Учебник для вузов

ПИТЕР

СТАНДАРТ ТРЕТЬЕГО ПОКОЛЕНИЯ

Под ред. А. К. Голикова, Б. А. Исаева

# История политических учений

ДЛЯ БАКАЛАВРОВ

ББК 66.023я7
УДК 32(075)
И90

## *Рецензенты*

***Грибанова Г. И.**, заведующая кафедрой политологии РГПУ им. А. С. Герцена, доктор социологических наук, профессор;*
***Сунгуров А. Ю.**, заведующий кафедрой прикладной политологии СПб филиала ГУ — ВШЭ, доктор политических наук, профессор.*

**Под ред. А. К. Голикова, Б. А. Исаева**
И90 История политических учений: Учебник для вузов. Стандарт третьего поколения. Для бакалавров. — СПб.: Питер, 2012. — 432 с.

ISBN 978-5-459-01081-7

В учебнике прослеживается развитие всемирной истории политической мысли от истоков до первой четверти XX в. Главное внимание уделено наиболее значимым политическим учениям, теориям и концепциям, оказавшим существенное влияние на развитие мировой политической мысли. Данное издание может быть использовано юристами, политологами, историками и студентами, а также преподавателями других специальностей гуманитарных факультетов высших учебных заведений и широким кругом читателей, формирующих собственную мировоззренческую позицию.

ББК 66.023я7
УДК 32(075)

Все права защищены. Никакая часть данной книги не может быть воспроизведена в какой бы то ни было форме без письменного разрешения владельцев авторских прав.

ISBN 978-5-459-01081-7
© ООО Издательство «Питер», 2012

# Оглавление

Предисловие . . . . . 5

**Раздел I. Политическая мысль Древнего мира . . . . . 11**

Глава 1. Политическая мысль Древнего Востока . . . . . 12

Глава 2. Политические учения Древней Греции . . . . . 46

Глава 3. Политические учения Древнего Рима . . . . . 98

Литература к разделу I . . . . . 120

**Раздел II. Политические учения Средних веков, эпохи Возрождения и Реформации . . . . . 123**

Глава 4. Политические учения Средних веков . . . . . 124

Глава 5. Политические идеи эпохи Возрождения и Реформации . . . . 143

Глава 6. Русская политическая мысль XI–XVII вв. . . . . 170

Литература к разделу II . . . . . 188

**Раздел III. Политическая мысль Нового времени и эпохи индустриализма . . . . . 191**

Глава 7. Политические учения Западной Европы и США XVII–XVIII вв. . . . . 192

Глава 8. Политические учения эпохи западноевропейского Просвещения . . . . . 209

Глава 9. Русская политическая мысль конца XVIII в. . . . . 232

Глава 10. Политические учения США в период борьбы за независимость . . . . . 243

Глава 11. Философско-политические учения немецкого классического идеализма конца XVIII — начала XIX в. . . . . 252

Глава 12. Западноевропейские политические учения XVIII–XIX вв. . . . . 262

Глава 13. Русская политическая мысль XIX в. . . . . 306

Литература к разделу III . . . . . 360

**Раздел IV. Политические теории начала XX в. . . . . 367**

Глава 14. Зарубежные политические учения первой четверти XX в. . . . . 368

Глава 15. Политические учения в России первой половины XX в. . . . 386

Литература к разделу IV . . . . . 430

**Общая литература** . . . . . 433

# Предисловие

Настоящий учебник адресован студентам, будущим специалистам-политологам. В нем кратко, насколько позволяет объем книги, прослеживается развитие политической мысли от истоков до первой четверти XX в. Большое внимание уделяется наиболее значимому политическому материалу, принадлежащему перу выдающихся мыслителей, придерживавшихся различных политических взглядов и идеологий.

С момента утверждения дисциплины «политология» политологи пользовались учебниками по истории политических и правовых учений под ред. В. С. Нерсесянца, О. Э. Лейста, О. В. Мартышина и др. Известна первая попытка создания учебника В. Д. Зотовым и Л. В. Зотовой («История политических учений» М., 2005). Несмотря на большой объем хорошо подобранного и профессионально изложенного политико-правового аналитического материала (40 п. л.), все же надо отметить, что основная его часть была рассмотрена под углом зрения юридических норм.

Среди многообразия учебников по истории философских и политико-правовых учений данное издание делает акцент на истории политических учений, что, по замыслу его авторов, должно более соответствовать профилю молодой политологической науки. Это, однако, не означает, что философские и правовые идеи будут полностью выведены из содержания истории политических учений. Например, вряд ли можно представить политическое учение о государстве Платона вне связи с его философией «трех миров», имеющей значение при обосновании им причины справедливой сословной расстановки в идеальном государстве. В непрерывности связи, слитности философии и политики — сила платоновской концепции идеального государства. Трудно представить гегелевское учение о государстве, политике, власти в чисто политологическом плане, изолированном от философии и права.

Предмет «история политических учений» как самостоятельная научная и учебная политологическая дисциплина, как одна из форм

отражения политического знания исторического и теоретического профиля, не исключая связи с историей философии и историей правовых учений, с позиции современных требований политологической науки может раскрыть собственное присущее ей содержание. За свою долгую историю политическая наука эволюционировала от универсальности мыслителей древности, особенно античной, когда политика, пройдя через этап отделения науки о государстве и праве, была интегрирована всей общественной наукой и входила в философию. Однако со временем, когда политические институты стали рассматривать с точки зрения юридических норм, внимание концентрируется уже на реальных политических процессах.

Философско-политические теории об обществе, государстве и политической власти являются результатом длительной эволюции самого общества, его сознания и мировоззрения. В теоретико-познавательном плане развитие этих теорий происходило в русле постепенной рационализации первоначальных религиозно-мифологических представлений о государстве, о власти, о роли личности правителя в истории. И естественно, этим представлениям древних были присущи все основные черты их мифологизированных воззрений на мир.

Как часть философского знания политическая наука была связана с представлениями об общественном идеале, идеальном государстве, о сущем и должном в политике, о способах достижения общественного блага и других целей. На это обратил в свое время внимание выдающийся политолог и государствовед Б. Н. Чичерин, когда писал: «История политических учений занимает середину между философским ходом мысли и практическим развитием государственных учреждений. В ней как в зеркале отражается то и другое. С одной стороны, она находится в непосредственной связи с историей философских систем, которые заключают в себе и политические теории; с другой стороны, она идет параллельно с движением жизни, то руководствуясь ее требованиями и почерпая из нее свои начала, то направляя ее своими идеями. Таким образом, здесь на общей почве изображается не только преемственность хода мысли, но и сам ход жизни. Потому в истории политических учений всего удобнее исследовать историческое развитие человечества и отыскать управляющие им законы»[1].

Данный учебник по истории политических учений подготовлен на базе издания: Мир политической мысли: В 4 ч. (В 17 кн.) / Под

---

[1] *Чичерин Б. Н.* История политических учений: В 5 ч. М., 1869–1904. Ч. 1. С. 28.

ред. А. К. Голикова, Б. А. Исаева, В. Е. Юстузова. СПб., 1993–2008, опирающегося на пятнадцатилетний опыт преподавания истории политических учений студентам-политологам на отделении политологии Балтийского государственного технического университета «Военмех» им. Д. Ф. Устинова, выпускающего профессиональных политологов более десяти лет. Оно составлено с учетом опыта отечественных и зарубежных университетов и требований Государственного стандарта для гуманитарных факультетов. В настоящее время выпущено 15 книг указанного издания. Все они являются хорошим подспорьем студенту в освоении мира политических мыслей и давно стали библиографической редкостью.

Учебник структурно состоит из четырех разделов: «Политическая мысль Древнего мира», «Политические учения Средних веков, эпохи Возрождения и Реформации», «Политическая мысль Нового времени и эпохи индустриализма», «Политические теории начала XX в.» — и пятнадцати глав. Главы разбиты на параграфы, которые либо дают общее представление о каком-либо историческом периоде или школе в развитии политической мысли (например, 1.2. «Основные политические течения Древней Индии»), либо характеризуют особенности какого-либо периода или школы (например, 13.1. «Особенности русского либерализма»), либо посвящены персоналии (например, 8.6. «Жан-Жак Руссо»). Иногда характеристикам какого-либо периода или школы или персоналиям посвящены не параграфы, а подпараграфы (например, 1.3.3. «Этико-политическое учение конфуцианства» или 15.4.2. «Моисей Острогорский»); тогда это означает, что в параграфе изложен более общий материал (например, в нашем случае: 1.3. Политическая мысль Древнего Китая или 15.4. «Социологическая и историческая школы в политологии»). В некоторых случаях подпараграфы в свою очередь разбиты на части.

В настоящем учебнике каждый раздел включает оптимально подобранный список основной и дополнительной литературы. К первой, как правило, относятся первоисточники, ко второй — научные исследования (монографии, статьи, биографические очерки). Список рекомендуемой литературы не претендует на отражение завершенной и фиксированной системы знаний, а служит ориентиром, сохраняющим целостность и логику развития истории политической мысли.

Авторы учебника ставили своей целью в теоретическом плане — вооружить будущего специалиста-политолога концептуальным знанием исторического хода и логики развития мировой политической мысли, исторических концепций власти, государства, политических

режимов и политического управления, политического сознания и политических идеологий, политических коммуникаций и конфликтов, роли религии в политике на основе анализа различных политических идей, учений, теорий, школ и направлений, действовавших в конкретно-исторических условиях; в практическом плане: подготовить его к активному участию в политике, к управлению политическими делами общества, к поиску правильных решений по важнейшим политическим проблемам на базе мирового исторического опыта.

