.

На I Всесоюзном съезде марксистов-государственников и правовиков (1931 г.) была предпринята попытка формирования некой единой «правильной» позиции и линии (по аналогии с «генеральной линией» в политике) в вопросах правопонимания. Среди участников съезда доминировали сторонники Пашуканиса.

В целом предложенная названным съездом общая позиция носила эклектический характер и пыталась соединить несовместимые друг с другом представления. Особенно наглядно это проявилось в том, что авторы резолюции, признавая пролетарскую классовую сущность советского права, в та же время отрицали концепцию «пролетарского права», чтобы как-то спасти доктринальные представления (а заодно и какие-то остатки прежних взглядов Пашуканиса) о буржуазном «равном праве» после пролетарской революции.

Однако и после I съезда марксистов-государственников и правовиков какого-то единого подхода и тем более «генеральной линии» в правопонимании не было. Споры между различными концепциями (и прежде всего — Стучки и Пашуканиса) продолжались и даже усиливались и ужесточались.

Концепция «социалистического права». Победа социализма требовала нового осмысления проблем государства и права с учетом постулатов доктрины и реалий практики.

В этих условиях Пашуканисом в 1936 г. была выдвинута концепция «социалистического права». Открещиваясь от своей прежней позиции, от концепции «буржуазности» всякого права и т. д. как «антимарксистской путаницы», он начал толковать советское право как право социалистическое с самого начала его возникновения. «Великая социалистическая Октябрьская революция, — пояснял он, — нанесла удар капиталистической частной собственности и положила начало новой социалистической системе права. В этом основное и главное для понимания советского права, его социалистической сущности как права пролетарского государства».

Сходные представления о «социалистическом праве» были развиты и в статье М. Доценко.

В контексте нового подхода Пашуканис и Доценко стали выдавать буржуазное «равное право», которое применительно к социализму предсказывали Маркс и Ленин, уже за «социалистическое право». При этом они, среди прочего, обходили деликатный вопрос: почему же классики допустили такой непростительный «промах», назвав социалистическое право буржуазным? Вместо этого Пашуканис и Доценко обрушились с критикой на тех авторов (особенно — на Стучку), кто до них не сумел в положениях классиков о буржуазном «равном праве» усмотреть право социалистическое и иначе толковал несостоявшееся предсказание, ставшее загадкой сфинкса для всей марксистско-ленинской теории права.

Концепция «социалистического права» была в условиях победы социализма (на путях насильственной коллективизации, ликвидации кулачества и вообще «капиталистических элементов» в городе и деревне и в конечном счете полной социализации средств производства в стране) естественным продолжением представлений о наличии какого-то не буржуазного (пролетарского, советского) права.

Официальное «правопонимание» (Совещание 1938 г.)- В истории советской юридической науки особое место занимает

«I Совещание по вопросам науки советского государства и права» (16—19 июля 1938 г.). Его организатором был подручный Сталина на «правовом фронте» А. Я. Вышинский, тогдашний директор Института права и одновременно Генеральный прокурор СССР — одна из гнуснейших фигур во всей советской истории.

Совещанию был придан всесоюзный характер, и в его работе участвовало около 600 научных работников, преподавателей, практиков из различных регионов страны.

Цели и задачи Совещания состояли в том, чтобы в духе потребностей репрессивной практики тоталитаризма утвердить единую общеобязательную «единственно верную» марксистско-ленинскую, сталинско-большевистскую линию («генеральную линию») в юридической науке и с этих позиций переоценить и отвергнуть все направления, подходы и концепции советских юристов предшествующего периода как «враждебные» и «анти-советские».

В тезисах, длинном установочном докладе и заключительном слове Вышинского на Совещании 1938 г., в выступлениях участников прений основное внимание было уделено «разоблачению» положений «троцкистско-бухаринской банды во главе с Пашуканисом, Крыленко и рядом других изменников», вопросам нового общего определения права и вытекающим отсюда задачам теории государства и права и отраслевых юридических дисциплин.

В первоначальных тезисах к докладу Вышинского (и в его устном докладе) формулировка нового общего определения выглядела так: «Право — совокупность правил поведения, установленных государственной властью, как властью господствующего в обществе класса, а также санкционированных государственной властью обычаев и правил общежития, осуществляемых в принудительном порядке при помощи государственного аппарата в целях охраны, закрепления и развития общественных отношений и порядков, выгодных и угодных господствующему классу».

В письменном же тексте доклада Вышинского и в одобренных Совещанием тезисах его доклада формулировка общего определения права дана в такой «окончательной редакции в соответствии с решением Совещания»: «Право — совокупность правил поведения, выражающих волю господствующего класса, установленных в законодательном порядке, а также обычаев и правил общежития, санкционированных государственной

властью, применение которых обеспечивается принудительной силой государства в целях охраны, закрепления и развития общественных отношений и порядков, выгодных и угодных господствующему классу».

Наряду с таким общим определением права на Совещании было одобрено и следующее определение советского права: «Советское право есть совокупность правил поведения, установленных в законодательном порядке властью трудящихся, выражающих их волю и применение которых обеспечивается всей принудительной силой социалистического государства, в целях защиты, закрепления и развития отношений и порядков, выгодных и угодных трудящимся, полного и окончательного уничтожения капитализма и его пережитков в экономике, быту и сознании людей, построения коммунистического общества».

Участники Совещания в своих замечаниях и уточнениях к этим определениям права в принципе оставались в рамках предложенного типа правопонимания.

Определение права, предложенное Вышинским и единогласно одобренное Совещанием 1938 г., вошло в советскую литературу как «нормативный» (а затем и «узконормативный») подход к праву.

По своему типу «правопонимание», предложенное Вышинским и принятое Совещанием, условно говоря, является позитивистским, поскольку — с точки зрения традиционного критерия различения и соотношения «права и закона» — в его основе лежит отождествление «права» и «законодательства» («действующего», «позитивного» права, обобщенно — «закона»). Такое отождествление прямо и откровенно признавалось и утверждалось Вышинским. «Право, — подчеркивал он, — совокупность или система правил (законов), имеющих своим назначением заботу о подчинении членов общества «общим условиям производства и обмена», т. е. о подчинении господствующим в данном обществе классовым интересам».

Условность квалификации подхода Вышинского как позитивистского обусловлена, в частности, тем, что данный подход — это, по существу, не юридический позитивизм, а, напротив, «позитивизм» антиюридический. Фактически за «право» здесь выдаются неправовые официальные властно-приказные правила («нормы»). Юрико-позитивистская конструкция используется с целью создания видимости наличия права там, где его нет и быть не может.

Приказное «правопонимание», одобренное «с подачи» Вышинского Совещанием 1938 г., стало на долгие годы официальной общеобязательной установкой для всех.

И в общетеоретических работах, и в области отраслевых юридических дисциплин почти дословно повторялась (в той или иной редакции) дефиниция Вышинского, воспроизводились все основные положения соответствующих подходов к праву и государству.

Этот тип понимания, определения и трактовки «права», по существу, сохранился и после того, как с начала 60-х гг. по аналогии с «советским социалистическим общенародным государством» стали говорить о «советском социалистическом общенародном праве».

Неправовые реалии социализма в сочетании с прочной установкой (в том числе — во всем советском обществоведении, включая и юриспруденцию) на дальнейшее продвижение к неправовому будущему (коммунизму) полностью лишали общество всякой действительно правовой перспективы.

Новые подходы к праву. Уже с середины 50-х гг., в обстановке определенного смягчения политического режима и идеологической ситуации в стране, некоторые юристы старшего поколения воспользовались появившейся возможностью отмежеваться от определения права 1938 г., начали критику позиций Вышинского и предложили свое понимание и определение социалистического права. Монополия официального «правопонимания» была нарушена.

В противовес «узконормативному» определению права было предложено понимание права как единства правовой нормы и правоотношения (С. Ф. Кечекьян, А. А. Пионтковский) или как единства правовой нормы, правоотношения и правосознания (Я. Ф. Миколенко).

При этом правоотношение (и связанное с ним субъективное право — в трактовках Кечекьяна и Пионтковского) и соответственно правоотношение и правосознание (Миколенко) предстают как реализация и результат действия «правовой нормы», производные от нее формы и проявления права. Исходный и определяющий характер «правовой нормы», т. е. нормативность права в смысле определения 1938 г. и последующей «официальной» традиции, следовательно, продолжали признаваться, но эту нормативность предлагалось дополнить моментами ее осуществления в жизни.

По существу, полемика представителей «широкого» понимания права против сторонников «узконоормативного» подхода носила непринципиальный характер, поскольку в фактически неправовой ситуации оба направления в одинаковой мере базировались на априорной предпосылке о наличии «советского социалистического права», под которым имелось в виду неправовое советское законодательство. «Расширение» здесь «узких» мест сути дела не меняло.

Отождествление права с тоталитарным законодательством, некритический, апологетический позитивизм, присущий обоим подходам, исключали саму возможность собственно правовой оценки закона, различения и сопоставления права и закона, противопоставления права правонарушающему законодательству.

Между тем для выяснения и критики неправового характера так называемого социалистического права и советского законодательства определяющее значение имело именно различие права и закона и анализ с этих собственно теоретико-правовых позиций сложившейся ситуации. В этом духе уже в начале 70-х гг. в ходе продолжавшихся дискуссий о правопонимании была выдвинута концепция различения права и закона, обосновывающая понимание права как необходимой формы и равной меры (нормы) свободы индивида.

Такая юридическая концепция правопонимания позволила выявить отсутствие у «социалистического права» и законодательства минимально необходимого качества права — правового принципа формального равенства и свободы индивидов.

Одновременно данная концепция содействовала анализу и уяснению тех условий и предпосылок, при которых вообще возможны право, правовой закон, правовое государство. Речь, по существу, шла о разработке правовых ориентиров для преобразований и преодоления сложившегося правоотрицающего строя. Тем самым эта юридическая концепция правопонимания нацеливала на поиски пути к постсоциалистическому праву в общем контексте всемирно-исторического прогресса, свободы, равенства и права.

Глава 22. Политические и правовые идеи XX в.

§ 1. Аналитическая юриспруденция

Современная аналитическая юриспруденция является модификацией новейшего юридического позитивизма, однако в своих методологических и концептуальных характеристиках она восходит к работам Дж. Остина. С историко-философской точки зрения она предстает сегодня разновидностью юридико-методологического позитивизма, во многом сближающегося с юридическим позитивизмом Г. Кельзена, с модификациями юридического аналитического догматизма, юридической лингвистикой. В числе предшественников такого направления в юриспруденции обычно называют римских юристов, затем средневековых докторов юриспруденции (Ирнерия, Бартоло, Бальда),

Задачи такой догматической юриспруденции общеизвестны и не требуют развернутых обоснований, поскольку они всегда определялись потребностями повседневной жизни и были тесно связаны с юридической практикой. Именно для этого подхода более всего характерно восприятие права как некой совокупности норм, как упорядоченной системы законов и отраслей права. При этом закон воспринимается как словесное выражение мысли законодателя. В совокупности законов имеется своя внутренняя логическая связь и своя более или менее совершенная система соподчинения и распределения. Понятно, что такая система законов не может быть последовательно логической и разумной, поэтому задача юристов и науки состоит в том, чтобы содействовать избавлению системы от противоречий и пробелов и позаботиться о более совершенном словесном и смысловом содержании юридических текстов, поскольку самая элементарная юридическая практика требует понимания и толкования законов. Из этого анализа и толкований и рождается то совокупное знание и умение, которое называют догмой права или догматической юриспруденцией. Задачи науки при таком подходе не имеют глубоких и качественных отличий от практики аналитического толкования законов в судах или правительственных учреждениях. Поэтому и сама наука — догматическая (или аналитическая) юриспруденция должна быть отнесена к разряду описательных наук.

Критики этой ограниченности догматической науки существовали во все времена. Цицерон в эпоху расцвета римского права называл юриспруденцию знанием жидким. Мартин Лютер

считал юридическую науку грязным ремеслом, которое подвержено одной задаче — разбогатеть. Родоначальник исторической школы права Гуго упрекал юриспруденцию конца XVIII в. в излишней приверженности к авторитетам, в консерватизме, в отсутствии бескорыстных научных устремлений и др. В следующем столетии эти упреки повторялись и дошли до наших дней. Один из основоположников социологической юриспруденции Р. Иеринг назвал ее «юриспруденцией определений», т. е. приверженной старинному увлечению дефинициями и навыку схоластов. В защиту догматической юриспруденции, как необходимого в области права способа размышления, выступил в свое время Кант, справедливо заметивший, что задача юриста-догматика заключается и в том, чтобы рассуждать о самом законодательстве, и в том, чтобы исполнять предписания действующего закона.

Для догматического понимания права характерна формула «право есть повеление суверена» из «Лекций о юриспруденции, или Философии позитивного права» Джона Остина (середина XIX в.). Причем суверен, согласно концепции Остина, не может быть ответственным перед позитивным правом.

В XX в. эти идеи были подхвачены и отчасти перетолкованы в работах англичанина Герберта Харта. Последний рассматривает право как формально-логическую систему «первичных* и «вторичных» правил, восходящих к так называемой высшей норме признания (Концепция права. 1961). Первичные правила представляют собой такие законодательные установления, которые были изготовлены суверенным органом (т. е. парламентом) и вследствие этого обстоятельства возникли определенные обязанности, обязательства и правомочия.

Вторичные правила состоят из трех разновидностей — правил признания, правил изменения и правил вынесения судебного решения. Последняя разновидность, по сути дела, предстает правилами о правилах, т. е. такими правилами, которым судьи, работники гражданской службы, правительственные министры и другие лица должны следовать в процессе применения или толкования закона. Правила изменения означают согласованные правила, предусмотренные на случай необходимых изменений в действующем законе. Например, в ситуации, когда меняются законы о выборах, парламентские выборы могут в итоге привести к новому парламенту и новому правительству, которые затем могут произвести изменения в «первичных правилах».

Более сложным выглядит толкование правил признания. Однако их роль очень важна и эти правила составляют характернейшую черту современной позитивистской школы права. Закон является законом лишь при условии, если он признан таковым, поскольку он исходил из признанного, учрежденного и в этом качестве воспринимаемого источника права. Письменная конституция США отвечает правилу признания; неписаная конституция Соединенного Королевства также подчиняется правилу признания, поскольку этому правилу следуют парламент и суды. Харт утверждает, что лишь в том случае правовая система может действовать эффективно, когда существует реальное сочетание первичных и вторичных правил.

Концепция Харта уже значительно расходится со взглядами Дж. Остина, и это объясняется не только тем, что Харт жил и творил в условиях преобладания плюралистической демократии, в новых условиях оппозиции либеральных и консервативных идей. Харт в отличие от Остина сделал ряд уступок естественно-правовой традиции и синтезировал в своей концепции некоторые элементы нормативизма Кельзена и аналитического позитивизма Остина. Ближе всего к Остину Харт стоит в вопросе об истолковании взаимоотношений права и морали.

Данные современных социальных наук, включая и правоведение, исходят из того, что поведение людей управляется частично обычаями, частично привилегией и частично некоторыми определенными и разделяемыми ценностями. Кроме того, члены сообщества могут испытывать влияние религиозной морали, включающей доктрины и учение церкви, а также этических принципов (профессиональных прежде всего — врачебной этики, деловой и до.). Все эти разновидности могут находить и часто находят отражение в правовой системе. Позиция Харта сводится к следующему: во всех сообществах существует частичное взаимопроникновение в содержании между правовым и моральным обязательством; однако атрибуты правовых правил являются при этом более специфическими и окружены барьером из более детализированных оговорок, нежели другие сопоставляемые правила (т. е. моральные правила).

В этом вопросе, весьма традиционном для истории философии права, существуют и другие точки зрения. Так, представители карательного (уголовного) законодательства обнаруживают, что криминальный закон часто расходится с общественной моралью — многие моральные правила общества не признаются законом. С. Столяр, автор работы «Мораль и юридическое

мышление» (Лондон, 1980), высказывает более категоричную точку зрения: «Вопреки тому, что юридические позитивисты часто утверждают, мораль не только не есть всего лишь заурядный источник права, наподобие статута или обычая; над большей и в особенности над центральной областью права довлеет фактически примененная мораль». Компромиссное отношение Карта к естественно-правовой традиции проявилось в том, что он полагает естественное право пребывающим в состоянии продолжающейся эволюции и что в любой системе позитивного права можно обнаружить «минимальное содержание естественного права», — например, в виде признания того обстоятельства, что при всех прочих условиях все человеческие существа являются в некотором грубом приближении равными физически («сближающее сходство») и в меньшей мере равными интеллектуально.

Большое распространение и дальнейшие модификации получила его классификация правовых правил на первичные и вторичные. Отсутствие вторичных правил, согласно Харту, есть признак правовой системы примитивного, традиционного сообщества. Там, где нет такого различия юридических правил, не существует и парламентского процесса, который оказывает обычно содействие в их различении и обособлении. Если в обществе восприняты правила признания в вышеуказанном смысле, то и чиновники, и рядовые граждане обеспечиваются тем самым весьма авторитетным критерием для идентификации первичных правил обязывающего назначения. Джон Рац, автор работы «Концепция правовой системы» (2-е изд. 1980) суммировал эту же мысль при помощи следующего примера. Правило признания имеет отношение к деятельности законодательного корпуса как учреждения, руководимого определёнными нормативными соображениями, например теми, которыми, как ожидают сограждане, этот корпус должен озаботить себя в соответствии с положениями, скажем, предвыборного партийного манифеста, и что законодатели могут быть наказаны, если они не обеспечат выполнение предвыборных обещаний в той или иной форме.

Теоретическая конструкция права и правовой системы Харта, доминировавшая в Великобритании в середине нынешнего века, впоследствии подверглась (вместе с другими позитивистскими течениями) философской и социологической критике, особенно со стороны американца Рональда Дворкина, профессора юриспруденции в Оксфорде. В книге под названием «Если о

правах говорить серьезно» он возражал позитивистам: ни один законодатель (т. е. тот самый «суверен, устанавливающий закон-приказ») не может позволить себе игнорировать общественные взгляды или чувство неправды, поскольку общественное мнение, как бы ни было оно переменчивым и текучим, тем не менее возводит границы вокруг той области, которую парламент и правительство могут «проигнорировать только теоретически».

Концепция Харта, пребывая в русле юридико-аналитической версии современного позитивизма, относится в силу определенного своеобразия своих конструкций и подходов к категории так называемого лингвистического юридического позитивизма. Еще одной разновидностью современного юридического позитивизма является нормативизм Кельзена.

§ 2. Позитивистский нормативизм Кельзена

Основная работа Г. Кельзена (1881—1973), австрийского философа права, последние годы жизни которого прошли в США, называется «Чистая теория права» (1934, 2-е расшир. изд. 1960).

Под этим названием строилась такая теория позитивного (т. е. существующего и действующего) права, которая, в обеспечение своей «чистоты», отказывается заранее от познавательных усилий в отношении всех элементов, которые являются чуждыми позитивному праву. Пределы подобного ограничения предмета научного обсуждения должны быть, по авторскому замыслу, отчетливо зафиксированными. И эта фиксация должна охватить следующие два направления: специфическая и специальная наука права (т. е. та дисциплина, которую обычно именуют юриспруденцией) должна различаться и обособляться от философии справедливости, с одной стороны, и от социологии (познания социальной реальности), с другой стороны.

Если соотнести предмет чистой теории права и философии справедливости, то окажется, по толкованию Кельзена, что чистая теория права как наука не в состоянии ответить на вопрос «что такое справедливость?», потому что этот и другие связанные с ним вопросы не могут быть (по принципиальным методологическим соображениям) раскрыты «научно».

Предмет изучения теории права («общей теории права») составляют законодательные нормы, их элементы, их взаимоотношения, правопорядок как целое, его структура, отношения между различными правопорядками и, наконец, единство права

в плюральноеTM позитивных законных порядков (правопорядков). Цель теории— снабдить юриста (правоведа и практика), прежде всего судью, законодателя и преподавателя пониманием и описанием (по возможности точным) позитивного права (законодательства) их страны. Такая теория выводит свои понятия исключительно из содержания позитивных законодательных норм (именно «норм», а не «правил», как в конструкции Харта). Эта теория не должна поддаваться влиянию мотивов и страстей, а также намерению законодательных властей или желаниям и интересам индивидов по отношению к содержанию закона. Наука должна описывать свой объект, как он есть, а не предписывать, каким он должен или не должен быть с точки зрения некоторых специфических ценностных соображений. Последнее есть предмет политики, который имеет дело с искусственным государственным управлением, с деятельностью, направленной на ценности, а не на объект науки, направленной к познанию реальности.

Реальность в науке права не есть природа. Существует потребность и необходимость отделить науку права от политики. В меньшей мере необходимо отделять ее от естественной (природопознающей) науки. Одна из самых трудных задач общей теории права— определить специфику ее реальности и показать различие между реальностью законов и природы. По толкованию Кельзена, правовая реальность— в позитивности закона (например, различие реальности закона в отличие от идеальности закона как цели политики). Реальность, т. е. само существование позитивного права, не зависит от своего соответствия или несоответствия со справедливостью или «естественным» правом.

Чистая теория права рассматривает свой предмет как некую копию трансцендентальной идеи; она проводит в то же время ясное различие между эмпирическим правом и трансцендентальной справедливостью путем исключения последней из своего специального научного рассмотрения. Она видит в праве не проявление сверхчеловеческой власти, а специфическую социальную технику, основанную на человеческом опыте. Чистая теория права отказывается быть метафизикой права: «то, что не может быть обнаружено в содержаниях позитивных юридических норм, не может войти и в правовое понятие» (Общая теория права и государства. 1945. Англ. изд.). Чистая теория права, по разъяснению Кельзена, это скорее структурный анализ пози-

тивного права, нежели психологическое или экономическое объяснение его факторов или моральных и политических оценок его целей. Ее базис, ее глубинное основание не в мета-юридическом принципе, а в логико-юридической гипотезе— гипотезе о базисной норме, установленной логическим анализом реального юридического мышления.

Согласно этой гипотезе универсальным логическим предположением (и оправданием) значимости позитивного права, «его обязательности и действенности» является так называемая основная норма. *Эта норма призвана вводить все официальные действия должностных лиц в контекст правопорядка, а также придавать правосоздающим актам должностных лиц и граждан общезначимый характер.* Суть этой теоретической конструкции Кельзен передает при помощи аналогий. Так, основную норму можно представить как «самую первую из конституций» {с учетом формулы «конституция как основной закон государства»). Подобная норма существует в любой религиозной системе, и она подразумевает, что некто должен вести себя как бог и что власти устанавливаются по его соизволению. «Сходным образом Основная Норма порядка предписывает, что кто-то должен вести себя как «отцы» конституции и *что подобные лица прямо или косвенно уполномочены (делегированы) на это требованием (командой) самой конституции.*

В трактовке соотношения права и власти, права и государства позитивистская традиция проступает наиболее отчетливо, в особенности в выводе о том, что право, согласно чистой теории права, есть «специфический порядок или организация власти». Государство выступает в двух измерениях— как господство и как право. По характеристике Кельзена, подобное восприятие государства наиболее плодотворно в социологической теории, где государство выступает таким отношением, в котором «некоторые» приказывают и правят, а другие подчиняются и управляют. Но это— социология государства, а юрист в состоянии описать социальную реальность без термина «государство» либо употребляя этот термин в специфическом несоциологическом смысле. Например, в карательной сфере законодательства плодотворно обсуждение «права государства» по отношению к преступникам и, с другой стороны, в некоторых отраслях можно обнаружить «права против государства*— в гражданском праве, конституционном, административном, так называемом публичном праве.

В намерении представить теорию права обособленной от моральной философии (философии справедливости) или от социологии подход Кельзена в принципе мало чем отличается от аналогичной установки аналитической юриспруденции Дж. Остина, с той лишь разницей, что он несколько обновил терминологическое оправдание правопведения как науки эмпирической (в противоположность метафизической) и как науки «социально-технической» (в противоположность политико-идеологической, каковой, по мнению Кельзена, была сфера традиционной юриспруденции).

Если у Дж. Остина мораль и право разделены непроницаемым барьером, если у Харта это разделение оправдывается эвристическими соображениями, то у Кельзена речь идет скорее о степени обособления права от морали и юриспруденции от политики. В отличие от естественных наук, где успехи познания во многом обязаны мощному социальному интересу и поддержке, социальная теория, по Кельзену, не ведет к такой прямой выгоде, как это бывает у физиков или химиков. В социальной, и особенно в правовой науке преобладающий интерес, который обычно сосредоточивается в учреждениях власти или в домогательствах этой власти, получает удовлетворяющую его теорию в политической идеологии.

Поскольку в правовой науке все еще отсутствует влиятельное противодействие такому преобладающему интересу, то можно предположить, что «чистая теория права» приходится все еще не ко времени. Этот вывод Кельзен делает в 40-х гг., после окончания Второй мировой войны. В особенности он сетовал на то обстоятельство, что и в «великих и важных странах, находящихся под началом партийной диктатуры, некоторые из самых выдающихся представителей юриспруденции не ведают более высокой задачи, чем служить — со своей «наукой» — политической власти». Выпуская свой обобщающий труд в англосаксонском мире, он исходил из того, что свобода науки здесь продолжает цениться должным образом, что власть лучше стабилизирована и что идеи находятся в большем почете, чем власть («Что такое справедливость? Справедливость: право и политика в зеркале науки». Избр. работы. Лос-Анджелес, 1957).

Обсуждая вопрос об обособлении предмета общественных дисциплин, Кельзен тем не менее не мог обойти признанием тот факт, что право в его реальности (как регулятор поведения) и долженствовании характеризуется таким свойством, как результативность и действенность, и что по-другому все это

называется властью права (закона). И хотя право и власть не одно и то же, само по себе право не может существовать без власти, а потому право и трактуется чистой теорией права как «специфический порядок власти или организация власти». С точки зрения социологической и государство следует воспринимать «законным правовым порядком*», при котором одни приказывают и правят, а другие подчиняются и управляются. С теоретической точки зрения правоповедения, социальная реальность может быть описана и без терминов «государство», «правопорядок». Однако такое возможно лишь там, где поведение мысленно оценивается при помощи нормативной системы обязывающих и предписывающих норм права, причем права в его трактовке нормативной юриспруденцией как системы важнейших норм. Такие процедуры оценок и характеристик и составляют объект социологической юриспруденции.

Свою позицию в отношении естественно-правовых концепций Кельзен высказал в статье 1949 г. «Доктрина естественного права перед трибуналом науки». В самом общем виде школу естественного права следует воспринимать как носительницу доктрины, предлагающей определенное решение вечной проблемы справедливости. По-другому можно сказать об этом же, что доктрина пытается ответить на вопрос, что правильно и что неправильно во взаимоотношениях людей. При этом исходят из посылки, что можно различать, что естественно в поведении человека и что неестественно, следовательно, против природы. Прирожденные права— это только права, которые законами человеческими ни установить, ни отменить невозможно, а можно только защитить и обеспечивать.

Возражения Кельзена против естественно-правовой аргументации сводились к следующему. Во-первых, происходит смешение существенных различий между научно общепризнанными законами природы и правилами этики и юриспруденции. Далее, оценки поведения человека или функционирования социального института как «естественного» означает всего лишь то, что они соответствуют тем нормам, которые базируются на субъективной оценке— позиции определенного мыслителя, принадлежащего к естественно-правовой школе. Но дело в том, что в реальной жизни мы имеем дело фактически не с одной доктриной естественного права, а со многими доктринами, проводящими нередко противоположные принципы. Например, очевидна ошибка Гоббса, считавшего, что власть государства,

основанная в соответствии с законами природы, является абсолютной, т. е. неограниченной. Дж Локк и Ж.-Ж. Руссо эту же власть воспринимали и толковали по-другому.

Тяга к естественно-правовой доктрине, по Кельзену, коренится в психологической потребности оправдать субъективные ценностные решения и попытаться выдать их за основанные на объективных принципах, на истине и т. д.

Позитивистский вариант кельзеновского правоведения получает дополнительное объяснение в традиционной для всей позитивистской философии и социологии— от Конта до М. Вебера— трактовке соотношения науки и политики. Кельзен исходит из того, что независимость науки от политики является общеизвестным положением. Под этим обычно подразумевают, что поиск истины, который образует существенную функцию науки, не должен быть подверженным влиянию политических интересов, которые преследуют задачу установления либо удержания определенного общественного порядка (строю) или какого-то общественного института. Политика есть искусство управления, можно сказать, практика регулирования общественного поведения людей. Политика в то же время есть некая функция воли, и как таковая она предстает в виде активности, предпосылкой которой является осознанное или неосознанное усвоение ценностей, реализация которых и составляет цель упомянутой активности.

Наука в данном случае есть функция познания, ее целью является не управление, а объяснение. Ее независимость от политики подразумевает в конечном счете, что ученый не должен заранее склоняться в пользу какой-либо ценности; он должен, таким образом, ограничивать себя объяснением и описанием своего объекта и не обсуждать его с позиций добра или зла (пользы или вреда) и тем самым не заниматься выяснением, соответствует ли объект или не противоречит ли он заранее известной ценности. «Научные суждения есть вывод относительно реальности; они по определению своему являются объективными и независимыми от пожеланий и опасений субъекта, делающего определенный вывод, потому эти суждения являются верифицируемыми (проверяемыми) опытным путем. Они либо истинные, либо фальшивые. Ценностные суждения, однако, предстают субъективными по своему характеру, поскольку они базируются в конечном счете на личности оценивающего субъекта вообще и на эмоциональном элементе его сознатель-

ности в особенности» (Что такое справедливость?). После такого исходного положения Кельзен делает две оговорки. Принцип исключения ценностных суждений из сферы науки, по-видимому, требует поправки для того случая, когда речь идет не о том, является нечто истинным или нет, а о том, является ли оно плохим или хорошим. Кроме того, все сказанное до этого относится к области науки политики, а не к «политической» науке, поскольку последняя, будучи инструментом политики, совсем не наука, а лишь политическая идеология.

§ 3. Прагматический позитивизм

Разновидностью современного юридического позитивизма следует считать прагматический позитивизм в праве (американская и скандинавская школы «реального права»). Если аналитическая юриспруденция с ее формализмом и догматизмом получила прозвище «юриспруденция понятий» (Р. Иеринг), то реальную школу в правоведении можно по аналогии назвать «юриспруденцией выработки и принятия решений».

Реалисты в правоведении были восприняты настоящими возмутителями академического спокойствия, когда во всеоружии методов современной психологии и социологии стали фиксировать внимание на том, что суды и представители юридической профессии делают в действительности. Наиболее известной в этом плане стала книга Джерома Фрэнка «Право и современный разум» (1930), которая, по отзыву члена Верховного суда США Ф. Франкфуртера, не столько дала прибавку к существующему фонду научных знаний, сколько призвала к радикальному пересмотру того, что в наше время предстает пред нами как знание или как истина.

Книга, в частности, понуждала пересмотреть сложившиеся представления о праве, поскольку Д. Фрэнк бросил вызов так называемым конвенциональным суждениям (условным суждениям, юридическим фикциям) и поставил под сомнение то, «как мы думаем и что мы думаем о праве». При этом автор опирался на опыт и суждения юристов-практиков. Так, он нашел себе союзника в лице судьи и теоретика права О. Холмса, который утверждал: «Общие пропозиции (предположения) не решают конкретных случаев».

Говоря об особенностях нового правопонимания, Фрэнк акцентировал внимание на том, что право предстает в своей реальности в виде специального судебного решения (в виде

реального делания, а не говорения только). Это решение лишь в малой степени возможно предсказать или унифицировать; это решение представляет собой также некий процесс, с помощью которого такое решение вырабатывается; существенным для нового подхода к праву явилось обсуждение вопроса о той мере, в какой судебный процесс может и должен применяться в интересах обеспечения справедливости по отношению к согражданам.

В предисловии к 6-му изданию работы (1949) Фрэнк провозгласил этот набор позиций в истолковании права не лишенным недостатков вследствие того, что речь сводится фактически к обсуждению «актуальности прошлых решений». Другим «очевидным промахом» Фрэнк посчитал словосочетание «правовой реализм», которое было использовано для описания работы суда (намерение было взглянуть на работу суда глазами не юриста-жреца, а юриста «реалиста», юриста «экспериментатора» и т. д.).

Реалисты подверглись резкой критике всеми разновидностями школ традиционного подхода — правыми и левыми, которые увидели самое уязвимое место в концепции реалистов в их пренебрежении к моменту нормативной определенности в праве. В ответ Фрэнк возражал, утверждая, что в значительной своей пропорции судебные решения все же являются непредсказуемыми до того момента, пока судебное дело не принимается к производству или пока оно не начинается слушаться в судебном заседании.

В работе Фрэнка нет специальных упоминаний о естественном праве, но есть общее высказывание о его актуальности. «Я не понимаю, как любой добропорядочной человек сегодня может отказаться принять за основу современной цивилизации те фундаментальные принципы естественного права, которые относятся к человеческому поведению и которые были провозглашены Фомой Лквинским. Среди них — первичность стремления к общему благу, непричинение вреда другим, воздаяние каждому своего и вторичность таких принципов, как «не убий», «не укради», «возвращай врученное тебе по доверию».

§4. Политико-правовые идеи соллдаризма и институционализма

Политическая мысль Франции начала века фокусировалась на двух основных направлениях, связанных с истолкованием традиционных консервативных и либеральных учений и на

истолкованиях привлекавшего все большее внимание социализма — социализма безгосударственного (традиции анархизма), социализма этатистского (марксизм и советский опыт) и социализма реформистского (Л. Блюм), ревизионистского и социализма «по ту сторону марксизма» (именно так называлась работа 1927 г. авторитетного теоретика этого направления Анри Мэна). В середине 30-х гг. заметным делается влияние опыта национальных тоталитаризмов и опыта советского партийно-государстве иного социализма.

Если в области социалистических политических идей главкой новацией стал синдикализм (он рассмотрен в разделе об анархизме) и социал-реформизм, то в области теоретического правоведения обновление шло на основе социально-позитивистского правоведения, которое представлено в этот период именами Л. Дюги и М. Ориу.

Творчество **Леона Дюги** (1859—1928), теоретика права, конституционалиста, декана юридического факультета в Бордо, приходится на тот период, когда в европейских странах происходило возрождение идей естественного права (юснатурализма). И хотя это возрожденческое движение не было в состоянии раз и навсегда нарушить доминирующее положение юридических позитивистов, все же интеллектуальное и нравственное недовольство позитивизмом содействовало обновлению восприятия и трактовки тех вопросов, которые позитивисты в силу своей за догматизированноеTM не в состоянии были адекватно воспринимать и объяснять.

Дюги предстает в конечном итоге защитником социально-юридического, т. е. позитивистского и социологического, понимания права, однако с некоторыми отступлениями в пользу естественно-правовой традиции.

Замысел относительно коренных перемен в государстве-ведении и правоведении включал в себя у Дюги попытку упразднить в юридической науке некоторые понятия и конструкции, которые он в духе О. Конта именовал «метафизическими». К их числу он относил понятия «суверенная личность государства», «субъективное право личности» и защищал ряд таких новых понятий, как «юридическая ситуация», «функция», «социальное право» и др. Его самый главный труд назывался «Трактат о конституционном праве» (1911), в котором помимо перечисленных новаций предпринято уточнение и перетолкование самого предмета конституционного права.

Таким образом, общий замысел Дюги предстает как решительное намерение поместить право и его знатоков— юристов в некоторый новый и более адекватный контекст обсуждения природы и назначения права и государства. В этом своем намерении он нашел поддержку среди основателей и главных авторитетов социологического позитивизма (Сен-Симон, О. Конт, Ф. Спенсер) и современников, в частности Э. Дюркгейма, который в своих работах методологического свойства настойчиво утверждал, что право есть не что иное, как «непосредственный результат социальных факторов».

В противоположность Эсмену и Еллинеку и взглядам «всех правоведов, которые придерживаются «дряхлой концепции» субъективных прав и выстраивают на ее основе юридическую технику, сильно похожую на схоластику», Дюги провозглашает тезис о том, что «публичная власть есть просто факт». Государство в его прежних формах коллективности— римская, королевская, яkobинская, наполеоновская, форма третьей республики во Франции— исчезает, и место этих форм начинает занимать новый государственный строй— «более гибкий, более гуманный, более защищающий индивида*». Этот строй покоится на двух элементах. Первый элемент— это концепция социальной нормы (входит в корпус объективного права), которая основывается «на факте взаимной зависимости», соединяющей все человечество вообще и членов любой социальной группы (в частности, социальная норма для слабых и сильных, для больших и малых, для правящих и управляемых). Вторым элементом является децентрализация (другое название этой новоявленной социальной и общеустройственной тенденции— синдикальный федерализм). Комментируя это положение, Дюги решительно отмежевывается от революционного синдикализма и высказывает уверенность в том, что современное общество движется «к известному роду федерализма классов, организованных в синдикаты» и что этот федерализм со временем будет «скомбинирован с центральной властью, которая не упразднится, сохранит свою живость, но примет совершенно другой характер... и сведется к функциям контроля и надзора »-

Центральной и объединяющей идеей для Дюги становится не идея из арсенала юснатурализма или юридического догматизма, а идея, заимствованная из области позитивистской социальной философии Таковой стала концепция солидаризма, у истоков которой находится О. Конт. Именно привнесение этой идеи в

§4. Политико-правовые идеи сол и а ризма 671 и институционализма

проблематику обсуждения природы публичной власти, публичного и частного права привело Дюги к переформулированию предмета публичного права и прав человека, а также к новым перетолкованиям понятий «социальный класс», «индивидуальное право», «разделение властей» и др.