Соответственно цели были определены следующие:

- дать целостное, систематическое представление о многообразии политических учений, теорий, школ и направлений политической мысли, раскрывая содержание тех или иных позиций политических мыслителей прошлого во всей сложности их аргументации;
- выработать у студентов навык самостоятельно анализировать, сопоставлять, давать оценку различным политическим концепциям, идеям, положениям, определять на каждом историческом этапе их значение и смысловую направленность развития;
- способствовать на базе системы мировых знаний усвоению исторически апробированных политических принципов, способов человеческой ориентации в историческом времени и пространстве, созданию условий для успешного формирования образованной личности — профессионального политолога.

Данное издание может быть использовано юристами, историками и студентами, преподавателями других специальностей гуманитарных факультетов высших учебных заведений (в частности, преподавателями, аспирантами, читающими курсы «Правоведение», «Государственная политика и управление», «Партии и партийные системы», «Сравнительная политология», «Политические идеологии», «Культурология») и широким кругом читателей, формирующих собственную мировоззренческую позицию.

В заключение хотим поблагодарить тех, кто не вошел в авторский коллектив, но оказал значительную помощь в написании учебника. Во-первых, это Грибанова Галина Исааковна — доктор социологических наук, профессор, заведующая кафедрой политологии РГПУ им. А. И. Герцена, и Гуторов Владимир Александрович, доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии и теории политики СПбГУ, взявшиеся рецензировать наш труд, во-вторых, это ведущий политолог кафедры политологии БГТУ «Военмех» Односталко Максим Александрович и старший

мастер той же кафедры Борисочкин Михаил Михайлович, оказавшие неоценимые услуги в форматировании и подготовке учебника к изданию.

**Авторами данного учебника являются:**

*Голиков Альберт Константинович*, почетный работник высшей школы РФ, доктор философских наук, профессор, — предисловие, главы 1 (1.2, 1.3), 2 (2.1–2.7), 3 (3.1–3.4), 4 (4.3, 4.5, 4.6), 5 (5.1–5.3, 5.5, 5.6), 7 (7.1, 7.3–7.5), 8 (8.3, 8.4, 8.6, 8.8, 8.9), 9 (9.2–9.4), 10 (10.2–10.4), 11 (11.2–11.3), 12 (12.1–12.2, 12.4–12.8), 13 (13.1–13.6, 13.8, 13.9.1), 14 (14.2, 14.3, 14.4), 15 (15.1, 15.2, 15.4.1–2), литература по разделам;

*Исаев Борис Акимович*, заслуженный работник высшей школы РФ, доктор социологических наук, профессор, — предисловие, главы 1 (1.1), 2 (2.2, 2.3), 3 (3.1), 4 (4.1, 4.2, 4.4), 5 (5.4), 7 (7.1, 7.6), 8 (8.1, 8.2, 8.5), 10 (10.1), 11 (11.1), 13 (13.9.2), 14 (14.2), 15 (15.4.1–2, 15.5.3–5);

*Бегунов Юрий Константинович*, доктор филологических наук, профессор, — глава 6 (6.1–6.8);

*Голубев Анатолий Алексеевич*, кандидат исторических наук, доцент, — главы 5 (5.7), 8 (8.7), 13 (13.7);

*Кузовлев Андрей Евгеньевич*, аспирант, — главы 6 (6.9), 9 (9.1), 14 (14.5.2);

*Лебедев Сергей Викторович*, доктор философских наук, доцент, — главы 8 (8.9), 14 (14.5.1);

*Селентьева Дарья Олеговна*, кандидат философских наук, — глава 14 (14.1);

*Сирота Наум Михайлович*, доктор политических наук, профессор, — глава 15 (15.2);

*Хомелева Рамона Александровна*, доктор философских наук, доцент, — глава 8 (8.1);

*Чигарев Валентин Николаевич*, кандидат политических наук, — глава 15 (15.4.3).

# Раздел I

# Политическая мысль Древнего мира

# ГЛАВА 1

# Политическая мысль Древнего Востока

## 1.1. Основные направления развития политической теории и практики Древнего Востока

Развитие политической мысли и политической практики — процесс длительный и неравномерный, берущий свое начало еще в предгосударственных, так называемых потестарных, обществах в условиях самозарождающейся стихийной демократии, когда вопросы социальной жизни — охота, заготовка припасов, регулирование взаимоотношений между полами, возрастными группами, отношения с другими родами и племенами и т. д. — так или иначе решались на народных собраниях, советами старейшин или избранными вождями.

С возникновением государств политическая теория и практика развивались в основном двумя путями.

В первых государствах Древнего Востока развитие шло по пути установления и оправдания сильной, единоличной, наследственной, централизованной, деспотичной власти. С точки зрения современной теории управления обществом это объясняется необходимостью организации больших масс людей для мелиоративных работ (строительство дамб, каналов, бассейнов, осушение болот, подача в засушливое время воды на поля и др.) в долинах «великих исторических рек» — Нила, Тигра и Евфрата, Инда и Ганга, Янцзы и Хуанхэ, — дававших не только необходимую для полива воду, но и приносивших необходимый для удобрения ил, служивших коммуникационной основой первых цивилизаций, сложившихся в их долинах.

Первые цивилизации Египта, Месопотамии, Индии и Китая развивались в условиях борьбы человека с речной стихией. Это требовало сплочения и высокой организации людей, централи-

зованного руководства. Постепенно руководители становились управляющими не только хозяйственными, но и религиозными, военными, социальными, политическими отношениями.

Возросший жизненный уровень и наличие постоянных запасов пищи в «гидравлических» обществах привлекали орды кочевников, желавших попользоваться «плодами цивилизации». Особенно велика была опасность подобных набегов в голодные, неурожайные годы. Это требовало содержания постоянной армии, которая охраняла бы города, храмы, дворцы, склады припасов, другие объекты от притязаний захватчиков.

Кроме того, для контроля и учета труда и произведенного продукта требовалась целая армия чиновников. В Шумерском царстве, например, существовал разряд чиновников, проверявших результаты работы по условным полосам земли, проведенным на полях с востока на запад. Другой разряд чиновников контролировал результаты работы по полосам, идущим с севера на юг. Третий разряд сравнивал эти результаты проверок и делал окончательные выводы как о работе крестьян на полях, так и о работе контролеров.

Итак, необходимость трудовой и военной организации, борьбы с водной стихией и военной опасностью, а главное — наличие огромных масс людей, не владеющих собственностью и готовых к беспрекословному подчинению за горсть проса и меру оливкового масла, создавали условия для присвоения результатов коллективного труда по освоению речных долин отдельными руководителями, дальнейшей централизации и отчуждения от власти всех социальных групп, кроме правящей.

Особое место в жизни первых обществ Древнего Востока занимала религия. Кроме обрядовой и интегрирующей она играла мировоззренческую и культуротранслирующую функцию, заменяя людям науку, искусство, системы коммуникации, определяя не только отношения внутри религиозной общины, но и все многообразие социальных отношений, включая взаимоотношения между управляющими и управляемыми. Кроме системы верований и религиозных отношений существенным признаком каждой религии является культ божества (божеств). Если религия носит государственный характер, т. е. постоянно соотносится, соприкасается с властью, проповедует идеи укрепления государства и закрепления власти правящей элиты, то прихожане, отчужденные от управления обществом, волей-неволей принимают эти идеи. Большинство религий Древнего Востока (Египта, Шумера, Ассирии, Вавилона, Ирана, Индии (до возникновения буддизма) и Китая) либо отождествляли правителя с верховным божеством, либо вели его родословную от

него. Второй важной чертой древневосточных религий было создание образа загробного мира как мира идеального, вечного, как награды за терпение, страдание и подвиги в земной жизни. Человек подвластный, крестьянин или воин, мог получить место в этом прекрасном мире только через беспрекословное подчинение власти и почитание правителя.

Сама власть тоже приложила немало стараний к собственному возвеличиванию и обожествлению. Правитель, как правило, вел свою родословную от бога (богов) или героев.

Он сооружал огромные храмы и целые храмовые комплексы, возводил новые столицы, окружая их высокими стенами, строил поражающие воображение мавзолеи, пирамиды, другие усыпальницы. Все достижения общества, все военные победы приписывались правителю и его приближенным. История на Древнем Востоке вообще подавалась властью и воспринималась обществом как деяния правителей: подобно тому как боги творят природу и все природные явления, так же и правители (разумеется, в согласии с волей богов) творят историю.

Все это постепенно направляло социальные отношения к отходу от первобытной, стихийной демократии, вело к расслоению общества на сословия, за каждым из которых навечно закреплялись определенные социальные статусы (жрецы, правители, воины, торговцы, ремесленники, землевладельцы), служило отделению власти от управляемого народа, ее самореализации, приводило к наделению правителя сверхчеловеческими качествами, харизмой, его обожествлению. Такая политическая система, где верховный правитель имеет неограниченные полномочия, приписывает себе все заслуги и обожествляется, где светская и церковная власть объединены в одном лице, где огромную роль играет наемная армия и бюрократический аппарат, зависимый от правителя, где нижние слои общества лишены политических и гражданских прав и вынуждены преклоняться и раболепствовать перед правителем, получила название «восточная деспотия».

## 1.2. Основные политические течения Древней Индии

*Отличительной чертой политической жизни Древней Индии* является тесное единство политики с философией и естествознанием. Тысячелетний опыт человечества через элементы философских, политических и естественнонаучных знаний трансформировал-

ся в религиозно-мифологическую идеологию Древней Индии. Профессиональные служители религиозных культов были главными носителями политических знаний, носителями науки об управлении обществом. В древнеиндийском политико-экономическом трактате «Артхашастра, или Наука политики» жрец Каутилья четко определяет место науки о государственном управлении наряду с философией (учением «О трех ведах») и наукой хозяйствования (экономикой).