О солидарности Дюги высказался в таких словах: «В солидарности я вижу только факт взаимной зависимости, соединяющий между собой, в силу общности потребностей и разделения труда, членов рода человеческого, в частности членов одной социальной группы. Прибавлю, что в последние годы до того злоупотребляли прекрасным словом «солидарность», что я колеблюсь произносить его; нет деревенского политика, который не разглагольствовал бы о социальной солидарности, не понимая, впрочем, значения этих слов. Поэтому я предпочитаю говорить: взаимная социальная зависимость».

В своем обосновании новой системы прав коллективов и прав индивидов Дюги отказывается видеть в современных обществах только бесконечные конфликты appetitов, столкновения грубых сил или же существование непримиримой вражды капиталистического и рабочего классов, которая может окончиться «только крушением одного из них». Классы современного общества предстают в изображении Дюги собранием индивидов, между которыми существует «особенно тесная взаимная зависимость» (т. е. особо тесная солидарность), так как они совершают одинаковую работу в общественном разделении труда. При этом взаимная зависимость, которая людей соединяет в силу их принадлежности к одной и той же социальной группе, является, как это было показано Э. Дюркгеймом в его «Общественном разделении труда», следствием взаимосвязей тех различных частей работы, которые выпадают на долю каждого при удовлетворении общих потребностей.

Помимо социальной солидарности людей объединяют и интегрируют в новые общности те правила поведения, которые заданы не правами индивидов или коллективов (их Дюги полагает иллюзорными и просто несуществующими), а социальной нормой. Происходит подобное дисциплинирование и объединение по той простой причине, что все люди существа социальные, что всякий социальный акт, нарушающий социальную норму, обязательно вызовет «социальную реакцию» и т. д. «Всякое общество есть дисциплина, а так как человек не может жить без общества, то он может жить, только подчиняясь какой-нибудь дисциплине». Концептуальной разработке темы о социальной

норме, основанной на соединяющей людей взаимной зависимости, Дюги придавал основополагающее значение и для науки, и для последующего существования современного общества и отдельного человека. «Как Эвклид основал всю свою геометрическую систему на постулате параллелей, так и современный человек может основать всю политическую и социальную систему на постулате нормы поведения, обязательной для всех».

Социальная норма не есть моральная норма, однако ее можно и нужно считать нормой правовой. Подобно норме правовой, она относится к внешним проявлениям человеческой воли и не обязательна для его внутренней жизни. Кроме того, как полагал Дюги, социальная норма является как бы «органическим законом общественной жизни», впрочем, это выражение следует понимать не более как метафору. Такова главная особенность социальной нормы, призванной вытеснить в правопонимании образ правовой нормы в ее многовековом иллюзорном восприятии и употреблении.

Дюги не отказывается полностью от терминов «субъективное право» и «объективное право», только считает, что в настоящее время возникает общество (общественный строй), в котором метафизической концепции субъективного права нет уже места и она выходит из употребления и уступает место понятию объективного права, налагающего на каждого члена общества социальную обязанность, т. е. «обязывает его исполнить некоторую миссию» и вместе с тем «дает власть совершить акты, потребные для выполнения этой миссии».

Творчество Дюги в области концептуального обновления правоведения вызвало вначале широкий отклик. По мнению П. И. Новгородцева, попытки Дюги внести понятие солидарности в круг идей государственной науки следует считать его большой заслугой и несомненным шагом вперед. Если не считать Менгера, который не был специалистом государственного права, Дюги — «единственный из выдающихся представителей своего предмета, вводящий в область юриспруденции начала нового общественного сознания». Аналогичная оценка высказана в адрес Дюги другим русским правоведом М. М. Ковалевским. И все же похвала не была безоговорочной. Если прочитать весь труд Дюги от начала до конца и проследить, в какой мере на его отдельных идеях отразилась идея солидаризма, то трудно не согласиться с тем, писал П. И. Новгородцев в предисловии к переводу «Конституционного права», что «отражение этой идеи в доктрине Дюги является недостаточным и поверхностным».

Однако на этой почве «возможна дальнейшая плодотворная работа, возможна переоценка старых понятий и еще более решительное преобразование традиционных воззрений», чем то, которое мы находим у Дюги.

Институционализм вырос на базе признания и своеобразного истолкования того факта, что существующие в каждом обществе коллективы (социальные общности, учреждения), такие как семья, члены одной профессии, добровольные ассоциации, а также коллективы, организованные во имя удовлетворения умственных и иных запросов, следует воспринимать учреждениями интегративными, т. е. обеспечивающими сплочение общества в нацию-государство. При этом интегративная роль подобных коллективов выполняется ими вместе с выполнением более частных ролей, связанных с таким служением, которое выгодно им самим.

Даже коллективная общность, именуемая бюрократией, занятая обычно заботами о постоянном своем преобладании над массами управляемых лиц и групп, может восприниматься в качестве учреждения с посредническими функциями, нацеленными на реализацию общих функций государства. Государство, в свою очередь, не только не препятствует появлению и развитию бюрократической общности, но даже содействует ее институционализации.

Теорию институционализма наиболее успешно разрабатывал Морис Ориу (1859—1929), который извечную проблему противоположения интересов индивида и государства истолковал в духе христианского коллективизма первых его веков, однако сделал это с некоторыми новациями, обусловленными современной социально-исторической ситуацией. Теория институции, понимаемой как учреждение, установление или же некая коллективность, отказалась от использования договорной теории (концептуального ядра либеральной теории) и от командно-административной законности социалистов и выдвинула ряд принципиально новых положений, которые получили затем весьма широкое популистское употребление.

Концептуальная основа теории институции восходит к идее равновесия, которую Монтескье в свое время положил в основание своей теории разделения властей. Суть ее состоит в том, что правопорядок пытаются уподобить системе физического равновесия сил и всю жизнь современных государств представить себе как «бесчисленные социальные равновесия, соединенные в сложную и запутанную систему» (Н. Н. Алексеев). Одной из

таких систем равновесия и являются отношения правовые. Идея права в основе своей является идеей порядка, и юристы старой юриспруденции смотрели на этот порядок как на нечто предустановленное самим божеством. В отличие от них представители теории институционализма уже не признают предустановленного порядка в структуре общества. «Мы верим только, что существует здесь определенное направление, являющееся для обществ линией их прогресса, — писал в этой связи М. Ориу в работе «Принципы публичного права» (1910). — Существует социальный идеал и существует порядок вещей... но он не предустановлен, он рождается».

Предметом публичного права, согласно М. Ориу, является государственный режим правления, который олицетворяет собой государство, т. е. режим одновременно политический, экономический и юридический, но также режим, который «овладевает нацией, видоизменяет ее, налагает на нее определенную форму и становится средой, в которой существуют индивиды».

Гражданская жизнь составляет объект воздействия государственного режима и характеризуется, согласно концепции Ориу, разделением между политической властью и частной собственностью, которые в первичных, догосударственных формах организации нации «всегда бывают слиты вместе». Это разделение является на стадии функционирования государственного режима основой одновременно и политической власти, и свободы. Такое разделение происходит путем двух параллельных процессов — централизации права и централизации политической власти.

Централизация национального (общегосударственного) права сводится к тому, что установление правовых норм и санкций становится делом центральной политической власти и осуществляется отделенной от частной собственности правительственной властью, т. е. судебной и административной. В отношении норм права юридическая централизация происходит следующим образом. Она возникает из замены обычая писаным законом. Публичная власть участвует в формальной процедуре установления закона и не участвует в установлении обычая. Писанный закон приносит с собой устойчивость положения, сильно отличающуюся от устойчивости обычного права, поскольку она «совместима с большей долей подвижности, а следовательно, и с большей суммой общих свобод, так как свобода не обходится без некоторой возможности изменений». Писанный

закон, подобно обычному праву, претендует на вечное употребление, однако он может быть изменен решением правительства путем сравнительно ускоренной процедуры, в то время как «в распоряжении какой либо социальной власти не существует никакой такой процедуры, путем которой обычай мог бы быть изменен в обычном порядке».

Правовые отношения с точки зрения выполняемых ими социальных функций предстают областью социального мира, в котором уравниваются враждебные и противоположные интересы людей, социальных групп и классов. Настоящий мир, национальный или интернациональный, всегда является миром, основанным на праве. Право уравнивает вечную противоположность между личностью и обществом. Каждая правовая система распределяет все права между личностью и обществом и создает право индивида, с одной стороны, и право общества — с другой.

Это распределение создает социальный антагонизм и в то же время создает систему равновесия. Возникший таким образом порядок уравнивает в каждом обществе не только противостояние индивида и общества, но также многие другие системы общественного быта — быта гражданского, публично-го, коммерческого, военного и др. Все эти формы быта находятся, согласно Ориу, в состоянии равновесия, причем гражданский быт образует как бы центр всей системы, ядро притяжения, вокруг которого вращаются остальные. Система правового равновесия имеет одну характерную особенность — она в своем воздействии универсальна. Она не только стремится уравновесить власть, как это имеет место в системе политического равновесия, или только интересы, как это имеет место в экономических отношениях, она охватывает и власть, и интересы, и все другие области социальной жизни.

Ориу не вполне разделяет позицию Дюги в вопросе о неотчуждаемых правах человека и выстраивает другую аргументацию. Право собственности на недвижимость или на землю является «естественно вечным, так как сама возможность уничтожения вещи длится вечно». Положение Декларации прав 1789 г. о том, что «собственность является неприкосновенным и священным правом» (ст. 17), адресовано прежде всего администрации и вызвано тем, что собственность — эта главная основа режима — долгое время недостаточно охранялась правительством. «В течение целых веков собственность подвергалась конфискациям или экспроприациям без возмещения».

Для правопонимания Ориу характерно различие правопорядка и правового строя. Правовой порядок имеет целью ввести с помощью некоторых процессов и специальных процедур меру справедливости в примитивный порядок вещей. При этом правовой порядок отделим от политического порядка вещей. Правовой порядок может осуществлять справедливость в политических учреждениях не иначе, как вводя в них правовые состояния. При этом необходимо, чтобы правовые состояния устанавливались сами собой. Так, например, публичному праву присущи известный публично-правовой порядок вещей и известное положение институтов, которые в совокупном взаимодействии «упорядочивают область публичных отношений в целях свободы и справедливости». Первый прием, с помощью которого правовой порядок вводит справедливость в существующее положение вещей, — превращение фактических состояний в правовые состояния. Так как в публичном праве факт часто является результатом силы, то это создает проблему превращения результатов силы в правовые состояния. Эта проблема нашла своеобразное разрешение («софистическое разрешение») в немецкой поговорке «сила создает право».

Софизм здесь в том, что складывается впечатление, будто результаты применения силы сами собой, без каких-либо превращений и без вмешательства других (помимо самой силы) элементов становятся формами правовых состояний. На самом деле результаты силы получают форму права только путем их дальнейшего превращения и легитимации (узаконения). При этом главным фактором такого узаконения становится «спокойное и длительное существование», поскольку только такое положение вещей заставляет предполагать, что «состоялось приспособление или принятие этого положения, которое таким образом становится институтом, существующим уже не вследствие действия силы, а самостоятельно. Само это предположение покоится на постулате, что окончательно утвердиться в обществе может только то, что стало добрым и справедливым, так как добро более устойчиво и прочно, чем зло».

Второй прием юридической техники, имеющей целью введение справедливости, состоит в персонификации социальных институтов. Человеческому сознанию свойственно чувство справедливости. Однако в социальных группировках выявляются обычно столь примитивные коллективные силы, что управление ими ускользает от индивидуальных сознаний даже правящих лиц. Дело облегчается тем, что коллективные силы сами органи-

зуются «наподобие личности» и делают возможным управление ими. Они подчиняют свои проявления настолько разумным процессам, что индивидуальным сознаниям делается легко воздействовать на них «в направлении справедливости». В этом, собственно, и состоит секрет «персонификации социальных институтов». Могут возразить, что это антропоморфизм в изображении социальных явлений. Ориу соглашается, но говорит при этом, что такой антропоморфизм «дает благие результаты, которые состоят во внесении гуманности в социальные институты, существующие ради человека».

§ 5. Социологическая юриспруденция

Данное течение оформилось в самостоятельную дисциплину в связи с потребностью в целенаправленном изучении и использовании права в качестве инструмента регулирования и социального контроля. Это качество права обнаруживает себя на самых первых стадиях правотворчества (обычное право, судебское право), а также на всех других стадиях правофиксирующей и правоприменяющей деятельности. В этой области анализа и обобщений наибольшую известность получили концепции солидаризма в праве (О. Конт, Э. Дюркгейм, Л. Дюги), «свободного судебного усмотрения» Е. Эрлиха, социальной инженерии в праве (социологическая юриспруденция Р. Паунда), юридического институционализма (М. Ориу), а также отчасти психологической концепции права.

Социологическая методология О. Конта вошла в правоведение лишь частично, не столько учением о стадиях прогресса или статическим и динамическим подходами к изучению социальных фактов, сколько идеями солидаризма и представлением об особой практической ценности права в деле сдерживания или предупреждения общественных разногласий и конфликта. Назначение правительственной власти и, соответственно, права заключается, согласно Конту, в том, чтобы «сдерживать и предупреждать, по возможности, разногласие между идеями, чувствами и интересами, которое, следуя своему течению, задержало бы социальный прогресс».

Именно привнесение идеи солидаризма в проблематику публичной власти, публичного и частного права натолкнуло в свое время Л. Дюги на перетолкование предмета публичного права и прав человека, заставило по-новому взглянуть на происхождение

ние социальных интересов, на естественное право, разделение властей и другие темы.

Для социологической юриспруденции характерно акцентирование главного внимания не на том, что есть право, а на том, как право действует. В этой связи оказалось уместным древнее различие слова живого и слова мертвого, которое, будучи привнесенным в правовую жизнь и правовое общение, позволило сразу же произвести отличие законов, которые «гласят», от тех законов, которые «не гласят», или, в другой редакции, отличать «право в жизни» от «права в книгах».

Австрийский правовед Е. Эрлих опубликовал в 1913 г. книгу «Основы социологии права», в предисловии к которой он написал, что право коренится не в текстах законов, а в жизни: «Центр тяжести развития права в наше время, как и во все времена, — не в законодательстве, не в юриспруденции, не в судебной практике, а в самом обществе».

У социологии права, ориентированной на обнаружение «живого права», было несколько ближайших и отдаленных идейных предтеч. По мнению Г. Гурвича, список предтеч можно начинать с Аристотеля и заканчивать Монтескье и Лруденом. *Другой ряд* могут составить представители юриспруденции интереса — «право как защищенный интерес» (Р. Иеринг), «право как порядок отношений» (С. А. Муромцев), наконец, «право как некая психологическая (психологически переживаемая) реальность» (Л. Петражицкий), «как биопсихическая реальность» (Н. С. Тимашев).

Концепция Эрлиха получила название концепции «свободного права», поскольку для нее стал характерным «свободный подход к праву», который, согласно Эрлиху, можно обнаружить в практике судебного разбирательства, где имеет место свобода судебного усмотрения. Исходные начала самого права следует искать в обществе, в образующих его объединениях и союзах, таких как семья, торговые товарищества, община и само государство. «Чтобы понять истоки, развитие и сущность права, следует прежде всего изучить порядок, существующий в общественных союзах. Причина неудач всех предшествующих попыток объяснить право состояла в том, что они исходили от правовых предписаний, а не из этого порядка». И в далеком прошлом, и в современном обществе право представляло собой порядок, существовавший в родах, семьях, а также в нормах и предписаниях, определяющих внутренний строй союзов, и установленный соглашением, договорами и уставами этих союзов и

объединений. «Подобная констатация на практике подводила к мысли о том, что если гражданский и торговый кодекс не дают конкретных предписаний к разрешению данного конфликта, то следует обращаться к уставу данного объединения или союза, т. е. к правовым нормам союза, которые имеют прямое отношение к данному правовому факту. Эти нормы и эти факты и есть «живое» право».

Институционализм в социологическом правоведении помимо М. Ориу и Л. Дюги представлен именами Г. Гурвича и П. Сорокина. Под институциями понимаются в данном случае первичные элементы, из которых состоят политическая и социальная структуры общества. Институтация (институт), по разъяснению Ориу, это всякое длительно существующее объединение людей или обстоятельств социального характера (брак, семья, война, революция и т. д.). Институтация не есть результат материальной деятельности, это скорее «организующая идея», некое представление о цели, которую желают или вынуждены достигнуть.

В такой трактовке видны следы влияния дюргеймовской социологической теории, в которой есть близкая по смыслу категория «коллективных представлений» (аналогичная «организующей идее» институционалистов). После Второй мировой войны идеи институционалистов ожили в концепциях «диффузии власти», «плюрализма», «полиархии» и др. Институционализм не признает монополии государственно-властных учреждений на изготовление правовых норм; он исходит из предпосылки, что право коренится в обществе (в общественных институтах и их нормах). По этой логике всех правоведов можно поделить на две категории — на монистов (лишь государство имеет правотворческую компетенцию) и плюралистов (каждая социальная группа в принципе имеет «свое право»). Такова позиция А. Леви-Брюля, знаменитого французского этнографа и правоведа, который традиционную иерархию источников права представляет в виде новой триады: «созидающий обычай—закон—судьи». А в самом праве самыми существенными он считает такие черты: оно есть совокупность правил-требований; оно устанавливается каждой социальной группой; оно находится в процессе непрерывных изменений.

В 30-х гг. на базе традиции институционального правового плюрализма была сформулирована концепция «социального права», автором которой стал Г. Гурвич (работал преподавателем вначале в Петроградском, затем Тюбингенском и Париже-

ком университетов). Воплощением социального права Гурвич считал социальное законодательство (сам термин был предложен в 60-х гг. XIX в. О. Гирке). Социальное право в более поздних толкованиях Гурвича— это право, зафиксированное в высших формах общественного взаимодействия людей, это «социальное право», которое содействует объективной интеграции в межличностных отношениях. В отличие от индивидуалистического права оно основано на партнерстве, и потому оно является правом, нацеленным на взаимопомощь, на решение общих задач, на установление мира, в то время как индивидуалистическое право в прошлом и настоящем— это право войны, конфликтов, разобщенности. Поскольку социальное право основано на доверии, оно не может быть установлено извне: оно действует как бы изнутри данной социальной среды и в этом смысле оно есть автономное право. Его параметры заданы не «чистой нормой» нормативистов, не субъективными представлениями лиц и не объективированным фактом, а «непосредственным юридическим опытом», который фиксируется в коллективных документах. Последние Гурвич именуется «коллективными актами признания» определенных ценностей (Юридический опыт и плюралистская философия права. 1935).

Коллективные акты признания— это спонтанный, коллективный «выбор ценностей», это способ прояснения коллективных представлений, коллективной ментальностиTM (умонастроенный). Коллективность эта может включать в себя большие группы— целые классы, и тогда возникает «крестьянское право», «пролетарское право», «буржуазное право». Все эти разновидности пребывают в состоянии конкурентного соперничества, причем каждое из них стремится взять верх, в том числе занять доминирующее положение в государственном правопорядке. Возможно также состояние «юридического равновесия» между, скажем, «групповой экономической активностью» и «территориальным государством».

Еще одна разновидность юридического институционализма была выдвинута и обоснована П. А. Сорокиным. Своеобразие ее заключалось в том, что данная институция в рамках плюрализма права не сама выступает главным и конституирующим элементом группы людей и права этой группы, а правовая норма образует ядро, скелет, сердце и душу всякой организованной группы или института. Таким образом, семья, государство, церковь, партия или профсоюз, а также школа, университет, даже организованная группа преступников представляют на

практике всего лишь «объективацию и олицетворение правовых норм и правовых убеждений всех или решающего большинства группы»* Исследователи обнаруживают у Гурвича и Сорокина стремление сочетать институционализм с психологической теорией права Петражицкого, в особенности с его трактовкой множественности источников права, которая во многом совпадает с идеями «правового плюрализма».

Социологическая юриспруденция наибольшее распространение получила в США, где она сосуществовала и конкурировала с аналитической юриспруденцией и естественно-правовым направлением. Роско Паунд, глава этой школы, начал разрабатывать новую проблематику еще в первой четверти века и в конце своего творческого пути сумел свести воедино свои разработки в 5-томной «Юриспруденции» (1959). Суть нового подхода в социологии права была охарактеризована самим Паундом как «инструментальный прагматический подход» к изучению права, причем само право стало восприниматься преимущественно как «инструмент социального контроля». Поскольку дело контроля связано так или иначе с урегулированием и координацией поведения и социального взаимодействия законопослушных граждан, то для самой юриспруденции наиболее подходящим названием стало название «юридическая социальная инженерия», авторство которого также приписывается Паунду.

Под правом в действии Паунд понимает три взаимосвязанных его проявления в социальной жизни, доступные эмпирическому наблюдению и изучению,— правопорядок, совокупность предписаний и правоприменительная деятельность в суде или администрации. Цель права состоит в примирении и гармонизации сталкивающихся и перекрещивающихся интересов и требований. Паунд составил весьма просторную таблицу этих интересов и увязал их с набором ценностей и постулатов современной цивилизации. Взятые все вместе, эти интересы и требования обеспечивают, должны обеспечивать «защиту интересов» с помощью права.

Ценности и постулаты изображены Паундом как идеальные вечные начала. Согласно его обобщению, человек, находящийся в цивилизованном обществе, может и должен исходить как из данного, уже наличествующего, что он вправе пользоваться всем, что ему принадлежит в качестве созданных его собственными руками плодов (и в силу иных правомерных причин и обстоятельств), что все люди в его окружении будут в общении с ним поступать добросовестно и возвращать необоснованно

полученное, что никто не будет совершать поступков, влекущих за собой повышенный риск для окружающих, и т. д. и т. п. Все эти постулаты Паунд весьма высокопарно объявил «юридическими постулатами цивилизованного общества», но добавил при этом, что в современном индустриальном обществе возможны и новые тенденции и связанные с ними постулаты— о более терпимом отношении к «неудачникам», об их поддержке в трудную минуту и т. д.

Такова идеализированная схема ценностей и интересов общества, которое позднее назовут «состоянием всеобщего благоденствия» и которое все же не вполне оправдывает такое название, поскольку в нем помимо изобилия потребительских товаров и услуг существует явно выраженная социальная стратификация, система всеохватывающего контроля, неоднозначное влияние «четвертой власти» в виде средств массовой информации и др.

Сама концепция права как инструмента социального контроля была в основных чертах разработана скандинавским социологом Э. Россом и помимо концепции Паунда стала структурным компонентом множества социологических концепций права, общества и политики. Своеобразие позиции Паунда состояло в оценке роли важнейших из традиционных средств социального контроля (обычай, мораль, религия и право), которые на начальных стадиях не были дифференцированы друг от друга, со временем сильно обособились и стали по-разному совместимыми с общественным и политическим бытом. В Средние века преобладали мораль и религия, которые в то же время плохо совмещались с урбанизацией и патриархальным бытом. В современном обществе, согласно Паунду, важнейшим средством социального контроля стало право и такой контроль стал функцией государства, которое осуществляет его через право.

Идея социального контроля при помощи права предполагает, что право должно быть по крайней мере стабильным (оно, говоря словами Паунда, должно быть «фиксированной основой для регулирования человеческой деятельности»), однако постоянные изменения условий жизни общества требуют постоянных поправок, следовательно, «правовой порядок должен быть настолько же изменяемым, насколько стабильным». Он должен постоянно «пересматриваться в соответствии с изменениями в общественной жизни, которую он должен регулировать».

В этом обобщении схвачена одна из действительно встречающихся в жизни антиномий (стабильность—изменяемость). Одна-

ко возможны и другие варианты. Американский правовед В. Фридмэн антиномию «стабильность и изменяемость» поставил в один ряд с антиномиями «коллективизм и индивидуализм», «демократия и автократия», «национализм и интернационализм», «интеллект и интуиция», «индивидуум и универсум».

Творчество Паунда отмечено явными чертами эклектики. Так, выстраивая таблицы «достойных интересов», он не указывает, что эта тема идет от Иеринга и «юриспруденции интересов» начала XX в. В 50-х гг., отдавая должное тенденции «возрожденного естественного права», он выдвигает компромиссную конструкцию «позитивного естественного права». На повышение авторитета школы американских правовых реалистов с их различием «действительного права» и «вероятного права» он отреагировал концепцией «юстиция без права», где признал возможность свободы правового усмотрения не только за судьей, но также и за административными учреждениями.

§ 6. Психологическая теория права Л. И. Петражицкого

В начале века крупным научным событием не только в русской, но и европейской литературе стало опубликование «Теории права и государства в связи с теорией нравственности» Льва Иосифовича Петражицкого (1867—1931). В гносеологическом и методологическом отношении он следовал началам позитивной философии, но при этом проявил большую самостоятельность и оригинальность в освещении правовых явлений и самой природы права. ^ ^ ^ ^

Право определяется и исследуется Петражицким как явление нашей индивидуальной психики. Социальный момент в праве не игнорируется, но воспринимается под углом зрения психологически-правовых переживаний постольку, поскольку социальный элемент в этих переживаниях отражается. Петражицкий признает различия между правом и нравственностью, но главное различие между ними он видит и воспринимает как различие между чисто императивным характером нравственных импульсов (и соответствующих им норм) и императивно-атрибутивным характером права. «Императивность» в данном случае предстает в толковании Петражицкого индивидуально-личностным сознанием долга, обязанности, в то время как «атрибутивность» — это сознание «своего права», выступающее вовне как притязание. Для нравственности важен императив и момент добровольности в исполнении обязанностей, тогда как для права основное сосредоточено в моменте атрибутивное-

ти, т. е. в непременном исполнении обязанности и в связанном с этим удовлетворением. Если в нравственном общении психика участников довольно мирно реагирует на неисполнение обязанностей, то в правовом общении неисполнение обязанностей (в том числе правовых требований, подтвержденных судебным решением) вызывает гнев, влечет оправданные требования принудительного исполнения.

Решающее значение атрибутивных элементов в праве и правовом общении в несколько тяжеловесной, но логически согласованной форме получило такое обоснование: «Сообразно атрибутивной природе правовых эмоций импульс в пользу исполнения правового долга имеет характер давления в пользу того, чтобы другой стороне, управомоченному, было доставлено то, что ему причитается; что же касается поведения обязанного, то оно имеет значение не само по себе, а как способ и средство достижения этого результата на стороне управомоченного. Напротив, нравственный импульс имеет характер непосредственного и безотносительного давления в пользу определенного поведения как такового, а не как средства удовлетворения права другого» (Теория права и государства в связи с теорией нравственности. 2-е изд. 1909).

Одним из важных выводов теории стало положение о том, что с точки зрения социальных целелогагий и достижения твердого порядка роль права в общественной жизни важнее роли нравственности, поскольку пассивная этическая мотивация в этом плане явно уступает активной этической мотивации (сознанию правомочности); в этом отношении «та и другая ветвь человеческой этики» исполняют не просто различные функции, они различны и в силе мотивации, во влиянии на поведение. Правовой психике, сообразно ее природе, свойственно двустороннее мотивационное действие — «наряду с пассивною этическою мотивациею (сознание долга) имеет место активная (сознание управомоченности), так что получается соответственно координированное индивидуальное и массовое поведение. При этом пассивно-правовая мотивация... оказывает более решительное и неуклонное влияние на поведение».

На стороне правового актива («особенное и заслуживающее похвалы поведение») имеется не только поощрительно-санкционирующая мотивация в пользу осуществления права, но также стремление «добиваться причитающегося». Последнее осуществляется вне зависимости от усмотрения и воли обязанных —

оно сопровождается требованием, домогательством, тенденцией заставлять обязанных подчиняться с помощью разных средств, в том числе насильственных, и кроме того — «тенденцией зlostных, мстительных и вообще репрессивных реакций по адресу нарушителей». Все это оказывает добавочное мотивационное давление. «Вообще, указанные две тенденции, влияющие на поведение обеих сторон в пользу неуклонного осуществления требований права, придают упомянутой выше социальной координации поведения особенно крепкий, правильный и прочный характер».

В итоге действия указанных законов-тенденций правовой психики и ее развития получается прочная скоординированная система вызываемого правом социального поведения, прочный и точно определенный порядок. Недаром в психике публики и юристов имеется прочная ассоциация двух идей — «права» и «порядка», так что вместо слова «право» весьма часто применяют выражение «правопорядок». Для такой ассоциации существует и «научно-причинное объяснение».

В своем воздействии на социальное поведение особо заметными делаются такие специальные функции права, которые Петражицкий именуется «распределительную» и «организационную». Так, в частности, дистрибутивная (распределительная) функция в области народного (и международного) хозяйства может отличаться от функции распределения частей плодородной почвы, средств и орудий производства, предметов потребления, вообще хозяйственных благ между индивидами и группами. Основной тип и главный базис распределения хозяйственных благ, а вместе с тем и основной базис экономической и социальной жизни вообще представляет явление собственности (в частнохозяйственном укладе, в условиях «капиталистического» социального строя — индивидуальной собственности, в условиях первобытного или другого коллективистского строя — коллективной).

К числу несомненных заслуг создателя психологической теории права относят обычно решительное и безусловное освобождение теории права от узкого юридического догматизма. В этом вопросе Петражицкий создал своеобразное учение о многообразии нормативных фактов и видов положительного права. Отказавшись от сложившихся вариантов догматического истолкования источников права и стремясь охватить все известные факты из истории права и современного его состояния, Петражицкий насчитал целых 15 видов положительного права, неиз-

вестных, по его оценке, современной науке или же не признаваемых ею.

Среди них он помимо официального права (законодательства) различает книжное право, для которого нормативным фактом служит авторитет книги, преимущественно юридического содержания (имеются в виду священные книги, сборники обычного права, научные трактаты и Свод законов Юстиниана); далее следует «право принятых в науке мнений», «право учений отдельных юристов или групп их», «право юридической экспертизы» (сюда же отнесены знаменитые «ответы» римских юристов); отдельно выделено «право изречений религиозно-этических авторитетов: основателей религий, пророков, апостолов, святых, отцов Церкви и т. д.» и «право религиозно-авторитетных примеров, образцов поведения». Своеобразное семейство образуется из «договорного права», «права односторонних обещаний» (например, государственных органов и частных лиц), «программного права» (программное заявление органов государственной власти), «признанного права» (признание известных прав и обязанностей одной из сторон юридического отношения). «Прецедентное право» усматривается в деятельности государственных учреждений и в международном праве. Различается также «общенародное право, как везде существующее право» (нормативным фактом для него служат ссылки на то, что «так принято во всем мире», «у всех народов»). Отсюда становится понятным соседствующее с прецедентным и общенародным «право юридических поговорок и пословиц».

Петражицкому принадлежит весьма точная и по-своему конструктивная критика юридической ментальности, в которой «власть» и «господство» имеют характер не научно содержательных и фиксированных смысловых терминов, а скорее характер слов для всевозможного и необременительного употребления в различных областях правосознания без ясно определенного смысла. Он писал в своей «Теории права и государства» (1907): «Современное государствоведение... не знает, в какой сфере находятся и какую природу имеют те реальные феномены, которые соответствуют его теоретическим построениям, и как с помощью научных методов можно достигнуть их реально-го, фактического (наблюдательного, опытного) познания; и, таким образом, вместо изучения фактов.- получается фантастическое конструирование несуществующих вещей и незнание действительно существующего».

Психологическая теория права и нравственности, в особенности методологические конструкции, положенные в основу этой теории, вызвали обширную критическую литературу. Так, П. И. Новгородцев с самого начала высоко оценил попытку Петражицкого «освободить философскую разработку права от гипноза со стороны положительного закона и практического оборота, суживающего и искажающего теоретический горизонт зрения», но в то же время признавал, что «эмпирический анализ идеи права как внутренне-психического индивидуального переживания» тоже не дает нам законченной теории права, как не дает ее и формально-позитивная догматика. Что касается окончательного вывода, то суть его состояла в том, что заслуги психологической теории лежат вне пределов юриспруденции и что «для философии естественного права эта теория опорой быть не может». В. Н. Чичерин высоко ценил Петражицкого как критика юридического позитивизма, но сильно критиковал его оценки права как инструмента социальной политики. Б. А. Кистяковский обратил внимание на гносеологические погрешности, заметив, что Петражицкий «ориентирует свою теорию образования понятий не на истории наук, а на чисто житейских суждениях, разбавленных разнообразными научными сведениями».

Сегодня теория Петражицкого воспринимается как предпосылка таких новейших течений, как правовой реализм, а также соответствующие ответвления бихевиоризма и феноменологии.

Развивая вслед за О. Холмсом идею о громадной роли внеправовых соображений и обстоятельстве в судебном процессе и акцентирование вслед за Фрейдом роли подсознания в этом процессе, американская школа правового реализма по ряду своих догматов и методологических ориентации действительно может быть воспринята продолжательницей традиции психологической трактовки права, уделившей значительно больше внимания соотношению совокупного воздействия психологических факторов на область правовой мысли и юридической практики одновременно. Американских реалистов так же, как и Петражицкого, интересовала проблема несовершенства «юридического языка» — его неопределенность, неясность, двусмысленность. По мнению Дж. Фрэнка, некоторые правовые термины похожи на луковицы — если их как следует почистить, то в итоге ничего не останется. Юридический язык — это «жаргон, не имеющий четкого значения». Он нередко ставит в тупик и одурачивает обывателя и тем самым дает возможность

прибегать к различным уловкам (Дж. Фрэнк. Право и современный разум. 1930).

В своем обращении к поведенческим (бихевиористским) аспектам изучения правосознания и практики американские реалисты вновь привлекли внимание к необходимости более тщательного различения правовых требований «на бумаге* и «в реальности:», к соотношению доктрины и совокупности основывающихся на ней судебных решений, и все это во имя снятия проблем, вызываемых неопределенностью предписания правовой нормы. Они в то же самое время высоко оценивали присущие праву единообразию и предсказуемости действия (К Ллевелин. Юриспруденция. 1961).

Подобно Петражицкому, реалисты разделяли позитивистскую веру в применение научной методики и в этом смысле переориентировали практическое изучение права на более современный лад, снабдив исследователей новыми свидетельствами несовершенств или недостаточности формально-догматического анализа там, где речь идет об оценке реального действия правовых требований и предписаний или об эффективности и ценности права в реальной судебной практике и в обиходном правовом общении.

§ 7. Политико-правовая идеология национал-социализма

В начале 20-х гг. текущего столетия в Германии, потерпевшей поражение в Первой мировой войне, обремененной множеством экономических и социальных трудностей, политических и идеологических конфликтов, возникло национал-социалистическое движение. Оно явилось своеобразным выражением того глубокого общественного кризиса, который охватил в ту пору одну из крупнейших стран Европы. Национал-социалистическое движение выступило с собственной программой преодоления трудного кризиса и развернуло борьбу за переустройство Германии на принципах национал-социализма.

С 1933 по 1945 г. немецкие национал-социалисты стояли у власти, непосредственно внедряя в государственно-правовую практику, в науку о государстве и праве исповедуемые ими принципы. Последние появились, конечно, не на пустом месте. Для них сложились известные социально-исторические предпосылки, уже имелся определенный идейный фундамент.

Экономические неурядицы, имевшие место в Германии 20-х—начала 30-х гг., дряблость тогдашних государственных структур, ожесточавшиеся политические конфликты и идеоло-

гические противоборства— все подобного рода вещи, вместе взятые, порождали в массовом мировосприятии ощущение наступившей смуты, крайне дискомфортное ощущение зыбкости социального бытия. Неудивительно, что в общественных настроениях возобладали апатия, раздражение, тревога. Наиболее глубоким и общим становилось стремление к спокойствию, устойчивому порядку.

Неодинаковыми виделись экономическая стабильность, авторитетное и твердое политическое руководство, гарантии от общественных потрясений в разных группах германского общества. Однако у многих стремление к спокойствию, устойчивости и порядку трансформировалось в требование создать «сильное государство», избавленное от таких «пороков», как «демократизм», «парламентаризм», «плюрализм» и т. п.

Тоску по «сильному государству», по всемогущей единой централизованной власти, способной достойно обеспечить «высшие интересы нации», подогревала интенсивно культивируемая реакционными деятелями, национал-социалистической пропагандой неприязнь к Веймарской системе. Исторически случилось так, что первая немецкая республика родилась в результате военного поражения Германии. В сознании большинства населения страны она так или иначе идентифицировалась с этим поражением и тем самым с нею связывались все негативные последствия войны. Потому республиканско-демократическое устройство, которое закрепляла Конституция Германии 1919 г., очень многие считали вынужденной, навязанной крайне неблагоприятными обстоятельствами формой политического устройства, со временем подлежащей демонтажу.

Особое раздражение и протесты вызывал тот факт, проистекавший из итогов Первой мировой войны, что оказались оскорбленными и униженными величие и честь Германии. Веймарский режим клеймился как «преступно бездеятельный», ничего существенного не предпринимающий для национального самоутверждения немцев, для возрождения «великой Германии».