### 1.2.1. Брахманизм — религиозное и общественно-политическое учение индийского кастового строя

Первой попыткой философского осмысления культовых текстов стало создание Вед в начале I тысячелетия до н. э. В это же время складываются школы жрецов-брахманов по следующим философским проблемам: природа бытия (которое мыслилась как единая духовная сущность, пронизывающая Вселенную); природа истины и возможность познания; истинность как отождествление индивидуального сознающего начала со всеобщей духовной сущностью; этическое поведение (организация последовательности действий по поддержанию мирового, социального и духовного порядка, соответствующего религиозному рангу, социальному статусу, полу и возрасту индивида); сущность свободы и возможность освобождения (с помощью особых усилий: йоги, отшельничества, аскетизма, культивирования сокровенного знания, философии языка и т. д.). Эта проблематика образовала основу идеологии брахманизма, которая в дальнейшем передавалась в виде устных текстов — Упанишад.

Упанишады создавались в течение веков жрецами, поэтами и философами разнообразных направлений. В них можно найти советы о познании реальности, афоризмы, восхваляющие жажду к знаниям и твердую уверенность в возможности познания мира, остроумную критику взглядов своих противников, теоретическое обоснование религии и отрицание ее устоев. Создание Упанишад происходило в острой борьбе нового со старым в рамках различных религиозных систем и в противостоянии между системами.

В борьбе завоевателей-арийцев с покоренным населением сложились основы кастового строя Индии, который, как известно, был закреплен в памятнике законодательства и религии Индии — в Законах Ману (около V в. до н. э., но записан гораздо позже), этот строй почти до наших дней являлся специфической чертой общественно-политической жизни этой страны.

Известны четыре классические касты, или варны (по-санскритски «варна» — дословно — «цвет»). Согласно мифу, касты произошли из разных частей тела Брахмы: из уст — брахманы, из рук — кшатрии, из бедер — вайшьи и из ног — шудры.

*Первой, господствующей кастой* стала *каста брахманов*. Вследствие превосходства рождения, согласно кодексу Ману, брахманы (брамины) становятся жрецами. Главная их функция — просветительская, охранительно-ритуальная; почетное занятие брахмана — изучать Веды и обучать им других. Законы Ману определяют четыре периода жизни брахмана:

1) изучение Вед под руководством учителя;

2) женитьба, хозяйственная деятельность, воспитание детей;

3) жизнь отшельника в лесу;

4) жизнь аскета, отказавшегося от всякой собственности, питающегося подаянием.

Как просветитель, проповедник Вед, брахман обязан вести особый образ жизни. Он «ест только свое, носит свое и дает свое; все другие люди существуют по милости брахмана». «Брахман, рождаясь для охранения сокровищницы дхармы (священного закона), занимает высшее место на земле как владыка всех существ». Только брахманы могли обращаться с молитвами к богу брахманов, руководить жертвоприношениями, произносить гимны.

*Вторая каста — кшатрии*. Это каста правителей, воинов. Так как считалось, что власть царя имеет божественное происхождение, то главная функция кшатриев заключалась в обеспечении безопасности царя и брахманов, охране кастового строя и поддержании порядка среди подданных. Облеченные столь важными полномочиями, кшатрии должны были избегать развлечений и воспитываться в обстановке строгости, неприверженности к мирским утехам. Вершиной карьеры кшатрия могла быть должность придворного, охранника царя. Очень редко кшатрии сами становились царями. Но кем бы ни был кшатрий, даже царем, он обязан был относиться к брахманам с почтением. «Царь, встав утром, пусть почтит брахманов... мудрых в управлении, и поступает по их советам. Пусть всегда чтит брахманов, пожилых, знающих Веду... Храбрость в битвах, защита народа... — лучшее средство для царей достичь блаженства»[1].

*Третья каста — вайшьи* — была кастой земледельцев, скотоводов и торговцев. Ее составляло свободное население, принадлежавшее в основном к этносу арийцев-завоевателей. Социальная функция

---

[1] Законы Ману. М., 1960. С. 29

вайшьев — деловая, обеспечение всем необходимым первых двух каст: земледелие, скотоводство, торговля, ростовщичество.

*Четвертая каста — шудры* (слуги). Это совершенно бесправная каста рабов, включавшая потомков покоренных аборигенов Индии, выполняющая функцию смиренного обслуживания трех арийских варн.

Только три касты, или варны, проходили обязательные обряды посвящения. Посвещение не касалось только шудр.

В основу упорядочения общественно-политической и религиозной жизни индийского кастового строя легла философско-политическая идея кармы, брахманского учения о перерождении. Внушаемая брахманами вера во вторичное воплощение души (идея реинкарнации) связана с догматом о загробном воздаянии, согласно которому душа человека после его смерти не погибает, а переселяется в другое материальное тело. Во что именно она воплотится, это зависит от поведения человека в теперешней жизни, и прежде всего от соблюдения им кастовых правил. Главное и основное правило — соблюдать законы касты. Нарушающий законы своей касты, в зависимости от категории грехов, в следующем воплощении может быть понижен в касте или воплотится в низшее животное. За мысленный грех человек должен будет воплотиться в представителя низшей касты, за словесный грех — в животное, а за греховный поступок — в неодушевленный предмет.

Закон кармы неумолим, только смерть и перерождение могут улучшить твое место в системе каст и вообще в земной жизни. Полное исключение личностного начала, иррациональная вера в карму освобождают индийца от осознания отношений личность—государство. Эта идея, закрепленная в Законах Ману, служила и служит идеологическим и политическим освящением кастового строя, способствуя возвышению социально-политической роли профессионального кастового жречества.

Для прояснения сущностно-содержательной стороны политического правления особый интерес в брахманском учении представляет освещение в трактате «*Артхашастра*» роли личности правителя.

## 1.2.2. «Артхашастра» — наука политики

«Артхашастра» — своеобразный литературный памятник, содержащий ценные сведения по вопросам государственного, экономического и политического устройства Древней Индии. Время создания «Артхашастры» окончательно не установлено. Согласно

установившейся индийской традиции создание «Артхашастры» относится к периоду между IV и III вв. до н. э., в других случаях, согласно европейской традиции, — к первым векам нашей эры, примерно к III в. н. э.

Создание «Артхашастры» приписывается Каутилье — мудрому брахману, государственному деятелю, жившему при Чандрагупте I, историческом основателе династии Маурья. Каутилья отличался хитростью, тонким политическим умом и сравнивался историками с Макиавелли.

Название «Артхашастра» условно переводится как «наука политики», что более соответствует ее содержанию. Буквально слово «артхашастра» на санскрите означает «наука о выгоде», или «руководство к достижению полезного», т. е. «наука о накоплении ценностей». Поэтому произведение, приписываемое Каутилье, называется «Артхашастра», а не «Нитишастра», что на санскрите означает «наука политики».

По мнению Каутильи, царь и те высокопоставленные лица, для которых составлялось руководство политики, должны были служить в равной мере трем главным целям в жизни человека, трем факторам, т. е. «тройке», состоящей из *закона*, или религии, *пользы*, или богатства, и *любви*, или наслаждения. Предпочтение, отдаваемое тому или другому фактору, нарушает их единство. Однако предпочтение из этих трех факторов Каутилья отдает пользе, считая ее главной, ведущей: «Каутилья считает, что главное — польза, ибо закон и любовь основаны на пользе».

«Артхашастра» — большое произведение, «единое руководство политики, составленное на основании извлечений из большей части тех руководств по политике, которые были созданы древними учителями с целью овладения землею и для ее охраны»[1].

Оно включает разделы и главы о классификации наук, общении с учеными, подавлении чувств, назначении министров и главного советника, об испытании честности и нечестности министров, о назначении тайных агентов и руководстве ими, о наблюдении в своих и чужих пределах за враждебными и дружескими партиями, о совещаниях и о направлении послов, о наблюдениях за царскими сыновьями, о царском жилище и о самоохранении царя.

В «Артхашастре», по мысли автора, наука о государственном управлении приводится в действие истинным поведением и правильным самосознанием личности царя, направленным на сущность вещей. Истинное же поведение государя приобретается либо

---

[1] Артхашастра, или Наука политики. М., 1993. С. 11.

от природы, либо научным воспитанием подходящего для такой роли человека (будущего царя). «Наука воспитывает того, чей ум направлен на сущность вещей при помощи желания слушать... От слушания ведь появляется понимание, от понимания приложение — к практике, от приложения к практике — правильное самосознание. В этом сила науки. Ведь царь, воспитанный наукой, заботящийся о воспитании своих поданных, владеет землею безраздельно, радуясь благу всех существ»[1].

Личность мудрого царя является побудительным импульсом и движущей силой власти, именно она приводит всю систему государственного управления в рабочее состояние. Власть царя божественного происхождения. В разделе 16 главы 19 «Артхашастры» четко определены властные утилитарные функции деятельности царя. Главная обязанность царя — охранять кастовый строй брахманов. В процессе своей деятельности он принимает все необходимые меры по обеспечению безопасности государства, осуществляет контроль за ведением доходов и расходов; рассматривает дела горожан и поселян; совещается с собранием советников; рассматривает тайные извещения шпионов; проводит смотр боеготовности войска, вместе с военачальником обсуждает военные дела. По окончании дня занимается вечерними молитвами, принимает благопожелания домашнего жреца. В итоге «когда царь деятелен, то вслед за ним деятельны его слуги. Если царь бездеятелен, то вслед за ним бездеятельны и его слуги, которые и уничтожают его дела, и он одолевается ненавидящими его». Счастье царя в счастье подданных, в пользе подданных — его польза. Польза для царя — не то, что ему приятно, но что приятно подданным — в том польза царю.

Каутилья строит свою философию политики на научной основе. Принципиальным в трактате является указание на утилитарный характер закона, которым должен руководствоваться правитель. Наряду с признанием того, что «закон основан на истине», предпочтение, по его мнению, следует отдавать практической пользе (артхе) и обусловленным ею политическим мероприятиям и административно-властным установлениям. Хотя царю и рекомендуется руководить, «не нарушая закона и пользы», однако именно полезность («руководство к достижению полезного») выступает в трактате в качестве определяющей основы и ведущего принципа политических действий. Выполнение такого рода предназначения возможно адекватными этой высокой и ответственной роли методами и соответствующим поведением.

---

[1] Артхашастра, или Наука политики. М., 1993. С. 20–21.

Итак, в «Артхашастре» впервые в Древнем мире были установлены утилитарные принципы политики, властных полномочий правителя, обращенных к пользе народа. Многообразие методов управленческого толка и многозначность предполагаемых по ним результатов хотя и ставит в центре государственного действия царя, в то же время показывает необходимость привлечения к политико-государственному управлению аппарата чиновников. «Управление царством выполняется с помощниками, одно колесо не вертится, пусть поэтому он создает себе советников и слушает их советы»[1].

Практическими и полезными видятся наставления царя после того, как им были назначены министры. Перед царем стоит задача — уяснить способности своих ответственных подданных, чтобы уметь направить их деятельность в нужное русло. В трактате автор дает точную характеристику человеку, который, по его мнению, должен представлять собой совершенного министра: «Местный житель, развитый, легко руководимый, искусный в ремеслах, прозорливый, умный, с хорошей памятью, ловкий, красноречивый, самоуверенный, искусный в ответах, одаренный предприимчивостью и храбростью, выносливый, честный, дружественно расположенный, устойчивый в преданности, доброжелательный, сильный, здоровый, стойкий, не упрямый и не легкомысленный, с приятным обращением, не способный вызывать ссоры, — это совершенный министр»[2]. Из этой характеристики следует, что наряду с физическими и психологическими качествами, необходимыми для личности руководителя, немалое внимание уделяется профессиональным качествам и навыкам (прозорливость, красноречие, предприимчивость и др.), что позволяет сделать вывод о практической направленности и значимости данного трактата для развития механизма государственного управления.

В области политической система государственного управления предусматривает действия по укреплению и совершенствованию основ государства и единовластия, составление законов и указов, направленных на «сохранение приобретенного, для увеличения сохраненного». В целях безопасности государства, охраны его мира и труда используются утонченные средства государственной политики (тайная агентура, тайные наказания, слежка за поведением придворных, тайна пополнения казны, тайные карательные меры). Большое внимание уделяется методам внешней политики (военная хитрость, двойственная политика, приобретение друзей и со-

---

[1] Артхашастра, или Наука политики. М., 1993. С. 24.
[2] Там же. С. 24–25.

юзников, способы отражения врага, заключение мира, заключение и разрыв договоров, образ действий в отношении круга государств).

Таким образом, Каутилья, описывая практическую сторону политической власти, обобщает все предшествующие учения о власти и делает из них закон — идеал управления государством. Фактически это философско-политическое наставление, как управлять государством и кто может выполнять столь сложную функцию.

### 1.2.3. Политические идеи в учении индуизма

Основным политическим содержанием эпохи Древнего мира на территории Индийского субконтинента была борьба царств, каждое из которых стремилось расширить свою территорию за счет соседей, добиться геополитического преобладания. Для укрепления своей власти древнеиндийские цари обращались к индуистским жрецам — брахманам. С появлением на территории Индии в VI до н. э. новой религии — буддизма развернулась жестокая борьба индуизма и буддизма. Брахманы вступили в схватку со священниками-буддистами за привлечение на свою сторону населения и правителей.

Специфика религий этой эпохи состояла в том, что культ стал более демократичным, приспособленным к потребностям народа. Были разработаны методы привлечения широких масс для участия в общественных публичных церемониях, в общественных молитвах, обрядах в святилищах и храмах, местах паломничества; а также методы воздействия, в том числе и воздействия политических идей на души и умы людей.

В результате представление о богах становится более доступным народу. Возникают первые храмы как обиталища богов и как постоянно действующие места для молитв и поклонений. Древнейшие из храмов Индии — храмы буддистов — первоначально представляли собой своеобразные надгробия — ступы и подземные храмы — чайтья.

В подражание буддистским храмам появляются и первые брахманистские храмы, которые своими огромными размерами, причудливостью архитектурного стиля должны были производить впечатление на религиозное воображение масс. В храмах и вне их сооружаются огромные статуи богов (древнеиндийская религия совершенно не знала изображений богов). Некоторые из них возят по улицам во время торжественных процессий.

С другой стороны, и сам характер представлений о богах становился более демократичным. Вместо образов небесных богов, недоступных для людей, создавались образы близких к людям

земных богов, спасителей народа. Возникает своеобразное учение об аватарах (нисхождениях, воплощениях), согласно которому каждое небесное божество может иметь свою аватару. Некоторые из аватар становятся популярными народными божествами. Часть из них создана специально в подражание буддистскому пантеону для более сильного воздействия на массы.

Индуистские боги-спасители теперь воспринимаются как земные боги. Наиболее популярными из них стали боги-спасители Кришна (одна из аватар Вишну) и Рама (легендарный предводитель арийцев при завоевании ими Цейлона, герой древнеиндийского эпоса Рамаяна). Складываются мифы об их рождении на земле, наподобие буддийского мифа и отчасти под влиянием христианского мифа. Рассказывается об их подвигах, о милосердии к людям, об их гибели на земле. При этом брахманы стараются связать религию с современной экономической и политической жизнью. Например, популярная богиня плодородия и красоты Лакшми считается также покровительницей ремесленичества и торговли страны; богиня Сарасвати — покровительницей просвещения, наук и искусств.

Терпимость индуизма к инонациональным культам позволяла индийцам включать религию любого народа или племени в свою весьма пеструю систему культов. Однако переход отдельных лиц в индуистскую религию (индивидуальный прозелитизм) теоретически не допускается: этому препятствует учение о кастах.

Для того чтобы быть индуистом, надо принадлежать по рождению к одной из каст. Соблюдение различных обрядов и всевозможных запретов, вечная забота о ритуальной чистоте, постоянные очищения, жертвоприношения — все это поглощает массу времени и сил верующего индуиста.

Особенно страдают от кастовой системы индуизма «низшие», или «неприкасаемые», наиболее угнетенные касты Индии. Каждый человек из брахманской касты по возможности старается пригласить для своего сына в индивидуальном порядке воспитателя-гуру из сведущих брахманов для обучения его религии.

К индуистским кастам принадлежит сейчас шестая часть населения страны. Эти люди еще недавно были лишены простых человеческих прав: свободно выбирать занятия, брать воду из общих колодцев и источников, пользоваться общественными средствами транспорта и пр. Считалось, что простое прикосновение к ним «оскверняет» индуиста из высшей касты. «Неприкасаемые» были подчинены множеству унизительных ограничений и запретов. Однако индуизм до сих пор рассматривает эти порядки, оскорби-

тельные для человеческого достоинства, как божественное установление.

Правительство Индийской республики поддерживает религию, но в то же время старается модернизировать ее, освободить от наиболее грубых обычаев и верований, от связи с кастовым строем. Кастовая дискриминация сейчас запрещена законом, хотя и сохраняется в быту.

*С ростом противоречий внутри господствующих классов возникали оппозиционные брахманизму течения, которые находили отклик в среде широких масс, отражали бессознательный протест против кастового гнета. В числе таких течений были джайнизм и буддизм, возникшие, по-видимому, почти одновременно в VI–V вв. до н. э. Эти два учения были очень близки между собой.*

## 1.2.4. Джайнизм — антикастовая доктрина ненасилия

Джайнизм (санскр. «джина» — победитель) — одна из древнейших религий Индии, возникшая в VI в. до н. э. на северо-востоке Индии (область Магадха, современный штат Бихар) и сохранившаяся до наших дней. Как и буддизм, джайнизм явился реакцией на ритуализм и отвлеченную умозрительность брахманизма. Он отверг авторитет Вед, открыл доступ в свою общину мужчинам и женщинам всех варн (каст). Основателем джайнизма считается современник Будды Гаутамы *Вардхамана Махавира, или Джинна* (из кшатриев). Ему же принадлежало установление практической доктрины в виде «философии действия», противостоявшей распространенному в его время фатализму, и разработка пути освобождения через ненасилие (ахимса), непричинение вреда и другие обеты. Кроме того, Джинна осуществил распространение организации своих последователей — как мужчин, так и женщин — на монашескую и мирскую общины, которые в свою очередь делились на группы, возглавляемые руководителями (ганадхарами), первым из которых был Гаутама Индрабхути. К общине вскоре примкнули многие аристократы и даже царь Магадхи Биндусара. Из Магадхи новое учение распространилось на запад и на юг Индостана.

Джайнизм, как и аналогичный с ним по направленности буддизм, в центр своей доктрины поставил проблему бытия личности. Отказавшись от культа брахманизма, приверженцы джайнизма постепенно развили свою пышную обрядность. Они не признавали кастового строя и той жесткости социальных отношений, которая вытекает из него. Однако у многих джайнов сохранилась кастовая практика и есть служители, выполняющие религиозные обряды

в домах и храмах. Ответственность за религиозную обрядность в джайнских общинах несли знатоки авторитетных текстов и духовные наставники.

В противовес брахманизму джайнизм признает возможность спасения души каждого человека и осуществляет более тесные связи с низшими кастами. Джайнизм отличает от буддизма меньшая внутренняя цельность; он утверждает, что не всякая жизнь есть зло и страдание — таковой является лишь дурная жизнь. Отсюда нирвана в джайнизме — это достижение душой вечного блаженства.