Заметное место в тогдашнем массовом мировосприятии занимали надежды на установление «справедливости», упования на «справедливую социальную политику». Понималось, правда, «справедливое» весьма различно. Разорившиеся рантье, например, желали возвращения былого богатства, поглощенного пучиной инфляции. Ремесленники и мелкие торговцы со «справедливостью» связывали защиту от банков, трестов, универмагов. Разорившиеся крестьяне— дешевые кредиты, протекционис-

тские пошлины и высокие цены на сельскохозяйственные продукты. Для бывших буржуа, ставших рабочими, «справедливым» являлось бы возвращение к их прежнему социальному статусу. Для бывших военнослужащих — повышение пенсий и проч. Ущемленные жизнью люди жаждали благодетеля, который бы принес им «справедливость», т. е. заботливо опекал их, оберегал от ударов судьбы, не давал в обиду. Спекулируя на жажде такой «справедливости», обещая ее, национал-социалистические, фашистские демагоги заработали изрядный политический капитал — доверие миллионов и миллионов немцев.

Его они сумели обрести, в частности, путем настойчивого внедрения в общественное сознание духовных ценностей, которые страшно понижали политико-правовую культуру, нравственный и интеллектуальный уровень немецкого народа. У этих ценностей были свои соответствующие истоки. Остановимся на трех из них. Первый — немецкий национализм. Он включал в себя как признание этнического (охотнее и чаще даже расового, т. е. прежде всего биологического) начала решающим фактором общественно-исторического процесса, так и идею (а равно чувство) превосходства немецкой нации над остальными нациями, народами. Этот национализм был насквозь пропитан антисемитизмом. Концепцию исконного неравенства рас, их деления на «полноценные» и «неполноценные», идею борьбы «благородных» рас против «неполноценных» как содержания всемирной истории первым соединил с «германством» Хьюстон С. Чемберлеа (1855—1927).

Второй идеологический источник немецкого национал-социализма — вся доморощенная доктрина национального социализма. В 1919 г. вышла в свет книга Освальда Шпенглера (1880—1936) «Пруссачество и социализм». Шпенглер утверждал: «Старопрусский дух и социалистический образ мыслей, ненавидящие сегодня друг друга братской ненавистью, есть фактически одно и то же».

Отличительная черта немецкого, «прусского социализма» — торжество принципа чиновничества, согласно которому буквально каждый член немецкой народной общности независимо от рода его занятий обретает и реализует статус чиновника, находящегося на службе у государства; частнособственнический уклад жизни остается неколебимым, но производство и обращение организуются посредством государства. В нем царит

порядок, базирующийся на казарменной дисциплине и строгой иерархической субординации.

Непосредственно сами идеологи германского фашизма менее всего рисуют немецкий социализм как антикапиталистический строй, как антипод мира частнособственнических отношений. Для них приемлемы предпринимательство и конкуренция, всякий капитал, любая (хоть трижды частная) собственность, если они производительны, «работают» на нацию. Обличаются (да и то скорее всего лицемерно, напоказ) спекуляция к т. п., жертвами которых могут быть—де в равной мере и люди наемного труда, и работодатели. Цель немецкого социализма— ликвидация классовой борьбы, воцарение согласия между Капиталом и Трудом. Чтобы его достичь, надо всего лишь устранить отдельные дефекты в наличной экономической системе и искоренить в умах рабочих классовое мировоззрение, марксизм.

Третий идеологический источник национал-социалистических воззрений— традиция антилиберализма, издавна бытовавшая в Германии. Либеральное направление в политике и идейной жизни подвергалось там непрерывным нападкам на протяжении всего XIX в. Сначала они шли со стороны феодальных критиков капитализма, затем их продолжили представители правоконсервативных кругов германской буржуазии. Им было неужодно превращение верноподданного обывателя в самостоятельную личность, которая обладает всеми необходимыми правами и свободами и потому уже более не является послушной марионеткой в руках всевластного государства. Для них свободная личность, к тому же имеющая надежные законные гарантии своей свободы, являлась подлинным бедствием Германии.

Сильной была и традиция осуждения марксизма, возникшая в Германии во второй половине XIX в. Ярость его противников, в особенности националистически ориентированных, провоцировалась, с одной стороны, интернационалистской окраской марксизма, а с другой— еврейским происхождением его творца.

«Мыслительный материал», пошедший на постройку национал-социалистической (немецко-фашистской) идеологии, во-брал в себя самые худшие (с точки зрения общечеловеческих ценностей) продукты в истории немецкой (впрочем, не одной только немецкой) духовной культуры. Никакие средства не были низкими, никакие приемы не были предосудительными для тех, кто добывал и компоновал такой материал. Опираясь на

него, национал-социалисты развивали свои представления о политике, господстве, государстве и т. д.

Идейное ядро этих национал-социалистических представлений — проект тоталитарной политической власти. Основное его содержание составляют следующие утверждения. Тоталитарная политическая власть есть то единственное организационное устройство, которое одно интегрирует всю нацию в сплоченную целостность, наводит в ней порядок и полно представляет все ее интересы. Данная власть есть институциональная система, которая берет под свой абсолютной и непререкаемый идеологический, политический (а по возможности и экономический) контроль как все общество в целом, так и важнейшие сферы его жизнедеятельности.

В системе тоталитарной политической власти государству отводилось отнюдь не центральное, а куда более скромное место. По убеждению национал-социалистов государство должно быть лишь одним из элементов (но вовсе не главным) германской политической общности. Она имеет тройственное членение. Ее образуют: 1) «движение» (т. е. национал-социалистическая немецкая рабочая партия); 2) «государство» (собственно государственный аппарат); 3) «народ» (т. е. немцы, сорганизованные в различные непартийные и негосударственные объединения).

В структуре германской политической общности безоговорочно приоритетной ее частью идеологами фашизма признавалась их партия — Национал-социалистическая немецкая рабочая партия (немецкая аббревиатура — НСДАП). Они считали ее объединением, собравшим под свои знамена элиту, лучших людей нации, которые в силу свойственных им качеств одни имеют исключительное право руководить страной. Подобными качествами не обязательно являются родовитость или знатность, богатство или образованность. К избранным принадлежат те, кто обладает энергией, способностью лучше других понять и воплотить требования «национального духа», кто готов идти на все ради достижения такой цели.

Какие политико-идеологические установки определяли конкретные особенности положения национал-социалистической немецкой партии внутри германской политической общности? Во-первых, ориентация на устранение с социальной арены всех политических партий и общественных группировок, кроме самой фашистской партии и подчиненных ей организаций, т. е. установка на утверждение в Германии фашистской однопартийной политической системы. Во-вторых, курс на превращение

фашистской партии в монопольного обладателя публично-властных прерогатив и в институт, осуществляющий монопольное идеологическое господство. В-третьих, линия на установление безраздельного контроля фашистской партии над государством и лишение последнего роли самостоятельного политического фактора.

Диктат нацистской партии над государством предлагалось обеспечить с помощью ряда средств. В особенности упор делался на «унификацию» партии и государства. Точнее говоря, на срастание нацистской партии с государством и на осуществление этой партией полномочного руководства им. Конкретно под «унификацией» понималось проведение комплекса определенных практических мер. Укажем некоторые из них. Назначение на все мало-мальски заметные государственные посты исключительно членов нацистской партии. Принадлежность к ней — первая и важнейшая привилегия при занятии государственной должности. Сосредоточение на самом верху политической пирамиды государственной и центральной партийной власти в одних и тех же руках. Узаконение самим государством повсеместного партийного контроля над всеми государственными органами, их кадрами и деятельностью. Передача государственных функций органам нацистской партии. Слияние родственных, «однопрофильных» государственных и партийных формирований. Установление государственной платы (подобно жалованью чиновникам) партийным функционерам, которые занимаются собственно партийно-организованной и агитационно-разъяснительной работой.

Одновременно подчеркивалась также потребность и в сохранении немалого числа внешних, сугубо институциональных различий между партией и государством. Мнение об удержании названных различий базировалось на той посылке, что организационное, формальное несовпадение партии и государства соответствует глубокой исторической традиции (отход от которой принесет больше издержек, чем дивидендов) и является по прагматически-политическим мотивам целесообразным.

Фашистско-партийному государству, по мысли его конструкторов, подлежало стать (и оно стало!) полной противоположностью демократически-правового государства, которое они отвергали как противное природе германской нации установление. Что не устраивало их в этом типе государства? Отсутствие в нем режима личного господства и носителя принципов подлинной государственности. Вызывали неприязнь нормальное состо-

яние общества в качестве предпосылки правового государства и легальность, якобы заменившая собой справедливость. Оттачивали парламентаризм и многопартийная система, плюрализм политических сил и их влияние на государство, равенство всех перед законом и судом.

Идеалом же рисовалось государство, в котором покончено с демократией, преодолены индивидуализм и раздробленность буржуазного общества. Такое государство должно было сложиться на расовой основе и структурироваться по сословиям, сотрудничающим во имя высших интересов нации. В нем нет места гражданам, там все — подданные, которые обязаны служить государству и исполнять его приказы. В этом государстве торжествует постулат: решения (веления) сверху вниз, ответственность снизу вверх.

Шельмование концепции демократического правового государства, в котором приоритетными ценностями признаются личные свободы индивида, гарантии их осуществления, не помешало нацистским идеологам на свой лад воспользоваться категорией «правовое государство». Если Веймарская республика была, с их точки зрения, «формальным» правовым государством, то повергший эту республику национал-социалистический «третий рейх» возник как «материальное правовое государство». «Материальное», ибо опиралось не на право, толкуемое в легалистском смысле, а на право силы, вернее просто на физическую силу.

Руководство таким государством должно было осуществляться (либо уже осуществлялось) исключительно вождем (фюрером) — Гитлером. Постулат о необходимости именно такого политического руководства государством, движением, народом, или «фюрер-принцип», также входит в ядро фашистской идеологии.

Ее приверженцы видят в вождизме (Гитлер — олицетворение верховного вождя) естественное следствие и завершение иерархического построения всякой расовой социально-политической общности. Для них вождизм — наилучшая форма организации власти, упорядочения властных отношений. Вождистская система предполагает на каждой ступени партийной и государственной иерархии соответствующего назначенного чиновника — начальника, который самолично и правильно решает все, отнесенное к его компетенции. Свою власть он получает от вышестоящего начальствующего лица, от него полностью

зависит и непосредственно перед ним отвечает. Никакие представительные учреждения, тем более «низы», не могут вмешиваться в прерогативы и деятельность начальствующих лиц (т. е. «фюреров» разных рангов).

На вершине всей иерархической пирамиды стоит одна фигура — фюрер, вождь. По фашистским понятиям, фюрер уникален, он лучший из лучших: он самый одаренный и доблестный из всех своих современников. В нем воплощаются судьбы народа. В его руках сходятся нити организации иерархического государства и единства жизни нации. Фюрер неприкасаем, стоит выше всякой критики. То, что он говорит, — всегда истинно, ему неведомы ошибки, заблуждения, и он всегда неизменно прав. Вождь фактически обожествлен. «Фюрер-принцип» выступает синонимом безудержного культа вождя.

Фюрер персонифицирует волю народа, точно выражает его расовый дух. Поэтому авторитет его непререкаем, власть безгранична. Она носит по преимуществу (в плане обоснования) мистический и личностный характер. Вождь — харизматический лидер. Беспрекословное выполнение приказов фюрера или приказов подчиненной ему касты фюреров меньшего калибра и есть осуществление чаяний народа. Между фюрером и народом нет (и быть не может) каких-либо посредников. Вождь и народ едины. Никакие представительные учреждения не в состоянии выражать общенародные интересы. На это способен только фюрер. Посему никто не должен хоть в малейшей степени ограничивать его власть, его служение идее народа.

Субстратом государственности выступает «народ», «народная общность». Нацисты уверяли, будто «народ» для них — основополагающая ценность. В государстве он, будучи первичным, изначальным образованием, обретает официальную организационную форму своего бытия. Категория «народ» (и различными производными от этой категории словосочетаниями) перенасыщены тексты нацистских идеологов. Б повышенном внимании к такому феномену, как народ, нет ничего предосудительного, порочного. Но сугубо ущербна, демагогически лжива его национал-социалистическая трактовка.

Жидется она на нескольких посылах. Во-первых, на махрово расистском убеждении, что немецкий народ есть общность людей, объединенных главным образом одной кровью. Постоянство, неизменность этой крови обеспечивает континуитет и вечность немецкого народа. Сохранение биологической чистоты крови («арийской», «нордической» и т. п.) составляет едва ли не

наивысшую национальную цель. Во-вторых, на признании «закона целого», согласно которому «народная общность» как органическое целое не просто большая по своим внешним размерам величина, но и величина бесконечно более важная, чем сами по себе составляющие ее члены; они значимы лишь как неотъемлемые частички этого громадного целого. В-третьих, на представлении о монолитности немецкого народа, притом не только расово-биологической, но также политической, правовой, мировоззренческой-

Наряду с «фюрер-принципом» категория «народ», подвергнутая нацистской обработке, предназначалась для искоренения теории и практики демократического правового государства. С ее помощью старались, в частности, опрокинуть один из устоев либерализма: взгляд на свободного независимого индивида как на ценность приоритетную в нормальном государственно-организованном обществе. Нацистское кредо было радикально иным, прямо противоположным: «Ты — ничто, твой народ — все!»

Народ становился неким боготворимым сверх-Я, инстанцией, которая определяет человеческое существование вообще, детерминирует все деяния людей. Дабы покончить со свободной автономной личностью, растворить гражданина в безликой унифицированной массе «народной общности», пропагандировалось то мнение, что отдельно взятый человек принадлежит в первую очередь не самому себе, а своему народу, ибо от него он получает жизнь и место в социальной жизни. Распространяя столь превратное мнение, нацистская пропаганда создавала миф об устранении в «третьем рейхе» дифференциации «народной общности» на гражданское общество и государство, об отсутствии при нацистском строе противостояния личности государству.

Индивид, заключенный в железные тиски «народной общности», лишен пространства своей автономной жизнедеятельности, гарантированного от произвольного вторжения партии и государства. Такое пространство исчезло, как исчез и свободный гражданин. Его заменил преданный член «народной общности», совершенно всем ей обязанный и полностью ей подчиненный. Он существует ради нее. Его ничуть не заботит защита и реализация собственных прав и свобод. Он озадачен лишь тем, чтобы содействовать сохранению и преуспеваю народ как целостности.

Согласно нацистскому канону истинный немец, «народный товарищ», повязан непреходящей ответственностью перед гер-

манской нацией. Ответственность эта выражается в самых разных формах, и от нее он никак не может уклониться, ибо по природе своей— вечный должник «народной общности», государства. Зато государство ничего не должно ему; перед ним и ему подобными оно никакой ответственности не несет.

С проникновением нацистских идей в германскую юриспруденцию она стала радикально меняться и быстро утрачивать черты профессионального научно-правового знания, приходив в упадок. Национал-социалистски ориентированные авторы яростно атаковали мировоззренческие устои традиционной европейской теории права: рациональное мышление, искусство аргументации, открытость критике, толерантность, отсутствие национальных барьеров и т. п. В борьбе с этими устоями на первый план выдвигались такие вещи, как вера в фюрера, здоровая народная сентиментальность, дух «крови и почвы», предубеждения разного рода, иррационализм, мистика и проч.

Своей собственной логически цельной теоретико-правовой системы германский фашизм не создал. Термин «право», конечно употреблялся. Но в качественно ином, нежели ранее, смысле. Антиюридизм нацистских правоведов выражал себя по-всякому. В частности, через отрицание ими «нормативной юриспруденции», правового позитивизма как учения сугубо формалистического, наднационального, игнорирующего «материальные» слагаемые права: «справедливость», «народность» и др. Под сурдинку неприятия правового позитивизма вообще отвергались понятия «личность», «субъект права», «правовое достоинство», «интерес», «правомерность», «правоспособность». Субъективное право в новую эпоху (т. е. при нацистском режиме) объявляется вообще несуществующим. Его нет, поскольку немцы, «народные товарищи», имеют лишь обязанности, которые во сто крат важнее каких-либо правомочий.

На базе такого нигилизма ничего сколько-нибудь стоящего, конструктивного в области науки права сделать нельзя. Оттого и набор высказываний нацистских деятелей о праве почти целиком состоит из пустых формул и банальностей, чей юридико-содержательный смысл почти невозможно уловить. Немного можно узнать о своеобразии правопонимания тех, например, кто усматривает сущность и задачи права в согласии чувств и воли всех «товарищей по праву», кто квалифицирует право в качестве внешней оболочки, способной иметь какое угодно

внутреннее наполнение, кто оценивает римское право как холодное и индивидуалистическое и кто фактически не идет дальше приведенных и аналогичных им нелепостей.

В чем же все-таки заключается специфика национал-социалистического правопонимания? Признание правообразующим фактором, почвой права расы, национального духа. Заявление, что нет никакого индивидуального, принадлежащего личности «прирожденного права», а существует лишь народно-расовое, детерминируемое расой право. «Право есть то, что арийцы определяют как "право"». Измышление зависимости природы права от биологической материи особого рода (расы), от воли людей («арийцев»), скроенных из подобной материи, понадобилось «для научного» обоснования концепции «особого права», расхожей среди нацистских правоведов. Их рассуждения на эту тему, быть может, как никакие другие обнаруживают катастрофический (и страшный по своим практическим последствиям) разрыв нацистской юриспруденции с основополагающими началами права, в частности с таким исходным, как правовое равенство, равенство всех перед законом.

Провозглашенная нацистами максима: право есть продукт расы, и потому им могут обладать, быть его носителями только субъекты, по крови принадлежащие к этой расе, нации, «народной общности» — логически обосновывала тезис, весьма близкий ей по сути. Этот тезис гласил: полноценными субъектами расово-на родного права (а иного «третий рейх» не признавал) выступают лишь члены «народной общности», «народные товарищи». Отбрасывалось и предавалось забвению универсальное, всеобщее правовое равенство. Взамен него насаждалось особенное, «расовое» («народное») равенство, из-за которого за пределами правового общения оказывались значительные группы граждан государства.

Нацистские правоведы, взявшие на вооружение «фюрер-принцип», видели в вожде единоличного творца права. Потому они держались такой позиции: вопрос о том, что является правом либо неправом, зависит исключительно от ответа (решения) фюрера, ибо он — единственный источник права германской нации. По их мнению, фюрер, вынося соответствующие решения относительно права, формулирует «народные законы жизни», которые не подчиняются каким-либо абстрактным правовым постулатам. «Все, что полезно народу, есть право; все, что ему вредит, — не право». Здесь отчетливо выражена еще

одна характерная черта нацистской трактовки права— прямая постановка его на службу политической конъюнктуре, политической целесообразности.

Втеснив в общественное сознание (в том числе— в юридическую теорию) свое антинаучное, иррационалистическое правовопонимание, национал-социалисты одновременно поставили крест и на правосудии как таковом. Прежде всего они лишили судебную власть подобающей ей самостоятельности, независимости. Имперское министерство юстиции установило полный контроль за деятельностью судов, связанной с вынесением решений и приговоров. Фюрер присвоил себе prerogatives не только верховного судьи. Принцип «нет наказания без закона» был заменен постулатом «нет преступления без наказания». И это при том, что многие составы преступлений нарочито формулировались крайне расплывчато; таким образом открывался простор для произвола судей, в подавляющем своем большинстве раболепно служивших гитлеровскому режиму.