В III в. до н. э. состоялся первый джайнский собор (в Паталипутре), посвященный хранению и передаче авторитетных текстов. Одновременно произошел и первый раскол: часть джайнистов поддержала великого эрудита Бхадрабаху и отправилась за ним на юг. Среди джайнов нет крестьян, ибо даже повреждение земляного червя плугом считается у них грехом. Поэтому джайны селились в городах и занимались ремеслами или торговлей. Обладая немалым капиталом, джайны играли большую роль в политической жизни страны. Неудивительно, что цари Магадхи использовали их в своих интересах.

О политическом влиянии джайнизма свидетельствует уже то, что на протяжении более 100 лет, начиная с 325 г. до н. э., династия Маурьев сохраняла контроль почти над всей Индией, кроме ее крайнего юга. По некоторым данным, Чандрагупта — основатель первой Индийской империи — в 293 г. до н. э. принял джайнизм и после блестящего царствования отрекся от трона, вступил на аскетический путь джайнов: ушел в монахи, а затем совершил самоубийство, которое допускалось в этой религии путем отказа от пищи. Подобно Чандрагупте и царь Биндусара продолжил политику создания и укрепления объединенного индийского государства. Он установил дипломатические и торговые отношения со многими странами Запада и Востока. При нем государство Магадхи стало одним из крупнейших на Востоке.

Основатель джайнизма Махавира требовал от своих учеников соблюдения трех ценностей, или правил поведения (триратна): первое — вера в Вардхаману Махавиру, второй — проникновение в суть учения, третье — правильное поведение.

Согласно его учению, все живое, каждая вещь обладает душой. Каждая душа священна и обладает врожденным бесконечным знанием, восприятием, силой и счастьем, скрытыми в ее карме. Сознание души, а не сознание тела является основой совершенного воззрения, условием совершенного знания и основой совершенного поведения. Оно ведет к состоянию отрешения от земных вещей,

а значит — к непредвзятости, ненасилию, что означает сострадание, прощение в мыслях, словах и действиях по отношению к другим существам, а также — к уважению взглядов других людей (неабсолютизму).

В джайнизме нет понятия высшего божественного создателя, спасителя или уничтожителя. Вселенная саморегулируется, и каждая душа потенциально может достичь божественного сознания (сиддха) собственными усилиями.

Поскольку весь материальный мир есть зло и человек должен стремиться к освобождению от него путем собственных усилий, избавление каждого отдельного человека от страданий дает строгий аскетизм.

В нравственную систему джайнизм включает пять основных этических принципов-обетов, которые должны выполнять джайны.

Основополагающий принцип — *не причинять вреда живому* (ахимса, «ненасилие»). С этой целью джайнисты должны прикрывать рот тканью, чтобы не проглотить случайно живое существо. Несоблюдение этого принципа делает бессмысленным выполнение других принципов.

*Быть искренним и благочестивым* (сатья). Джайнизм призывает к общению с компанией благочестивых и хороших людей, к милосердию, к терпению к окружающим. Нельзя произносить речей, способных обидеть кого-либо. Также следует уважать взгляды других (неабсолютизм и принятие различных мнений). Важно не тратить время на злые умыслы. Лучше подниматься по лестнице духовной эволюции.

*Не красть* (астейя). Следует ограничивать привязанность к собственности и вести чистую жизнь, полезную для себя и окружающих.

*Не прелюбодействовать* (брахмачарья). Принцип предполагает отказ от ношения одежды, соблюдение требования целомудрия и безбрачия.

*Не стяжать* (апариграха). Требование необогащения за счет других. Следует всегда справедливо вознаграждать людей за труд и за его результаты. Никогда не брать чужие вещи, вещи, которые обронены или забыты другими. Никогда не покупать более дешевые вещи, если цена была уменьшена нечестным способом (применение финансовой пирамиды, нелегальная торговля, украденные вещи и т. д.). Степень того, насколько строго должны выполняться эти обеты, зависит от того, кем является джайн — монахом или мирянином.

Джайнизм не стал религией масс, хотя и был принят многими представителями военной аристократии и зажиточных торговцев,

преимущественно купцов, а также городского населения. Он сохранился в Индии до сих пор. Его сторонники активно участвуют в общественной жизни, являясь носителями политической и особенно важной для общества нравственной и социальной функций. Джайны имеют свои учебные заведения и периодическую печать, создают дома для сирот и вдов, гостиницы для паломников и лечебницы для животных. За свою долгую историю джайнизм создал значительную литературу на пракрите, санскрите и новоиндийских языках.

Иной была судьба буддизма, оформившегося почти в то же время, который распространился среди населения Индии гораздо шире, чем джайнизм, потому что не доводил свои требования до крайности.

### 1.2.5. Мировоззрение и политическая практика буддизма

Буддизм зародился в VI–V вв. до н. э. на севере Индии в эпоху династии Сейсунага. Основатель буддистской религии был, следовательно, современником Конфуция. Первоначальный буддизм — своего рода отрицание брахманизма и его идеологии. Соперничество и борьба за власть и богатство между высшими кастами, брахманами и кшатриями, в условиях крайней бедности, нужды рабов, закрепощенных крестьян-общинников и низших каст порождали кризис кастового строя и традиционного мировоззрения.

Радикальный сдвиг в социально-политическом развитии страны — создание государств — проявился и в сфере идеологии. Поэтому не случайно некоторые положения буддистского учения представляют особый интерес с философской и политической точек зрения.

Источником для изучения буддизма являются самые ранние произведения — так называемый Палийский канон — книги, написанные на языке пали. Канон состоит из трех частей: сборник древних канонических правил буддистских общин (Виная-питака); сборник бесед и изречений Будды (Сутта-питака); метафизические рассуждения (Абидарма-питака).

В древнейших буддистских легендах рассказывается об основателе этой религии — Будде как о реальном человеке, ставшем проповедником свого учения. Будда, он же Сидхартха, больше известен под именем Гаутамы, а предания именуют его Шакьямуни (отшельник из рода Шакья), Татагата (Возвышенный), Блаженный, Совершенный.

Согласно легенде, отец Сидхартхи, князь (или царь), тщательно устранил из его жизни все, что могло бы опечалить сына. Он даже не подозревал, что в жизни есть страдание, нужда, болезнь, дряхлость и смерть. Сидхартха проводил время в развлечениях, пирах и празднествах. Душевный переворот произошел в нем тогда, когда Сидхартха впервые узнал, что болезнь, старость и смерть — удел всех людей. Отказавшись от богатства и власти, он становится аскетом-отшельником. По преданию, однажды ночью, сидя под деревом смоковницы (древо познания) и погрузившись в глубокие мысли, Гаутама внезапно постигает истину: с этого момента Сидхартха (Гаутама) становится Буддой — Просветленным.

Открыв «истинный путь» к пониманию, что вся жизнь человеческая есть страдания («жизнь низменная, неблагородная, противная духу, недостойная, ничтожная») и удовольствие («жизнь мрачная, недостойная, ничтожная»), он делает вывод: правильный путь лежит посредине — это путь самоуглубления в целях познания истины, ведущий к покою и просветлению духа. Гаутама-Будда начал свою проповедническую деятельность.

Итак, раннебуддистское мировоззрение не столько религиозная, сколько философско-этическая система. Его основу составляют так называемые «четыре возвышенные истины»:

1) о страдании;

2) о причинах страдания;

3) о прекращении страдания;

4) о пути к прекращению страдания.

Вся жизнь, согласно учению Будды, это страдание. «Рождение есть страдание, старость есть страдание, болезнь есть страдание; соединение с немилым есть страдание, разлука с милым есть страдание; недостижение желаемого есть страдание...» Причина страдания — привязанность к жизни, жажда бытия. Эта жажда «ведет от возрождения к возрождению», прекращение страдания заключается в «устранении этой жажды через полное уничтожение желания». Достигнуть этого можно, только усвоив «четыре возвышенные истины»:

1) несчастия всегда сопутствуют жизни;

2) источник всего бытия лежит в страстях или похоти;

3) избавиться от бытия можно, только уничтожив похоть;

4) устранить похоть можно, пройдя четыре ступени погружения в нирвану.

Понятие «нирвана» занимает центральное место во всей буддистской философии. Нет единого мнения по поводу определения понятия «нирвана»: по мнению одних, это полное уничтожение,

полное небытие (т. е. «освобождение от собственного «Я», преодоление любых мирских связей и, как результат, — абсолютная свобода от уз двойственности). Для других нирвана — это прекращение только доступного познанию бытия и переход в некое иное, непознаваемое бытие. Состояние совершенной удовлетворенности и самоуглубленности, абсолютной независимости внутреннего бытия — положительный эквивалент подавления желаний — есть освобождение, или нирвана, блаженное состояние души после смерти. Достижение нирваны рассматривается единственным итогом процесса всеобщей изменяемости, составляющим, согласно буддизму, основу жизни.

Как бы то ни было, нирвана означает прекращение цепи перерождений (животного, растения, злого духа, божества). Но высшей формой перерождения является рождение именно человеком, так как только из этого состояния возможен переход в идеальное состояние нирваны, которая, согласно традиционным индийским воззрениям, усвоенным и буддистами, составляет удел всего живущего.

Единственным средством достигнуть нирваны ранний буддизм считал собственные сознательные усилия человека, прошедшего «восьмисоставной путь» совершенства, ведущий к прекращению страданий: это «праведная вера, праведная решимость, праведные слова, праведные дела, праведное созерцание, праведный образ жизни, праведные стремления, праведное созерцание». Человек, достигая совершенства, становится архатом (святым, познавшим истину) и погружается в нирвану.

Через размышление и созерцание человек может достигнуть истины, найти правильный путь спасения, соблюдая пять запрещающих заповедей святого учения:

1) не убивать ни одного живого существа;
2) не брать чужой собственности;
3) не касаться чужой жены;
4) не говорить неправды;
5) не пить вина.

Выполнение моральных предписаний буддизма означало требование монашеского образа жизни, ухода из мира, отшельничества. Таким образом, нравственный идеал буддизма предстает как абсолютное непричинение вреда окружающему (ахимса), проистекающее из общей мягкости, доброты, чувства совершенной удовлетворенности.

В буддизме нет надобности в боге как творце, спасителе, промыслителе, т. е. вообще как в безусловно верховном существе,

трансцендентном этой общности; из этого вытекает также отсутствие в буддизме дуализма божественного и небожественного, бога и мира и т. д. Будда, человек, достигший просветления, стоит выше богов, ибо боги подчинены тому же закону круговращения сансары.

В целом же буддизм звал не к борьбе с несправедливостью, а к ослаблению и угасанию «огня внутренних желаний», эмоций и внешних восприятий, к устранению любых реакций на окружающий мир, поскольку всякое страдание уничтожается лишь с исчезновением сознания собственного «Я». Идеал абсолютной отрешенности от окружающего мира приводит последователей буддизма к отказу от совершенствования этого окружающего мира, хотя группы буддистов принимали и принимают участие в общественной и политической жизни своих стран. И в этом смысле идеология буддизма — требование покорности, примирения не казалась опасной для господствующего класса.

Поэтому не случайно в III в. до н. э. в государстве Магадха, объединившем большую часть Индии, буддистское учение становится господствующей религией. Покровителями буддизма были цари династии Маурья, выходцы из низшей касты. Они не могли и не хотели опираться на брахманскую аристократию.

При династии Маурья основными причинами объявления буддизма государственной религией были следующие:

1) не признавая, в отличие от брахманов, кастовых различий, буддистские общины, пользуясь большим влиянием на народ, становятся удобной опорой правителей;

2) отсутствие связи в условиях централизованного государства с местными и племенными культами;

3) строгая дисциплина, на которой были построены буддистские общины, подчинявшиеся единому руководству;

4) своей проповедью непротивления злу буддизм помогал правителям держать в узде народ.

Вот причины, по которым третий царь династии Маурья — Ашока после кратковременного преследования буддистов переменил свое отношение к ним и объявил буддизм государственной религией. Покровительствуя буддизму, используя его как средство преодоления племенной раздробленности, Ашока способствовал сплочению империи. Он содействовал распространению буддизма в Индии и за ее пределами, посылая буддистских миссионеров в Бирму, на Цейлон, в Непал. Эпоха правления Ашоки с опорой на буддизм ознаменована значительным развитием индийской культуры, архитектуры, распространением письменности.

К началу нашей эры буддизм разделился на две ветви: *хинаяну* (буквально — учение старейших), символизирующую малую колесницу, узкий путь, и *махаяну* (большая колесница, широкий путь), называемую также северным буддизмом. В Индии махаяна, оказавшая влияние на индуизм, сама испытала заметное влияние брахманизма, а потом индуизма.

Для хинаяны характерны упрощенность религии, культов и организации, основанной на строгом соблюдении устава и догматов первоначального буддизма, отрицание реальности «Я» и мира, существования материальной и духовной субстанции (в частности, души как самостоятельной духовной сущности), проповедь личного совершенствования и независимого развития личности.

Махаянистское учение содержало в себе существенные новшества по сравнению с первоначальным буддизмом.

Во-первых, все видимое бытие объявлялось «абсолютной пустотностью», не подлежащей ни пониманию, ни объяснению. Подверглась отрицанию буддистская идея личного освоения каждым вероучения (глубокое освоение учения — удел избранных, ибо простым верующим нужен легкий, широкий путь к богу, к богам).

Во-вторых, развито представление о 995 буддах-мироправителях, о 35 буддах, очищающих от грехов. Будда-Шакьямуни (Гаутама) из учителя мудрости превращается у махаянистов в божество.

В-третьих, другим важным новшеством, введенным махаянистами в буддистское вероучение, стало допущение верующих в нирвану. Они учили, что не только монахам, но и мирянам доступна нирвана. Однако идеал нирваны, привлекательный для утонченных философов-метафизиков, интеллигентов, был мало понятен широким массам.

В-четвертых, в целях привлечения в буддизм широчайших масс в махаянистском буддизме возникает учение о рае, совершенно отсутствовавшее в первоначальном буддизме. Для запугивания верующих наряду с раем появился и буддистский ад с картиной страшных мучений грешников, нарушающих законы Будды.

В махаянистском учении осталось уже очень мало от первоначального буддизма как философско-этической системы. Зато в этой более гибкой своей форме буддизм оказался способен к гораздо более широкому проникновению в духовную и политическую жизнь разных стран.

# 1.3. Политическая мысль Древнего Китая

## 1.3.1. Особенности древнекитайской политической мысли

*Специфика китайской политической мысли* непосредственно связана с ее особой ролью в острой социально-политической борьбе, имевшей место в многочисленных государственных образованиях Древнего Китая. Это обусловило прямую, непосредственную подчиненность политической и философской мысли политической практике. Вопросы управления обществом, выработка планов идеальных общественных устройств на основе древних традиций, регуляция отношений между различными слоями («верхами» и «низами») и правящим политическим слоем, вопросы межгосударственных отношений — вот главный интерес философов и политических мыслителей Древнего Китая, которые к тому же нередко и сами являлись правителями, министрами, сановниками.

Другая особенность развития китайского философско-политического знания — крайне пренебрежительное отношение философов и политиков к естественным наукам. Принизив общественный статус естественнонаучных наблюдений и прикладных знаний, представив их как удел и занятие низших людей, лишенных возвышенных идей, они создали идеологический заслон для привлечения данных естественных наук в философские и политические рассуждения, отгородив себя от источника формирования целостного мировоззрения. Об этом свидетельствуют политические учения трех весьма влиятельных философско-политических направлений Древнего Китая — конфуцианства, легизма и даосизма.

Для всех этих политических направлений характерна связь с мифологией. Опору государственной и общественной жизни они видели в верховной власти Неба. Конфуций, например, почитал Небо как сверхъестественного всеединого повелителя, а также производное от него — аристократическое управление. Лао-цзы исходную идею политической власти видел в сверхъестественном Дао, направляющем жизнь людей согласно естественным законам, избавляющим их от тиранического господства аристократии.

Некоторые философские системы, возникшие во вторую половину эпохи Чжоу, послужили основанием для развития религиозных учений, ставших в дальнейшем государственными религиями Китая. Мы имеем в виду конфуцианство и даосизм. Рассматривая отношение древнекитайских мыслителей к вопросам государственного правления, нельзя не заметить превалирование нормативно-

поведенческой, морально-этической направленности в создании модели хорошего правителя.

Следует особо подчеркнуть, что в построении концепции политической власти, правителя, иными словами, политического лидера китайские мыслители исходят из одних и тех же структурных и функциональных интерпретаций предфилософского и философского мировоззрения.

В зависимости от мировоззренческой ориентации на идеалы правителя и избранной структурно-функциональной парадигмы они наделяют правителей различным набором содержательных свойств и различными качествами. Образ совершенномудрого человека в роли идеального государственного деятеля как исторической личности присутствует в китайской теофилософии даосизма, конфуцианства, легизма. В каждой из них совершенномудрый определяется по-своему, в зависимости от содержания учения.

В то же время их социально-генетический базис субъектов носителей политической власти как бы един, традиционен и, скорее всего, продолжает действовать вплоть до наших дней. Первоочередными являются для них дела общественные, а не личные. В исполнении властных функций политические учения Древнего Китая указывают на множество вариантов, ориентируя на искусное их исполнение через постоянство к постоянству, посредством добра (особенно это заметно в конфуцианстве и даосизме).

Китайская политическая мысль социальна и проникнута этикой. Она пыталась увязать социальные и политические проблемы в одно целое, много внимания уделяя организации системы политической власти, в частности чиновничье-бюрократическому аппарату. Практически все ведущие китайские доктрины так или иначе отражали интересы государства. Они всегда были прагматичны и мало проникнуты мистикой, метафизическими, иррациональными мотивами, мифологическими идеями. В центре их стояло стремление понять и объяснить не мир вообще, а мир человека, общества, основы социальной организации и государства. И не только понять и объяснить, но и преобразовать, найти оптимальный вариант социального порядка и мудрого правления.

### 1.3.2. Даосизм: Лао-цзы

Даосизм (кит. «дао пая» — школа дао), наряду с конфуцианством, — одно из двух основных течений китайской политической философии, которое возникло во второй половине I тысячелетия до

н. э. После проникновения в Китай буддизма вместе с ним даосизм и конфуцианство составили философско-религиозную триаду сосуществовавших и соперничавших течений, определявших идеологическую и политическую жизнь Китая вплоть до XX в.

Имя *Лао-цзы* (жил в VI–V вв. до н. э.) означает буквально «старый философ». Его учение было изложено с его слов и позднее отредактировано в виде небольшого, но интересного философского трактата «Дао дэ цзин», или «Книга о пути и добродетели» («Книга о дао и де»), представляющего собой концентрацию взглядов разных групп даосов. Это сборник афоризмов, мудрых, но порой странных и загадочных изречений, проникнутых духом чистого квиетизма. Поскольку существующий «Дао дэ цзин» носит отпечаток более позднего времени, некоторые современные китайские ученые утверждают, что данное произведение представляет собой изложение устно передававшегося в то время учения Лао-цзы его последователями.