Фашистские идеологи выдвигали тезис, согласно которому преступное поведение, даже не подпадающее под признаки указанных в законе преступлений, должно наказываться, коль скоро будет сочтено оно «наказуемым в соответствии со здравым смыслом народа». Судьям предписывалось при принятии решений «в меньшей степени исходить из закона и в большей из принципиальной идеи, что правонарушитель должен быть удален из общества». Сокрушение нацистами правосудия явилось закономерным итогом порочности их идеологии и политики.

Национал-социализм в Германии (немецкий фашизм) был и, пожалуй, остается наиболее агрессивной формой национал-социалистической идеологии. Но она, как показывает исторический опыт, может существовать и утверждаться также в других ипостасях, может мимикрировать, завлекать людей иными лозунгами и обещаниями. Однако во всех случаях ее распространение и упрочение смертельно опасно для цивилизации. Необходимо ясно представлять себе бесчеловечную суть и проявления фашизма самых различных окрасок, чтобы противостоять ему и одерживать над ним верх.

§ 8. Возрожденное естественное право

Различение права естественного и права искусственного, проведенное древнегреческой мыслью, было затем поддержано многими авторами последующих эпох.

В XX в. новый подход к этой теме был развит неокантианцами (Р. Штаммлер и др.), которые абсолютным естественным правом объявили начало справедливости. Это начало стало восприниматься источником и масштабом в оценке исторического движения права к недостижимому идеалу. Толкование права, таким образом, стало включать в свой предмет внутренне присущее (имплицитное) норме требование справедливости и соответствующего приспособления права к ценностям существующего общества. Так возникла концепция естественного права с исторически меняющимся содержанием.

Современный английский правовед Лон Фуллер считает, что правовая норма должна содержать в себе умопостигаемую цель и указывать на средства ее достижения. В этом смысле каждая норма права субстанциональна (имеет сущностное содержание, несет значение должного, и таким образом, является ценностью). Одновременно с этим каждая норма инструментарна; в этом своем измерении она определяет средства для достижения цели. Ценностно нагруженной, с учетом сказанного, является и вся правовая система. Проясняя свою позицию, Фуллер вводит различие права имплицитного (подразумеваемого) и эксплицитного (внешнего, оформленного, сделанного).

Имплицитное право— это обычаи и сходные типы нормативного упорядочивания человеческого общения, которые часто лишены словесного и символического обозначения и фиксации. Сделанное право— это внешне выраженные точные правила, заключенные в нормах и требованиях договора, статута и др. И эксплицитное, и имплицитное право суть целеположенное право, поскольку совмещают и сущее и должное. В отличие от позитивизма, объявляющего правом практически любой приказ суверенной власти, и в отличие от нормативизма с его иерархией норм и вершинной нормой, и от социологии с ее восприятием нормы права как предсказания возможного поведения суда Фуллер делает акцент на целеполагании в праве, на средствах его реализации, которые также заложены в праве, что придает праву и всей правовой системе свойство ценностной системы. Наиболее общая цель в праве как системе— направлять и контролировать человеческую деятельность. Но есть также и более конкретные цели, которые Фуллер именует процессуальными (процедурными) целями: в договорном праве они одни, в судеговорении несколько другие. Все разновидности «сделанного» права должны отвечать следующим требованиям:

быть оправданными, иметь общий характер своих требований, не иметь обратной силы, быть ясными и свободными от противоречий, а также достаточно устойчивыми, не требовать невозможного. Их применение должно находиться в соответствии с целями и средствами, заложенными в данной норме.

Правовая норма как некое сочетание должной цели и должных средств представляет собой моральную ценность. Так, мораль приобретает в естественно-правовой концепции Фуллера конкретный характер, в то время как для теории «чистого» права и «чисто юридической» трактовки событий и конфликтов является характеристикой безразличной, несущественной.

Свою преемственную связь с естественно-правовой традицией древних авторов Фуллер фиксирует в тезисе о том, что право есть разумность, проявляющая себя в человеческих отношениях. Фуллер не противопоставляет позитивное право и естественное право, а только право и неправое.

Несколько иную характеристику моральности в праве дает Рональд Дворкин, автор «Если о правах говорить серьезно» (1972). Позитивное право должно подвергаться оценке не только с инструментальной, но также и с моральной точки зрения. Фундаментальные субъективные права и образуют, по его мнению, те принципы и критерии, которые должны браться в основу морального измерения права с точки зрения справедливости. Ведущим, главным и определяющим принципом является право на равенство, по-другому «право на равное уважение и обращение».

В 50-х гг. Артур Кауфман (Естественное право и историчность. 1957) выступил против возведения в абсолют элемента исторической изменчивости в содержании права и подчеркнул в этой связи, что естественно-правовое восприятие права основано на признании и допущении постоянного наличия и действия внепозитивных правовых принципов. Вместе с тем он соглашался с восприятием права как исторически меняющегося феномена, в содержание которого включаются некоторые вне-юридические факторы, действующие «здесь и теперь».

В 70-х гг. Кауфман откажется от этих позиций и объявит о «бесплодности естественно-правовых учений». В этот период он высоко ценит критико-аналитические возможности в осмыслении действующего права, которые демонстрирует, по его мнению, юридическая герменевтика— своеобразная философия юридического языка в его практическом применении. Полем действия герменевтики он считает в первую очередь деятель-

ность судьи как рупора действительного, а не книжного только права. Судья так или иначе обязан проводить сопоставление языковых выражений правовой нормы и юридического содержания конфликта, который норма призвана регулировать. Таким образом, онтологическая основа естественного права перенесена Кауфманом из области «закономерностей бытия» в область «языкового выражения бытия» и речь ведется о видоизмененном естественном праве — герменевтическом (по происхождению и толкованию) естественном праве. Другими словами, закон и здесь не считается вполне достаточным для извлечения правила в процессе выработки судебного решения, и только судья в состоянии должным образом учесть содержание и смысл конкретной конфликтной ситуации и принять во внимание, насколько закон соответствует положению вещей в данное время и в данном месте.

В последней трети XX в. с новыми перетолкованиями естественно-правовой традиции выступили Дж. Роулс (Теория справедливости. 1972) и Дж. Финнис (Естественный закон и естественное право. 1980).

Дж. Роулс основывает теорию справедливости на аристотелевской концепции распределяющей справедливости, взятой в несколько упрощенном виде (блага, существующие в обществе, должны распределяться на основании взаимных требований людей и на основании максимально возможного равенства). Роулс использует конструкцию-понятие «первичные блага», которые подлежат распределению. В их число он включает свободу, равные возможности, определенный уровень материального достатка. Все эти «первичные блага» обеспечивают человеку «самоуважение»; они в то же самое время суть условия, которые обеспечивают человеку его автономию, его самостоятельность, в том числе и самостоятельное распоряжение такими благами.

Существенное значение он придает установлению принципов справедливого распределения. Первым таким принципом Роулс считает требование, чтобы каждый* человек в равной степени обладал основными правами и свободами. Система индивидуальных прав и свобод должна совпадать *со всеобщей свободой*, причем свобода должна быть максимизирована, ее ограничение может быть оправданно только в целях ее лучшей защиты: «свобода может быть ограничена только ради свободы». Второй принцип — требование равенства как равного обладания сво-

бодой и равного распределения благ (исключения из этого правила допустимы здесь только в целях выравнивания уже сложившегося неравенства). Этот принцип конкретизируется как принцип равных возможностей, нацеленный на максимальное устранение неравенства, возникающего или сложившегося на базе богатства или рождения. Каждый человек должен иметь равные возможности в стремлении получить определенный статус в обществе.

Эгалитаристские идеи Роулса в этой части во многом перекликаются с идеями Руссо и некоторыми положениями правовой философии Канта. Новые моменты привнесены американским теоретиком в истолкование категории справедливости — она характеризуется им как правильность, добросовестность, беспристрастность, как своего рода «процессуальная справедливость», которая обеспечивается при помощи правовых норм, соответствующих принципу правления справедливого закона. При этом очень существенна роль конституции, которая определяет основные распределительные процедуры, с наибольшей вероятностью приводящие к созданию справедливого и устойчивого порядка. Такая функциональная роль конституции поддерживается и усиливается при помощи обычных законов.

Концепция Дж. Финниса построена на перетолковании идей Августина, в частности идеи телеологизма. Смысл человеческого существования Финнис определяет как достижение человеком определенного блага или совокупности благ, которые он постигает, оценивает и обеспечивает с помощью разума. Перечень основных благ, или ценностей человеческой жизни, включает в себя жизнь (стремление к самосохранению), знание (не инструментальное, а прежде всего субстанциональное, мировоззренческое), игру (связана с правильным распределением и использованием социальными ролями человека в обществе), эстетический опыт (способность понимать прекрасное), практическую разумность (стремление сделать свой разум более результативным в практическом плане), социабельность (дружеская общительность), религию (как представление о генезисе и роли космического порядка, человеческой свободы и разума).

Все блага должны распределяться справедливо, на основе уравнивающей либо распределяющей справедливости. Эти блага должны распределяться в обстановке единодушия, координации и в определенных случаях также при содействии власти. Таким властным и результативным инструментом может быть только позитивное право, но право, соответствующее справедли-

ности. Авторитет позитивного права, по одному из основополагающих разъяснений Финниса, зависит от его справедливости или, по крайней мере, от его способности обеспечить справедливость.

Поскольку цель властного упорядочивания общественных отношений заключена в реализации общественного блага, то несправедливое право утрачивает юридическую силу, поскольку оно в этом случае несправедливо по причине своей извращенности либо своего несовершенства

Гарантией против извращенности права является строгое соблюдение определенных формальных требований: закон не должен иметь обратной силы, *он должен быть* официально одобренным, ясным в своих требованиях, исполняемым процедурно и относительно стабильным. Декреты и приказы должны иметь ранг подзаконных актов и соответствовать требованиям закона; применение норм права должно совершаться только при надлежащем соблюдении законных процедур.

§ 9. Интегративная юриспруденция

Рост и дифференциация современного научного знания в его позитивистском варианте, по сути дела, не имеет пределов, и поэтому каждая научная отрасль стремится противопоставить этой тенденции свое устремление к объединению, синтезированию и новому упорядочению разрозненных по тем или иным причинам фрагментов знаний. Каждая крупная отрасль современного права испытывает и дробление и синтезирование предмета регулирования и точно такая же ситуация наблюдается в современных отраслях правопведения общего назначения — юснатурализме, юридическом позитивизме и социологической юриспруденции.

Продолжающаяся идейная конфронтация и новые размежевания между позитивистским юридическим анализом и естественно-правовым анализом сопровождается сегодня, как и в прошлые исторические эпохи, некоторыми взаимными уступками и нередкими попытками в той или иной форме сблизить несходные методологические позиции и установки. Подобные попытки были предприняты и в рамках синтезирующего (интегративного) правопведения (Виноградов, Яценко, Холл).

На рубеже XIX—XX вв. социологическая философско-нравственная критика позитивистского догматического правопведения нашла разрешение на абстрактном, чисто теоретическом уровне в стремлении выработать синтетическую теорию права

(А. С. Ященко, П. Г. Виноградов и др.). Еще в работах Чичерина было показано, что история, догма и политика права суть три одинаково необходимые направления в правоведении и государственоведении. Новое подтверждение этому было сделано в фундаментальном труде А. С. Ященко «Теория федерализма. Опыт синтетической теории государства» (Юрьев, 1912), где наряду с оригинальной трактовкой конфедеративных и федеративных политических союзов с их полиархическим и дуалистическим началами проведена мысль о том, что синтетическая природа юридических (и политических) явлений особенно ярко выступит именно в федеральных политических организациях. Давние споры о том, кого считать суверенной властью в федерации — центральную власть или федерировавшиеся штаты, — выглядят не вполне корректно, поскольку суверенитет следует считать атрибутом совместной властной деятельности федерации и штатов, той деятельности, которая предстает в виде некой «синтетической неразрывности». Существо федерализма Ященко усматривал в некотором «равновесии федеральной и местной властей, при котором федерированные части сохраняют особое, своеобразное самостоятельное участие в правительственной организации общегосударственного суверенитета».

Право как социальное явление и как часть социального опыта представляет столь важный элемент социального бытия, писал П. Г. Виноградов (1854—1925), что в этом своем качестве оно выполняет не менее важные социальные функции, чем, скажем, устройство государства или способ разделения власти в государстве. Свой подход к изучению права он называл синтетическим, противопоставляя его и обособляя от аналитического метода Дж. Остина и его последователей. Опасности аналитического метода связаны с тем, что абстрактные понятия и термины часто воспринимаются юристами-аналитиками таким образом, как будто вопрос об этих терминах и их формальных классификациях составляет существо всей юриспруденции. В конечном итоге создается особый «мир понятий», в котором происходят постоянные обновления, критика, защита и разрушение абстрактных конструкций. В свое время Р. Иеринг высмеял эти «понятийные райские куши». Ранние позитивисты *а* лице Конта и Спенсера прокламировали приход социологической науки, которой предстоит завершить круг естественных наук и увенчать собой усилия человеческого познания. Современные же мыслители, по мнению Виноградова, не столь оптимистичны и выставляют множество оговорок и ограничений.

«Мы хорошо знаем,— писал Виноградов,— в какой степени наше поведение и характер подвержены иррациональным порывам, нашим пристрастиям и предубеждениям, нашим привычкам и институтам, неосознанным и подсознательным элементам нашей природы. В качестве индивидов мы склонны к тому, чтобы обратиться за пояснением к биологам и психологам. Противоположность биологии и психологии в изучении социальной жизни образуют политика и синтетическая юриспруденция* (Обычай и право. Осло, 1925). Правила поведения в обществе являются результатом поведения самого общества, и нет необходимости чрезмерно завышать социальное воздействие понятийных и логических конструкций. «Ни жизнь семьи, ни жизнь профессиональной гильдии, а равным образом— церкви, нации, государства не зависит всецело или главным образом от совершенства их логико-понятийных отображений».

По замыслу американского философа права Джерома Холла, автора термина «интегративная юриспруденция», естественно-правовая традиция может быть обновлена сегодня за счет ее сочетания с аксиологическим (ценностным) подходом в праве. Ценности должны при этом рассматриваться как неперменный атрибут правовой нормы, а нормы должны восприниматься как «защищенные ценностные суждения».

Традиционная естественно-правовая теория мало интересовалась разработкой основных юридических понятий, которые на самом деле должны составлять исходную базу всякой юридической теории. Этот раздел наилучшим образом разработан, по мнению Холла, в кельзеновском нормативизме. С учетом новой роли ценностного начала в правоведении интегративную юриспруденцию можно назвать также правовой аксиологией. Ценности в праве— это то, что в норме права, подобно наставнику, «формирует психические состояния и внешнее поведение». Исключительно плодотворными в этом плане являются, по его оценке, определения права как этической в своем существе категории, данные в свое время Платоном и Аристотелем (Исследования по юриспруденции и криминальной теории. Нью-Йорк, 1958).

В литературе последних лет появились констатации того, что западная традиция «закона и порядка» переживает в настоящее время кризис, вызванный, с одной стороны, тем обстоятельством, что глобальной проблемой становится сегодня не проблема отдельного региона, как это было до самого недавнего времени, а весь мир, и потому Запад становится всего лишь его составной

частью. Другую сторону этой кризисной для Запада ситуации составляет кризис западной традиции правосознания (традиции законности и порядка в западном смысле).

Сегодня сложилась такая ситуация, когда право во все большей степени воспринимается с позиций политического или нравственного прагматизма. В этой обстановке особая роль в деле обновления и интеграции выпадает на долю исторического правоведения.

§ 10. Теории элит, бюрократии и технократии

Во второй половине XIX в. в связи с дальнейшей централизацией и бюрократизацией политической жизни наступил период критической переоценки опыта представительного правления и либерально-демократических ценностей. Это нашло свое отражение в теории элит Вильфредо Парето (1848—1923) и в концепции политического класса Гаэтано Моска (1858—1941). В начале XX в. элитарный подход к изучению политики был дополнен изучением влияния так называемых заинтересованных групп (А. Бентли) и новым взглядом на упорядочивающую роль бюрократии в деле осуществления власти в обществе и государстве (М. Вебер). Особую разновидность социально-группового анализа политики составили концепции технократии и технодемократии (Д. Белл, М. Дюверже и др.)

Первым наброском теории политического класса стала работа 26-летнего итальянского правоведа Г. Моски «Теория правления и парламентское правление*» (1884). Более развернутый вариант обоснования этой концепции был представлен затем в его работе «Основы политической науки» (2 тома, 1886, 1923). Теория элиты была впервые обстоятельно изложена В. Парето в его «Трактате общей социологии» (1916), в котором социологическая тематика сочеталась с исторической, политико-идеологической и социально-философской. Парето был по образованию инженером, но впоследствии глубоко и основательно заинтересовался политэкономией и социологией.

Оба итальянских мыслителя исходили из весьма близкой идеи о наличии в сфере управляющей деятельности каждого общества двух значительно обособленных групп — правящих и управляемых. Самое большое новшество, предложенное ими при обсуждении этого вопроса, состояло в утверждении, что в обществе всегда правит «ничтожное меньшинство» в виде «политического класса» (Г. Моска) или «правлящей элиты» (В. Парето).

Согласно разъяснениям Моски, «во всех человеческих обществах, достигших известного уровня развития и культуры, политическое руководство в самом широком смысле слова, включающее административное, военное, религиозное и моральное руководство, осуществляется постоянно особым, т. е. организованным, меньшинством». Это меньшинство Моска, по-всей видимости не без влияния Маркса, именовал также господствующим классом, руководящим классом, правящим классом.

Парето в своем обосновании концепции правящей элиты исходил из предположения, что каждое общество можно разделить на две страты, или слоя,— высшую страту, в которой обычно находятся правящие, и низшую страту, где находятся управляемые. Он усложняет привычную дихотомию классов (господствующий и подчиненный) и выделяет в высшем слое (элите) две подгруппы— правящую и неправящую элиты, а в низшей страте такое разделение считает неоправданным. Таким образом, фундаментальное различие у Парето выглядит как различие между элитой и массой.

Элита в широком смысле весьма сходна по значению с аристократией (власть лучших) или, в более современной формулировке, с меритократией (власть достойных). Такое понимание исходит из того представления, что узкий слой лучших из лучших всегда обнаруживает себя в каждой обособленной общественной деятельности или в иерархии профессионального престижа. Если мы станем присваивать тому, кто превосходнейшим образом делает свое дело, индекс 10, а самому нерадивому 1 и поставим ноль полному неумельцу, то подобное разделение получит свою логику и оправдание. Область индексируемой деятельности может быть связана не только с политикой или бизнесом, но также с просвещением, поэтическим ремеслом и т. д. Ловкому жулику, который обманул многих и еще не попал под карающий меч правосудия, тоже следует поставить индекс 8, 9 или 10. Легче всего ставить индексы шахматистам, основываясь на количестве побед и поражений. Однако в делах управления к правящей элите должны быть отнесены те, кто прямо или косвенно заметно влияет на правительственную политику. Остальные образуют неправящую элиту. Понятное дело, что известный шахматист или писатель—властитель дум также входят в элиту.