В «Дао дэ цзин» дао принимает объективное и абсолютное значение независимого источника, начала, понимается как бытие реальное. Оно властвует над законами Неба и животворит мир. «Дао есть нить пустоты и несуществования, корень творения, основание духовного, начало неба и земли; нет ничего вне его; нет ничего такого сокровенного, которое бы не заключалось в нем». Дао — неперсонифицированная сущность, вечная, безымянная первооснова. Дао туманно, неопределенно, бестелесно и неисчерпаемо, оно «есть начало неба и земли, обладающее именем, — мать всех вещей». Дао, по определению философа, есть бытие, рождающееся в небытии (хаосе). Любопытно, что учение о хаосе станет основой ряда будущих концепций (например, Я. Беме, Н. Бердяева и др.).

«Сверхъестественное дао», по Лао-цзы, стало исходной идеей политической власти, направляющей жизнь людей согласно всеобщему закону спонтанного возникновения, развития и исчезновения всей Вселенной, избавляющему их от тиранического господства аристократии. Отсюда вытекает принцип следования дао, т. е. поведения, согласующегося в микрокосмосе с дао (природой) человека, а в макрокосмосе — с дао Вселенной. В его представлении, дао — всеобъемлющее мировоззренческое понятие.

Наряду с понятием «дао» Лао-цзы употребляет понятие «дэ». Дэ у Лао-цзы определяется как постоянное свойство, качество, атрибут вещей, нравственный принцип, через который обнаруживается незримое дао. Это качество означало следовать природе и древнему началу — дао.

Основатель даосизма построил своеобразную картину мира с определенной субординацией великих начал: дао — небо — земля — государь. «Человек следует (законам) земли, земля следует (законам) неба. Небо следует (законам) дао, а дао следует самому себе»[1]. Таким образом, по Лао-цзы, во Вселенной имеются четыре великих и среди них государь («велико дао, велико небо, велика земля, велик также государь»). Казалось, с этого должно строиться политическое воззрение философа, однако по существу он полностью отверг всякое вмешательство государства, правителя в естественный, природный порядок. Государство воспринималось им как искусственно созданная организация, как очевидное зло, которое в идеале необходимо преодолеть.

Одним из основных принципов в управлении государством, согласно учению Лао-цзы, является принцип воздержания, недеяния (у вей). В этой идеологии квиетизма и застоя отразилось умонастроение определенного общественного слоя китайского общества Чжоуской эпохи: старого патриархального жречества (бу, ши, у, чжу), стремившегося к сохранению существующего порядка[2]. Принцип бездействия — основа свободы, счастья и процветания. Всякое же действие, противоречащее дао, означает пустую трату сил и приводит к неудаче и гибели.

Лао-цзы подчеркивал зависимость прогресса и процветания государства от качества управления обществом и обращал внимание на те свойства и качества, которые отличают хорошего правителя от дурного. Поэтому мудрый правитель, управляя государством, следует дао, не делая ничего, что могло бы нарушить спокойствие и естественный ход социальной жизни. Согласно его взглядам, вселенную, как и человеческое общество нельзя привести в порядок искусственным образом. Для воцарения порядка нужно дать свободу прирожденным качествам человека.

Как и Лао-цзы, даосские философы хорошо понимали, что земное устройство нельзя установить искусственным образом, нарушая природный порядок, в соответствии с которым определено действие каждого человека. Свобода прирожденных качеств людей от космического дао не требует приобретения каких-то особых искусственных знаний, все дано человеку природой и всякое вмешательство в работу духовных сил человеческой природы и человеческого бы-

---

[1] Древнекитайская философия: Собрание текстов: В 2 т. М., 1972—1973. Т. 1. С. 122.

[2] Там же. С. 30.

тия ведет к нарушению естественного порядка вещей, жизненного равновесия.

Лао-цзы осуждал правителей, деятельность которых была связана с ужесточением налогового бремени, созданием запретительных законов, что неизбежно приводило к обнищанию народа и росту преступности. Народ всегда голодает, когда «власти берут слишком много налогов».

Большое значение Лао-цзы придавал вопросам предотвращения в стране беспорядков и смуты. Он учил: «Действие надо начать с того, чего еще нет. Наведение порядка надо начать тогда, когда еще нет смуты»[1].

Своеобразно отношение даосов к войнам, к политике завоеваний других народов. Если государство, учил Лао-цзы, управляется справедливостью, то война ведется хитростью и не всегда на стороне того, кто ее затевает. Ибо тот, кто покоряет другие страны при помощи войск, должен понимать, что это может обратиться против него и его народа. Главное, по мнению даосов, состоит в том, чтобы соблюдать спокойствие, а прославлять себя победой — значит радоваться убийству людей.

Даосы, по существу, были первыми анархистами, боровшимися против усиления роли государства, жестких законов, против несправедливых порядков. Даосские жрецы всегда стремились к власти с той целью, чтобы устранить власть несправедливых порядков «синего неба» и установить «желтое небо» — новую жизнь, которая должна стать выражением пути великого благоденствия («тайпин дао»). Об этом свидетельствует поднятое под их руководством восстание, вошедшее в историю под названием «восстание желтых повязок» (II–III вв.).

В развитии даосизма в научной литературе выделяют три периода:

1) метафизический, связанный с выработкой собственной философской системы;

2) мистический, период увлечения мистикой и погони за сверхъестественным;

3) жреческий (общения с духами и выполнение жреческих обязанностей).

---

[1] Древнекитайская философия: Собрание текстов: В 2 т. М., 1972–1973. Т. 1. С. 134.

## 1.3.3. Этико-политическое учение конфуцианства

### 1.3.3.1. Конфуций

*Кун-цзы* (Конфуций) (551–479 до н. э.) — выдающийся мыслитель, политический деятель, «учитель десяти тысяч поколений» Китая родился в средней части нынешней провинции Шаньдун в знатной аристократической семье. При правителе царства Лу был советником. После добровольного ухода в отставку основал собственную школу. Свой жизненный путь Учитель Кун емко выразил в немногих словах: «В пятнадцать лет я обратил свои помыслы к учению. В тридцать лет я имел прочную опору. В сорок лет у меня не осталось сомнений. В пятьдесят лет я знал веленье Небес. В шестьдесят лет я настроил свой слух. А теперь, в свои семьдесят лет, я следую зову сердца, не нарушая правил».

Конфуций жил в «эпоху борьбы царств», т. е. в период напряженной политической борьбы между китайскими царствами и беспорядков внутри самих этих царств. Поэтому проблемы политической стабильности, методы управления государством и достижения последним богатства и могущества были одними из самых острых в то время. На эти вопросы, так или иначе, пыталось ответить большинство древних мыслителей Китая. Одним из первых свой ответ на них дал Конфуций.

Рассматривая государство как большую семью, а политическую власть государя как аналог власти отца, Конфуций создал свою этико-политическую систему взглядов и по существу заложил основы патриархально-патерналистской теории государства в Китае. Этико-политическое учение Конфуция получило свое отражение в книге *«Лунь юй» («Беседы и высказывания»)*, которая является важнейшим источником наших знаний о древнем конфуцианстве. В «Лунь юй» мифология и религия были оттеснены ритуализированной этикой и возникшими проблемами социальной политики. Моральные основы, в отличие от Платона, Конфуций строил не в соответствии с законами, а — с системой традиционных правил *(ли),* как функции права в установлении порядка и контроля над поведением людей. Он не выступал против законов вообще, но был противником доминирования их над традиционными правилами.

Согласно его концепции, политическое правление должно осуществляется на основе принципов эффективности, традиционных правил *ли,* справедливости и меритократии.

1. *Принцип эффективности* означает управление с помощью ритуала.

В содержании власти, по Конфуцию, на первом месте стоит не силовая, политико-законодательная, а духовно-нравственная характеристика. Он совершенно отчетливо разделяет и отграничивает моральную власть от чисто политической власти, которая реализуется путем насилия, и придает особое значение ее ритуализации, усматривая в этом необходимую добродетель.

Моральное принуждение правителя может быть подлинно эффективным только тогда, когда оно проводится в духе подлинной беспристрастности и направлено на выполнение главных задач общества в системе правильного управления — обеспечения достаточной пищи, достаточного оружия (в целях сохранения безопасности страны) и поддержки, доверия народа, «без чего государство не сможет устоять». Как только забота правителя ограничивается группами специальных интересов, его воздействие утрачивает эффективность.

Ключ к эффективности управления народом Конфуций видел:

а) в разумности правителя, управления в соответствии со здравым смыслом;

б) в силе нравственного примера вышестоящих для нижестоящих;

в) в недопущении ослабления наследной аристократии и отстранения от власти своих родственников и привлечения чужих;

г) в воспитании повиновения и покорности с помощью религиозного освещения основных идей этики конфуцианства (например, почитание родителей (сяо), подчинение младших старшим); понимание, что «правитель — отец, народ — дети».

Конфуцианские символы сочувствия правителя к народу, взяты из образов родительской заботы и внимания, и должны были передавать беспристрастность правителя, опекающего общество в целях его сплочения гармонизации отношений.

2. *Принцип управления с помощью системы традиционных правил — ли*. Он означает:

а) веру в сверхъестественную силу Неба как верховного божества и вечное неизменное господство правителя — «благородного мужа»;

б) следование концепции «исправления имен», суть которой — забота о четком разделении обязанностей в обществе, приведение вещей в соответствие с их истинным названием и былым значением, т. е. с нормами, установленными в прошлом: «государь должен быть государем, сановник — сановником, отец — отцом, сын — сыном не по имени, а на самом деле, реально»;

в) осуществление управления обществом на основе церемониалов, когда каждый соблюдает требования и обычаи по рангам;

г) руководство аристократической верхушки с помощью человечности, гуманности (жень), которые со временем утратились.

Человеколюбие, по Кун-цзы, означает проявление пяти качеств: почтительности, обходительности, правдивости, сметливости и доброты. Вследствие отсутствия у простолюдинов воспитания и образования они не могут обладать такими качествами.