Очень важное место в социолого-политической концепции Парето занимает толкование логического и нелогического поступка (поведения в широком смысле). По мнению Р. Арона, в

уяснении этой проблемы сильно помогут наблюдения за поведением таких распространенных и типичных участников деловой современной жизни, как инженер и спекулянт. Инженер, если он не ошибается, ведет себя логично. Экономист и юрист, если не сильно завывают роль своих познаний, способны понять определенные формы поведения людей. И только социология имеет дело с людьми, которые обычно не ведут себя ни как деловитые инженеры, ни как осторожные спекулянты. Человек по природе своей существо хотя и рассудительное, но в своем практическом поведении нередко безрассудное. Наблюдая за его поведением, социолог должен выявить и учесть особую роль чувств и аффектов (страстей) в этом поведении. Эта роль так велика и так постоянна в своем воздействии на поведение, что умственные построения выглядят удивительно переменчивыми, тогда как чувства относительно постоянными. Вот за эту постоянность все чувства и аффекты Парето отнес к особой категории компонентов в человеческом поведении и назвал их термином «резидуа» (буквально «остатки», т. е. то, что остается, выпадает в осадок). В отличие от чувств и аффектов умственные построения, т. е. аргументы и системы оправдания, а также идеологии, с помощью которых люди обычно маскируют свои страсти и тем самым придают своим поступкам или высказываниям вид обдуманых поступков, Парето именует «дериватами» («производные»).

Все общества отличаются между собою во многом вследствие различий, корнящихся в природе своих элит. Это связано также с тем, что ценности мира сего распределяются неравномерно, а вместе с ними столь же неравномерно распределены престиж, власть или почести, связанные с политическим соперничеством. В результате меньшинство управляет большинством, прибегая к двум разновидностям приемов и средств — силы и хитрости. С учетом такого толкования политические элиты подразделяются на два семейства, названия которых восходят к Макиавелли. Предпочитающие насилие именуются элитой львов, другие, тяготеющие к изворотливости, — элитой лис. Самым важным событием в истории Парето считает жизнь и смерть правящего меньшинства. «История, — согласно его крылатой формуле, — кладбище аристократий» (Трактат общей социологии). Отсюда и другая его формула — «История обществ есть большей частью история преемственности аристократий».

Правление элит из семейства львов— это правление радикальных меньшинств в условиях сильно бюрократизированной деятельности. Западноевропейские общества управляются, согласно Парето, плутократическими элитами («семейство лис»). «Проблема организации общества должна решаться не декларациями вокруг более или менее смутного идеала справедливости, — утверждал Парето, — а только научными исследованиями, задача которых найти способ соотнесения средств с целью, а для каждого человека— соотношения усилий и страданий с наслаждением, так чтобы минимум страданий и усилий обеспечивал как можно большему числу людей максимум благосостояния в.

Вклад Моски и Парето в современную политическую теорию связан главным образом с определением структуры власти и сосредоточением внимания на групповом характере реализации власти в любой ее форме. Следующим этапом разработки подобной методологии стала концепция «железного закона олигархии» Роберта Михельса (1876—1936), возникшая, как и элитарная теория, в полемике с марксизмом. По собственному обобщению Михельса, «формула необходимости смены одного господствующего слоя другим и производный от нее закон олигархии как необходимой формы существования коллективной жизни ни в коем случае не отбрасывает и не заменяет материалистическое понимание истории, но лишь дополняет его. Не существует никакого противоречия между учением, согласно которому история— это процесс непрерывной классовой борьбы, и тем учением, по которому классовая борьба приводит к созданию новой олигархии».

Сама олигархия объяснялась Михельсом порождением потребностей психологии масс и психологии организации, а также отчасти особенностями самих организаций, которые подвержены особым «законам структур организаций*». Эта концепция, воспроизводившая на материале организаций политических партий паретовский принцип правления меньшинства, была изложена в работе «Социология партийных организаций в современной демократии» (Вена, 1911). Одной из самых шокирующих констатации автора стало наблюдение о несовместимости начал современных бюрократических организаций и демократии: «Кто говорит об организации, говорит о тенденции к олигархии.. По мере развития организации демократия приходит в упадок». В условиях сложного взаимодействия технических свойств политической организации с психическими свой-

ствами организованных масс и их политических лидеров происходит постепенный переход от «спонтанного лидерства» к «олигархическому руководству» через стадии «профессионализованного» и «стабилизированного» лидерства. Основное применение эта концепция нашла при объяснении причин упадка демократии и «создания нового политического мышления» в духе теории фашизма, а также в современной социологии лидерства, партийных организаций и бюрократии.

К элитаристскому и олигархическому истолкованию современных политических институтов и процессов примыкает еще одна концепция природы политики и политической власти, которая чаще всего именуется групповым подходом к изучению политики, а также теорией «групп давления», «заинтересованных групп» и т. д., которые в известной мере расширяют и дополняют институциональные рамки «классового подхода» и «элитарного подхода».

Родоначальником теории «заинтересованных групп» стал Артур Бентли (1870—1957), автор работы «Процесс осуществления правительственной власти: изучение общественных давлений» (1908). Главным тезисом здесь стало утверждение о том, что деятельность людей всегда предопределена их интересами и направлена, по сути дела, на обеспечение этих интересов.

Эта деятельность осуществляется обычно посредством групп, в которые люди объединены на основе общности интересов. Индивидуальные убеждения, отдельные идеи и идеология в целом, личностные характеристики индивидуального поведения имеют определяющее значение лишь в контексте деятельности группы и учитываются в той мере, в какой они помогают определению «образцов» (моделей) группового поведения. Поскольку *группы* не существуют без объединяющих их интересов, то интерес (деятельность) и группа являются для Бентли весьма близкими понятиями. Характерно, что интерес группы, который необходим в деле ее фиксации и идентификации, выявляется наблюдателем и исследователем не столько на основе ее устной риторики, программных и иных заявлений о своих целях, сколько по итогам фактически наблюдаемой деятельности и поведения членов данной группы.

Деятельность заинтересованных групп в их отношениях друг с другом и в их воздействии на государственное управление Бентли воспринимает и изображает как динамический процесс, в ходе которого и осуществляется так называемое давление олицетворяемых данными группами интересов и сил на прави-

тельственную власть с целью заставить ее подчиниться ее воле и влиянию. В этом воздействии доминирует обычно сильная группа или совокупность групп. Они же подчиняют своему влиянию и заставляют повиноваться более слабые группы, а сама государственная власть и управление включают в себя адаптацию и урегулирование конфликтов групп и групповых интересов и достижение известного равновесия между соперничающими группами.

Таким образом, все феномены государственного управления можно представить как феномены (и результаты) воздействия «групп, давящих друг на друга, формирующих друг друга и выделяющих новые группы и групповые представления (органы или агентства правительственной власти) для посредничества в обеспечении общественного согласия». Различия в политических режимах отныне можно стало представить и как различия в типах групповой деятельности или в технике группового давления. Деспотизм и демократия— всего лишь различные способы представительства интересов. Новую конфигурацию получила характеристика реального функционирования системы «разделенных властей».

Бентли не отрицал достоинств Марксова анализа роли классов в политике, но относил классы к группам со «множественными интересами», склонным к стабильному существованию и не имеющим в силу этого большого значения при динамическом восприятии и анализе политической властной деятельности, восприятию политики в динамике. Концепция «группового подхода» к политике стала важной методологической ориентацией в политической социологии и политической науке всего XX в., особенно в ее бихевиористской (поведенческой) школе политики (Г. Лассвел, Д. Трумэн, Г. Алмонд и др.).

В ряду новейших модификаций классических моделей и теоретических конструкций политической власти особое место занимает типология власти Макса Вебера (1864—1920). Вслед за Моской и Парето он усматривал главную особенность функционирования парламентской демократии в способах отбора политических лидеров и контроля над технически ориентированной административной бюрократией. Опираясь на опыт изучения всеобщей истории права, государства и власти, Вебер выдвинул концепцию идеальных типов власти, которые можно обнаружить у разных народов в ходе истории.

Исторически первой является власть патриархальная (власть главы рода, племени, ранних государственных образований).

Следующую разновидность образует власть харизматическая— она связана с наделением правителя сверхъестественными качествами и властными возможностями, что особенно типично для случаев обожествления правителя, создания его «культы личности». Самой современной и самой перспективной является рационально-легитимная власть. Основным и главным элементом этой власти, ее несущей конструкцией является профессиональная бюрократия.

Бюрократия (буквально «власть конторских служащих*) ассоциировалась у Вебера с типом господства, основанного не на традиционном почитании, а на строгих и рациональных правилах легалистского (законом регулируемого и контролируемого) характера и назначения. Это господство включает следующие моменты и характеристики: 1. Существование обособленных служб и компетенции, строго определенных в законах и правилах в целях удобства для принятия решений и контроля; 2. Защита статуса и компетенции служащих (несменяемость судей, гарантированное продвижение по службе и пенсия за выслугу лет у чиновников и т. д.); 3. Четкая иерархизация в выполнении распорядительных управленческих функций и функций исполнительских; 4. Подбор кадров на конкурсной основе; 5. Полное обособление выполняемой служебной функции от личностных свойств и характеристик, поскольку служащий не может быть собственником своей должности или средств управления. И хотя перечисленные черты более всего характеризуют современный этап бюрократизации управления, сам феномен бюрократии имеет корни в далекой древности (достаточно вспомнить китайский опыт конкурсно-экзаменационного отбора чиновников на должности в государстве). Говоря о роли бюрократии в будущем, Вебер, в частности, прогнозировал, что неотвратимой перспективой всех современных демократий является тотальная бюрократизация общественной и государственной жизнедеятельности. Именно в силу такой перспективы на смену капитализму, согласно Веберу, придет не социализм, а бюрократизированное в целях рационального управления общество. Эта мысль была подхвачена и развита современными теоретиками менеджериальной революции и постиндустриального общества.

В основе технократических концепций властвования (от греч. «техне» и «кратос»— власть ремесла, умения, мастерства) лежит очень давняя идея особой роли людей знания в делах властвования и управления.

Формирование современных концепций технократического руководства восходит к Ф. Бэкону, Кондорсе и Сен-Симону, которых вместе с некоторыми просветителями Века разума можно отнести к раннетехнократическим утопическим мыслителям, пропагандистам особой роли научного знания. Приемы технократического руководства обществом весьма выразительно запечатлены в «Новой Атлантиде» Ф. Бэкона, где с большой симпатией повествуется о высокоавторитетном сословии ученых, которые совмещают свои научные занятия с участием в управлении островным государством.

Следующий подъем технократических умонастроений и ожиданий был связан с творчеством А. Сен-Симона. В «Письмах женевого обитателя к современникам» Сен-Симон заявил, что современная наука полезна именно тем, что она дает возможность предсказывать, и потому ученые стоят выше всех других людей и профессий. Вместе с промышленниками они составляют настоящий цвет общества, и если их лишиться, то нация в одно мгновение превратится в тело без души. Более всего полезны представители технических знаний — химики, физики, математики. Полезны и юристы, но их влияние составляет, по его оценке, всего 1/8 политического влияния в обществе.

Особые ожидания Сен-Симона были связаны с социальной функцией позитивных знаний и позитивных наук в отличие от метафизических, «гадательных» наук. «Когда политика возвысится до ранга опытных наук, что сейчас уже не может быть очень замедлено, тогда станет точным и определенным характер способностей, требующихся для занятий ею; занятие политикой тогда будет исключительно поручено специальному классу ученых, который заставит умолкнуть болтунов».

В 20—30-х гг. текущего столетия в США в обстановке глубокой экономической депрессии приобрело известность движение технической интеллигенции, впервые назвавшее себя технократами. Наука, инженерное мышление и наличная технология, говорили технократы, располагают всем необходимым для осуществления вековой «американской мечты» об изобилии и процветании. Однако человеческий труд и машинная техника используются в рамках устарелого экономического устройства, что, собственно, и привело к депрессии. Лидер движения Г. Скотт, незадолго до этого малоизвестный инженер-энергетик, выступил с предложением создать крупную профессиональную организацию, которая объединила бы усилия уч-

ных, педагогов, архитекторов, экспертов по санитарии, лесоводов, бухгалтеров и, наконец, инженеров с задачей рационализировать существующее промышленное производство.

Движение технократов просуществовало недолго. «Новый курс» Рузвельта с его программой централизованного дирижирования экономикой и внушительным набором антикризисных мероприятий быстро выдул ветер из парусов технократии.

Новый вариант технократических идей был выдвинут американским социологом Дж. Бернхемом в 1941 г. в книге «Революция менеджеров». Он заявил в ней, что технократия в лице управляющих (менеджеров, организаторов) стала социальной и политической реальностью в ряде крупнейших современных государств, таких как США, Германия и СССР. Таким образом, считал он, намечена тенденция к замене капитализма и социализма «обществом управляющих», в котором государственные функции станут функциями специально изобретенного менеджерами политического механизма.

Менеджеры (управляющие)— это главные контролеры средств производства, и в этой своей роли они одновременно выступают и как новые собственники этих средств производства. Критики восприняли слабо аргументированное возвеличение роли менеджеров в обществе как подстановку желаемого вместо существующего (П. Друкер), а радикалы в лице Р. Миллса увидели в концепции Бернхэма оживление платоновской утопии правления меньшинства, распространенной на все человечество. Однако эта концепция обрела второе дыхание в 50—60-х гг. в некоторых вариантах теории наступления постиндустриального общества», а также в элитарных истолкованиях природы политики, современной демократии и государственного управления. В этой обстановке широкое хождение получила метафора Р. Паунда «социальная инженерия».

Вместительной областью для всевозможных технократических проектов стала современная политическая и социальная прогностика. Так, американский социолог Б. Беквит предсказывает, что на последних стадиях политической эволюции (включая постсоциализм) демократия будет заменена правлением экспертов, точнее организациями экспертов. И это будет более эффективное правление, нежели правление при помощи избирателей и избранников народа, поскольку эксперты более талантливы, лучше образованы и более опытны в специальных вопросах (Правление экспертов. 1972). Д. Белл, автор книги «Наступление постиндустриального общества» (1973), считает,

что это становящееся общество, как общество «с высокой научной организацией», будет придавать огромное значение технократическим элементам. Дж. Гэлбрейт, автор монографии «Новое индустриальное состояние» (1965) объявил, что научно-академический комплекс (правительственные, университетские и частные исследовательские учреждения) находится на службе общества, а не частных потребителей. Кроме того, власть в экономике, некогда основанная на владении землей и затем перешедшая к капиталу, в настоящее время имеет своим источником и держателем «тот сплав знаний и опыта, который представляет собой техноструктура» предприятий и учреждений, имеющая дело с современной интеллектуальной техникой (компьютеризированная техника, системный анализ, моделирование, операциональные исследования и т. д.).

С оригинальной интерпретацией генезиса технократических начал в современных политических системах Запада выступил французский политолог и историк Морис Дюверже. Технократии в чистом виде, по его мнению, нигде не существует, однако после расцвета либеральной демократии (1870—1914) и затем ее кризиса (1918—1939) на Западе возникает новая форма политической организации общества и государства, которая включила в себя технократические элементы и которая сочетает их с уцелевшими остатками либеральной демократии (не утраченные полностью политические свободы, либеральная плюралистическая идеология, гуманистические культурные традиции) и с новой олигархией в лице капиталистов, техноструктуры корпораций и правительственных учреждений.

При этом капиталисты-собственники входят, в состав экономически могущественной верхушки техноструктуры, которую Дюверже в отличие от Гэлбрейта и в порядке дополнения к нему именуется особой политико-управляющей структурой. Она состоит из отдельных замкнутых групп «мудрецов», которые участвуют в подготовке государственных решений, вырабатываемых, как и в крупных фирмах, коллективно. Цементирующим ядром политико-управляющей техноструктуры, вокруг которого в зависимости от рода принимаемых решений собирается конгломерат всех иных групп, являются министерства и высший слой чиновничества. Эта область активности именуется управленческой техноструктурой.

Другой центр активности— сфера деятельности политиков, не всегда компетентных в тех вопросах, решение которых они подкрепляют своей подписью (здесь действует политическая

техноструктура). Сотрудничество в этой области настолько сплачивает воедино министров, лидеров партий, высших чиновников, экспертов и специалистов, руководителей профсоюзов и представителей «групп давления», что происходит циркуляция из одной группы в другую— аналогичная той, которую можно наблюдать в экономической техноструктуре.

Новый сложившийся тип организации государственного управления явился, по мнению Дюверже, симбиозом капиталистической плутократии и техноструктуры. Эту двойственность Дюверже передает с помощью термина «технодемократия». Технодемократическую организацию он уподобил двуликому божеству древних римлян Янусу и назвал этим же именем свой труд о генезисе и эволюции этого типа организации (Янус. Два лица Запада. 1972). Фундаментальное противоречие, присущее современному капитализму, коренится не в антагонистическом противостоянии общественного характера производства и частного способа присвоения, а в противоречии между количественным ростом капитализма и его качественной деградацией.

Преодоление этого социального несовершенства французский социолог связывает с перспективой либерального социализма, который возникает на определенной стадии общественной эволюции медленным, почти незаметным путем при максимальном использовании тех возможностей, которые технодемократические учреждения открывают в деле служения «общему интересу». Возвышение политической техноструктуры на практике обесценивает старания тех групп, которые заинтересованы в достижении эффективного управления с помощью рациональной бюрократии в ее веберовском понимании.

Заключение

История человеческого познания мира политики, государства и права — важнейший источник и существенная часть современного научного знания о политических и правовых явлениях и вместе с тем необходимая предпосылка его дальнейшего развития. Уже в свете взаимосвязей исторического и логического очевидно, что также и в политико-правовой сфере без истории нет теории. Сегодня, когда повсеместно усиливается внимание к проблемам социального и политического предвидения и прогнозирования, становится все яснее, что без истории невозможны также научная прогностика, футурология в области современных юридических, политологических и других социальных наук. Познавательный и прогностический потенциал истории политической и правовой мысли весьма значим и в плане научной разработки глобальных проблем современности.

Заметное повышение общего интереса к истории и к историческим исследованиям (включая и область политико-правовой мысли) в современных условиях обусловлено рядом факторов, в том числе — ускорением исторического развития, углублением преобразований, активным участием в политическом процессе широких слоев населения на всех континентах планеты, бурным развитием интегративных процессов, настоятельной необходимостью повсеместного утверждения мира и согласия на началах исторически апробированных ценностей человеческой цивилизации, единых мировых стандартов в области прав и свобод человека, внутреннего и международного правопорядка.

Выбор тех или иных путей социального и политического развития, целеустремленная борьба за будущее сегодня более осознанно и активно, чем когда-либо раньше, связаны с новым переосмыслением истории (в том числе — истории политичес-

ких и правовых идей), с новыми трактовками и оценками политических и правовых идей и событий прошлого. Историческая ретроспектива во все большей мере становится необходимым моментом для выявления, выработки и обоснования соответствующих концепций и представлений о современности и перспективах ее развития.

Всемирный характер исторического процесса еще никогда не проявлялся столь отчетливо, непосредственно и властно, как в современную эпоху. Это обстоятельство существенным образом сказывается и на всем современном интересе к историческому прошлому, к духовному опыту предшествующих эпох и поколений, его смыслу и значению для современности и будущего.

В принципе так же обстоит дело и в сфере политико-правовой мысли.

Представители различных теоретических и идейно-политических направлений черпают из политических и правовых учений прошлого суждения и аргументы для обоснования отстаиваемых ими позиций, критики своих противников и т. д. История политико-правовых идей широко используется в многочисленных современных интерпретациях проблем прав и свобод человека, правового государства и т. д. К авторитету и идеям древних и новых классиков политической и правовой мысли (от Платона, Аристотеля, Цицерона до Гоббса, Руссо, Канта, Гегеля, Фихте, Маркса, Ницше, Вебера и др.) апеллируют многие современные концепции социального, политического и правового развития.

Стойкая вовлеченность истории политических и правовых доктрин в центр идейной и теоретической борьбы вокруг актуальных для каждого времени проблем государства, права, политики, власти, свободы, справедливости и т. п. обусловлена комплексом причин социально-политического, мировоззренческого, теоритико-познавательного и методологического порядка.

Выражая и отстаивая различные позиции, интересы и воззрения в специфической форме теоретического знания, политические и правовые концепции (прошлого и современности) обладают большим легитиматорским потенциалом и играют существенную роль в деле не только научного, но и общемировоззренческого, духовного, идеологического обоснования и

оправдания тех или иных политических отношений, государственно-правовых порядков, институтов и взглядов. Особенно велика и значима в этом плане роль наиболее авторитетных, получивших историческое признание классических политических и правовых доктрин, в которых с наибольшей полнотой и последовательностью нашли свое концентрированное выражение те или иные новые вехи, аспекты и направления в историческом процессе познания проблем политики, государства и права.

Постоянное обращение к «авторитетам» и «классикам» политической и правовой мысли (большинства которых занимают ключевые позиции также в истории философии, юриспруденции, этики, социологии и т. д.) диктуется также причинами общеметодологического и гносеологического характера. Всякая новая теория, как известно, с внутренней необходимостью вынуждена иметь дело со старыми теориями, должна опираться на предшествующий теоретический материал, на уже накопленные знания в данной области исторически развивающегося познания, на исторически апробированные положения и концепции, на сложившийся понятийный аппарат, приемы исследований и т. д. Без такой историко-теоретической базы, ее постоянного обновления и развития также и современные науки о политике, праве и государстве были бы просто невозможны.

Обращение к известным политическим и правовым идеям и теориям прошлого, соответствующая их интерпретация и т. д. в значительной мере диктуются и потребностями своеобразного «самоопределения», выяснения, «кто есть кто» в духовном пространстве истории, выявления места, характера и профиля той или иной новой юридической или политологической концепции в исторически сложившейся и получившей всеобщее научное признание системе учений о политике, государстве, праве.

Большое влияние на характер и направление соответствующих апелляций к истории политических и правовых идей оказывает актуальная социально-политическая практика. Нередко подобные трактовки прошлого носят откровенно фальсификаторский характер. Политическая история XX в. в этом плане богата выразительными примерами искажения и эксплуатации истории идей с целью оправдания антинародных поли-

тических режимов, агрессивных внешнеполитических акций, дискредитации идейных и политических противников — со ссылкой на авторитет Истории и т. п.

Знание реальной истории политических и правовых учений, отвергая подобные фальсификации, содействует лучшему пониманию как прошлых и современных идей и теорий, так и подлинного содержания и смысла современных политических и правовых процессов, закономерностей и тенденций их развития.

Москва,
октябрь 1995

В.С. Нерсесянц,
член-корреспондент РАН

Указатель имен

- Абдо Мухаммед — 147—151
 Августин Аврелий — 5, 76, 87, 102—109
 Адаме Джон — 375—378, 387—388
 Аксаков Константин Сергеевич — 460
 Алексеев Николай Николаевич — 593, 598, 613—614
 Алкидам — 48
 Аль-Афгани — 145—147
 Аль-Маварди — 137, 145
 Антифонт — 45—46
 Аристотель — 3—5, 12, 35, 50, 58—63, 67, 69, 73, 76—77, 85, 97, 113, 133—134, 201—202, 206, 222, 236, 237, 240, 242, 326, 329—330, 332, 340, 425—426, 433, 466, 603, 719
- Бабеф Гракх — 313—316, 561
 Бакунин Михаил Александрович — 518, 520, 565—567
 Беза Теодор — 177
 Беккариа Чезаре — 321—324
 Белинский Виссарион Григорьевич — 461
 Белл Дэниел — 707, 715
 Бентам Иеремия — 6, 467—470, 535
 Бентли Артур — 711—712
 Бердяев Николай Александрович — 5, 463, 586, 599, 605—608
 Бернхем Джеймс — 503, 715
 Бланки Луи Опост — 497, 508
 Боден Жан — 5, 179—183, 236, 317
- Бомануар Филипп — 124
 Бональд Луи Габриель — 465
 Брэктон Генри — 123
 Брут Юний — 177
 Будда — 23—24
 Булгаков Сергей Николаевич — 599—603, 605
 Бухарин Николай Иванович — 621, 630—635
 Бьюкенен Джордж — 177
- В**
 Вассиан Патрикеев — 192—193 195
 ВебёрМаке — 707, 712—713, 719
 Вейтлинг Вильгельм — 497
 Велькер Карл — 483, 509
 Вико Джамбаттиста — 321—322
 Вильсон Вудро — 395—396
 Виноградов Павел Гаврилович — 705—706
 Владимир Мономах — 157—159, 217
 Вольтер (Аруэ Франсуа Мари) — 278—281
 Вольф Христиан — 317, 320—321
 Вышинский Андрей Январевич — 653—655
- Гай — 93, 96, 100, 101
 Галлер Людвиг — 419, 465
 Гамильтон Александр — 385—387
 Гаррингтон Джеймс — 257
 Гегель Георг Вильгельм Фридрих — 5—6, 415—430, 487, 508, 599, 719

Гераклит — 5, 35, 39—12, 551
 Гермогениан — 101
 Герцеи Александр Иванович — 315, 456, 461, 559—564
 Гесиод — 34—37
 Гессен В. М. — 592
 Гизо Франсуа Пьер Гийом — 478, 507
 Гиппий — 45—46
 Гипподам — 40
 Гитлер Адольф — 694
 Гоббс Томас — 5, 112, 169, 257, 262—269, 271, 278, 283, 296, 317, 340, 358, 466, 719
 Гомер — 34—37
 Горгий — 45—48
 Готман Франциск — 177
 Грановский Тимофей Николаевич — 461—462
 Грациан Флавий — 124
 Гроций Гуго де Гроот — 5, 87, 125, 234—244, 269, 278, 336, 340
 Гуго Густав — 285, 412, 414, 658
 Гумбольт Вильгельм — 483—486
 Гумплович Людвиг — 528—531
 Гурвич Георгий — 678—681
 Гэлбрейт Джон — 716

Д

Дальман Фридрих — 483
 Даниил Заточник — 158—160
 Данилевский Николай Яковлевич — 582
 Дворкин Рональд — 701
 Дезаи Теодор — 497
 Декарт Рене — 112

Демокрит — 5, 10, 35, 43—44, 64, 73
 Десницкий Семен Ефимович — 6, 358—362
 Джефферсон Томас — 5, 376, 383—385
 Достоевский Федор Михайлович — 565, 585—586, 606
 Дюверже Морис — 716—717
 Дюги Леон — 503, 669—673
 Дюркгейм Эмиль — 670—671

Е

Екатерина II — 350, 362

З

Заратустра (Зороастр) — 8
 Зенон — 65—66, 88, 206
 Зиновий Отенский — 204—209, 216—217, 227, 231

И

Ибн Рушд — 133, 135
 Ибн Сина — 133—134
 Ибн Халдун — 135, 141—144
 Иван IV Грозный — 201, 206, 210, 216—221, 223, 230—231, 353, 436
 Иеринг Рудольф — 6, 523—528, 534, 658, 683
 Иларион — 155—157, 207
 Ильин Иван Александрович — 609—613
 Иосиф Волоцкий — 195—197, 216—217, 224, 231
 Ипусер — 17
 Ирнерий — 123

К

Кавелин Константин Дмитриевич — 461
 Калликл — 45, 48, 240

- Кальвин Жан — 175—176
 Калхун Джон — 393—395
 Кампанелла Томмазо — 184, 186—188
 Кант Иммануил — 5—6, 12, 62, 364, 339—408, 420, 483, 508—509, 719
 Карамзин Николай Михайлович — 435—442, 448
 Карпов Федор Иванович — 201—205, 209, 216, 227
 Каутилья (Чанакья) — 25
 Кауфман Артур — 701—702
 Кельзен Ганс — 631, 657, 659, 661—667
 Киреевский Иван Васильевич — 457—459
 Кистяковский Богдан Александрович — 595—596
 Ключевский Василий Осипович — 225, 233, 334, 539
 Кнутцен Матиас — 317
 Ковалевский Максим Максимович — 579—581, 615—616, 672
 Козельский Яков Павлович — 362—364
 Кондорсе Жан-Антуан — 499—500, 714
 Констан Бенжамен — 6, 476—478
 Конт Огюст — 465—466, 498—503, 535, 543, 587, 589, 677, 705
 Конфуций — 5, 27—29
 Коркунов Николай Михайлович — 578—579
 Корунканий Тиберий — 91
 Котляревский Сергей Александрович — 581, 592—593
 Крижанич Юрий — 327—334
 Кропоткин Петр Алексеевич — 503, 567—569
 Курбский Андрей Михайлович — 206, 219—224, 227, 231
 Курский Дмитрий Иванович — 642—643
- Л
- Ла Бозси Этьен — 177—178
 Лавров Петр Лаврович — 569—571
 Лао-цзы — 25—26
 Лау Теодор — 317
 Лейбниц Готфид — 112
 Ленин Владимир Ильич — 621—630, 632—633, 635—638, 640—641, 644—645, 649, 652
 Леонтьев Константин Николаевич — 582—584
 Лессинг Готхольд Эфраим — 317
 Ликофрон — 45, 48
 Лилберн Джон — 258—260
 Ллевелин Карл — 688
 Локк Джон — 5, 270—276, 278, 340, 352, 358—359, 426, 509
 Лукреций (Тит Лукреций Кар) — 73
 Лютер Мартин — 171—173, 179, 657
- М
- Мабли Габриель — 309, 312—313
 Макиавелли Никколо — 3, 4, 25, 164—170, 183, 203, 269, 388
 Максим Грек — 192—195, 201, 203—205, 207, 209, 211, 214, 216—217, 227, 231
 Марат Жан-Поль — 301—304
 Марк Аврелий Антонин — 65, 88, 90—91
 Маркс Карл — 504—521, 620, 623, 626, 629—631, 636, 644—645, 648—649, 652, 712, 719

- Марсилий Падуанский — 5, 121—122
 Марциан — 93, 98—99, 101
 Маршалл Джон — 391—393
 Местр Жозеф де — 465
 Милль Джон Стюарт — 470—476, 535
 Мильтон Джон — 256—257
 Минье Франсуа Огюст — 507
 Михельс Роберт — 710
 Модестин — 93, 99
 Моисей — 16, 203
 Моль Роберт — 483
 Монтескье Шарль Луи — 5, 87, 275, 278, 281—290, 299, 354, 358, 364—365, 419, 426, 433, 444, 449
 Мор Томас — 184—186, 241, 260, 508
 Морелли — 309—313
 Моска Гаэтано — 707—708, 712
 Мо-цзы — 29—30
 Муравьев Никита Михайлович — 448—449, 451—453
 Муромцев Сергей Андреевич — 574, 577—578, 678
 Мухаммед (Магомет) — 126
 Мэдисон Джеймс — 389—391
 Мюллер Адам — 465
 Мюнцер Томас — 173—174
- Н**
 Нил Сорский — 190—192, 195
 Ницше Фридрих — 544—553, 719
 Новгородцев Павел Иванович — 6, 574, 591, 593, 672, 687
- О**
 О'Брайен Джемс Бронтер — 497
 Ордин-Нашокин Афанасий Лаврентьевич — 334—336, 439
 Ориу Морис — 673—677, 679
 Остин Джон — 535—538, 657—659, 664
 Оуэн Роберт — 489, 495—497
- П**
 Павел (апостол) — 75, 219
 Павел (юрист) — 93—94, 96—97, 99, 102
 Папиниан Эмилий — 93, 98, 100
 Парето Вильфредо — 388, 707—710, 712
 Паунд Роско — 398, 681—683
 Пашуканис Евгений Брониславович — 644—646, 651—653
 Пейн Томас — 5, 381—383, 486
 Пересветов Иван Семенович — 207, 209—217, 222, 227, 333, 348
 Пестель Павел Иванович — 442—447, 453
 Петр I — 334, 336, 338—339, 345, 438, 592
 Петти Вильям — 506
 Петражицкий Лев Иосифович — 6, 574, 616, 647, 681, 683—688
 Пифагор — 5, 35, 39—42
 Платон — 5—6, 12, 35, 42, 48, 50—59, 62, 66—67, 73, 76, 83, 85—86, 97, 102—103, 108, 133—134, 208, 330, 340, 363, 425—426, 433, 603, 719
 Плеханов Георгий Валентинович — 591—592
 Пол Агригентский — 47—48

Полибий — 35, 64, 67—70, 73, 76—77, 79
 Помшний — 102
 Посошков Иван Тихонович — 345—350
 Прокопович Феофан — 336—339
 Протагор — 5, 45
 Пуфевдорф Самуил — 317—320
 Пухта *Георг* — 285, 412—414

Р

Радищев Александр Николаевич — 364—368
 Разек Али Абдель — 152—154
 Разумовский И. П. — 648—649
 Рейснер Михаил Андреевич — 647—648
 Рида Мухаммед Рашид — 151—152, 154
 Рикардо Давид — 506
 Робеспьер Максимилиан — 301, 304—309
 Росс Эдвард — 682
 Роттек Карл — 483
 Роулс Джон — 702—703
 Руссо Жан-Жак — 5, 278, 290—300, 305, 406, 426, 492, 719

С

Савиньи Карл-Фридрих — 285, 412—414, 536
 Салмазий Клавдий — 255
 Сенека — 65, 88—90, 242
 Сен-Симон Клод Анри де Рувруа — 489—492, 495, 500—501, 564, 714

Сидней Олджернон — 256—257
 Симеон Полоцкий — 325—327
 Скотт Говард — 714
 Смит Адам — 358, 469, 506
 Сократ — 5, 35, 42, 47—51, 53, 62, 73
 Соловьев Владимир Сергеевич — 456, 574, 586—591, 593, 600, 608
 Солон — 38—39, 61, 73, 80, 240, 332
 Сорокин Пителир Александрович — 615—619, 680—681
 Спенсер Герберт — 539—543, 705
 Сперанский Михаил Михайлович — 431—435, 438
 Спиноза Барух (Бенедикт) • — 112, 234—235, 244—253
 Сталин Иосиф Вассарионович — 621, 635—641, 653
 Струве Петр Бернгардович — 599, 605, 614—615
 Стучка Петр Иванович — 643—644, 651—652

Т

Татищев Василий Никитич — 340—344
 Тимофеев Иван — 224—233, 353
 Ткачев Петр Никитич — 587, 602
 Токвиль Алексис де — 476, 478—482, 619
 Томазий Христиан — 317, 319—320
 Трибониан — 93

Трубецкой Евгений Николаевич — 590—591, 596—597

Тьерри Огюстен — 507

Тюрго — 498—499

У

Уиклиф Джон — 119

Уильяме Роджер — 373—374

Уинстэнли Джерард — 260—261

Уинтроп Джон — 372

Ульпиан — 93, 95—37, 100—101

Ф

Фалей — 40

Фараби Абу ан-Наср — 133—135

Феогнид — 42

Феодосии Косой — 195

Филофей — 197—201, 217

Финнис Джон — 703—704

Фильмер *Роберт* — 255, 257

Фихте Иоганн Готлиб • — 5, 62, 408—411, 508, 719

Флорентин — S3

Фома Аввинский — 5, 12, 87, 113—117, 668

Франк Семен Людвигович — 599, 605, 614

Франклин Бенджамин — 376, 379—381

Фрасимах — 45, 47, 240

Фрэнк Джером — 398, 667—668, 687

Фуллер Лон — 700—701

Фурье Шарль — 489, 492—495

Х

Хаммурапи — 18

Хань Фэй — 32—33

ХартГербертЛ.А. — 658—662, 664

Холл Джером — 706

Холмс Оливер Вендел — 396—398, 667, 687

Хомяков Александр Степанович — 457—460

Хрисипп — 65—66, 88, 99

Ц

Цельс — 96

Цицерон Марк Туллий — 3, 10, 73, 76—87, 97, 99, 102, 105—108, 201—202, 222, 330, 340, 657, 719

Ч

Чаадаев Петр Яковлевич — 453—456

Чемберлен Хьюстон Стюарт — 690

Чернышевский Николай Гаврилович — 559, 562—565

Чичерин Борис Николаевич — 6, 461, 572—577, 687

Ш

Шан Ян — 31—33

Шершеневич Габриель Феликсович — 594—595

Штаммлер Рудольф — 531—535

Штейн Лоренц — 483, 486—489

Щ

Щербатов Михаил Михайлович — 350—357

Э

Эвгемер — 41
Энгельс Фридрих — 504—521,
630, 636, 643—645
Эпиктет — 65, 88, 90
Эпикур — 5, 35, 64—65, 73
Эрлих Евгений — 677—678

Ю

Юлиан — 99

Я

Яволен — 94
Ямбул — 41
Ярослав Мудрый — 155—157

**История политических и правовых учений
Учебник для вузов**

ЛР № 070824 от 21.01.93 г.

Подписано в печать 16.10.95. Формат 60x90/16.
Бумага офсетная. Печать офсетная. Уч.-изд. л. 46,0.
Доп. тираж 12 000 экз. Заказ № 770.

127247, Москва, Дмитровское ш., 107
Тел. (095) 495-70-63; 485-76-18.

Отпечатано в АООТ «Ярославский полиграфкомбинат»
150049, Ярославль, ул. Свободы, 97.