Одно из важнейших правил поведения конфуцианцев — «не делай людям того, чего не желаешь себе» (ставшее главным требованием нравственного поведения, записанным в Священном Писании, и для христиан). Из этого правила, с точки зрения политической иерархии, вытекало требование «не делать по отношению к нижестоящим того, чего вы не одобряете в поступках выше вас стоящих людей» или «не делать по отношению к своим начальникам того, чего вы не одобряете в своих подчиненных».

3. *Принцип меритократии* (власть способных, заслуженных) означает управление государством на основе признания «аристократии способностей» при полном отстранении «темных людей», «простолюдинов» от участия в делах государства. Идеал политического лидера — это правление аристократов ума, добродетели и знания, а не родовой знати и богатых. Принцип меритократии предполагал также отбор, подготовку (помощь обрести дао) наиболее способных для государственной службы людей, обладающих де. Одним из существенных факторов, поддерживавших в действии этот государственный культ, служила система конкурсных государственных экзаменов в несколько туров, которая в императорском Китае была единственной возможностью получения государственных должностей.

*«Учение о середине»* содержит классическое выражение конфуцианской модели «я» как полярной структуры, простирающейся от внутреннего сердца, обладающего сосредоточенной готовностью отвечать всем вещам в соответствии с их ценностью. Каждая личность идентична любой другой по заложенной в ее природе способности строить отношения с другой, себе подобной личностью. Привычная структура «Я», состоящая из души, знаний, чувств, — эгоистична, «она искажает видение и дезориентирует действия», тогда как конфуцианский путь дает лекарство от этого эгоизма. В этом смысле конфуцианский урок состоит в том, что элементы структуры должны стать чистосердечными и утонченно-прозрачными, чтобы «сердце могло видеть действительность без искажений и должным образом и без отклонений действовать по отношению к ней».

В «Учении о середине» присутствует вера конфуцианцев в создание таких отношений в сообществе, которые были бы основаны не просто на силе, хотя последняя также присутствует, а на подлинном сочувствии правителя ко всем людям, в том числе тем, кто находится на нижних ступенях социальной лестницы.

*«Великое учение»* показывает, что образование можно получить не только с помощью уединения души и уходом в частную жизнь, но и через общественные социальные роли, через семейные отношения, вообще через социальные отношения, включая политические. Такое сопоставление «Я» и общества, опосредованных космическим добром, такая непрерывность обязательств, существующих между личной и общественной жизнью, близки по своему содержанию платоновскому социальному учению, хотя и выражены уникальным образом конфуцианскими классиками.

Политическая роль конфуцианского учения сугубо консервативна, весь смысл его состоял в соблюдении религиозных традиций в отношении к государственным обязанностям. Конфуцианская идеология — это идеология патриархальной монархии, стратегической целью которой являлось сохранение незыблемости китайского феодально-деспотического государственного строя. Она более двух с половиной тысячелетий оказывала и ныне оказывает существенное влияние на политическую жизнь Китая.

#### 1.3.3.2. Мэн-цзы

*Мэн-цзы* (372–289 до н. э.) — китайский философ и политический мыслитель, представитель конфуцианской традиции, выходец из аристократического рода. В своем главном сочинении «Мэн-цзы» он разработал 12 принципов успешного ненасильственного правления на основе добродетели, обобщив четыре конфуцианские моральные нормы, а именно «жень» (гуманность), «и» (справедливость), «ли» (ритуал), «чжи» (мудрость). Согласно его учению, «если правитель государства человеколюбив, у него нет противников в Поднебесной... Подчинение людей силой не приводит к подчинению сердец, люди подчиняются из-за недостатка в силах; подчинение людей добродетелью вызывает радость в сердцах, и люди изъявляют настоящую покорность». Поэтому ценить народные массы, завоевывать их сердца, а управляя, не допускать утраты ими доброй природы, не отрывать от дел, по Мэн-цзы, есть в высшей степени проявление справедливости. «Народ — самое важное (в государстве); духи земли и зерна — второе, а правитель — последнее». Если правитель лишен необходимых нравственных качеств, он утрачивает моральное право быть правителем, и в этом случае не

будет считаться преступлением его свергнуть. Такое древнее «право на восстание» и наказание правителя импонировало широчайшим массам.

Мэн-цзы почитался и почитается в Китае наравне с Конфуцием. Его книга «Мэн-цзы», наряду с «Лунь юй», «учением о середине», «великим учением», стала четвертым священным источником конфуцианства.

## 1.3.4. Легизм

### 1.3.4.1. Шан Ян

«Шан цзюнь шу» («Книга правителя области Шан») — философско-политический трактат школы фацзя — «законников». Памятник создан в IV–III вв. до н. э. последователями известного теоретика легизма и государственного деятеля Гунсунь Яна, известного в истории под именем *Шан Яна* (390–338 до н. э.) — правителя области Шан, пожалованной ему циньским правителем Сяо-гуном.

Доктрина легизма в варианте, предложенном Шан Яном, стала одним из крупных направлений в политической мысли Китая. По существу она стала обоснованием тоталитарной концепции государства как гигантской всеохватывающей машины принуждения.

По мнению ее автора, государство есть высший смысл деятельности общества, мера всех вещей, самоценный и абсолютный в своем совершенстве институт, ради которого должен обуздывать себя и сам правитель, отбросив все личное. Государство возникает поэтапно, по мере того как люди стали разделяться на своих и чужих (любить только своих и ненавидеть чужих), различаться по социальному положению (между мужчинами и женщинами, знатными и простолюдинами), по именам и рангам, регламентам.

Преследуя цель насильственного объединения Китая и создания сильного централизованного государства, Шан Ян вел активную борьбу с конфуцианством, приведшим, по его мнению, страну к беспорядкам и ослаблению государственной власти.

Основные причины ослабления власти, ведущего к гибели государства, Шан Ян видел:

- в распущенности нравов народа (стремление беспечно жить на склоне лет, безумная трата зерна, пристрастие к красивой одежде и вкусной еде, стремление к роскоши, к удовольствию);
- в упадке основного занятия — земледелия и господстве второстепенных занятий (ремесло, торговля, политическое интриганство);

- в подражании древности, особенно связанном с соблюдением ритуалов, не приносящих пользы.

Шан Ян считал недостаточным накопление сил и умений, чтобы сделать людей сильными и богатыми, необходимо уметь «использовать их», т. е. направить усилия людей на обработку земли и участие в войне, дабы таким путем они могли осуществить свои желания — получить ранги знатности по должности. В противном случае люди вновь начнут изыскивать обходные пути для осуществления своих желаний — вернутся к торговле, ремеслу, ораторскому искусству, — и тогда вновь наступит слабость государства.

Большое внимание в его теории уделено искусству управления. Чтобы достичь хорошего управления, чтобы принести пользу государству, по мнению Шан Яна, «не обязательно подражать древности, ведь мудрый творит закон, а глупый ограничен им, одаренный изменяет ритуал, а никчемный связан ритуалом».

Он указывает на обязательное выполнение основных принципов государственного управления и наведения порядка:

- управление страной посредством законов (фа), а не ритуалов (ли);
- осуществление реформ на основе концепции «равных возможностей», направленной на подрыв патриархально-общинных отношений с властью;
- переход от методов убеждения и нравственного побуждения (опоры на совесть) к правовому принуждению и наказанию (внушение страха перед законом);
- замена понимания государства как большой семьи на концепцию государства, бездушно охраняющего закон.

Чтобы навести порядок до того, как вспыхнет беспорядок, Шан Ян считает необходимым:

- вместо добродетельных мудрецов введение института бюрократии, чиновников, несущих личную ответственность;
- вместо старой системы наследования административных должностей и рангов знатности — учреждение нового принципа назначений за личные заслуги;
- вместо правителя («отца своего народа») — деспот, жестоко карающий и внушающий страх и трепет, карающий даже за малые преступления;
- высшая цель — внешняя цель — покорение других народов.

Только так, по мнению Шан Яна, может сложиться страна, где земледелие и война — главные опоры государства. Ради этого она

существует, здесь народ боится государственных законов, послушен в войне и пойдет на смерть за правителя.

Цель системы законодательства Шан Яна — введение жестких стандартов, унификации (всеобщее упрощение, устранение излишества). «Государство, в котором осуществлялась унификация год, будет сильным 10 лет; если унификация осуществлялась 10 лет, будет сильным столетие».

Для достижения унификации следует применить следующие методы:

- устранение второстепенных занятий, позволяющих извлекать частную выгоду и ослаблять казну;
- пресечение разномыслия, уничтожение философии и искусства;
- осуществление цензорского надзора и введение системы всеобщего шпионажа;
- обеспечение материального стимулирования, с точным расчетом снижения налогов и повышения льгот, с целью сделать выгодным основное занятие — земледелие;
- введение системы круговой поруки;
- использование системы пожалования рангов, титулов, должностей, наград с целью уравнения имуществ.

Государственный аппарат, чиновничество, формируется за счет выдвиженцев, при условии их достаточной подготовки. Но надо создать условия, которые препятствовали бы усилению самодовлеющей силы аппарата, развитию в нем коррупции и злоупотреблений. Никакие прежние заслуги не должны освобождать чиновников от суровых наказаний за провинности. Родственные связи также не должны иметь значения. Во времена Шан Яна для контроля за деятельностью аппарата администрации были введены штатные контролеры-инспекторы.

Таким образом, в трактате Шан Яна впервые в истории Китая сформулирован целый ряд концепций и институтов, вошедших в императорско-бюрократическую систему. К их числу можно отнести следующие:

- государственное регулирование экономических процессов в стране;
- институт бюрократии;
- систему круговой поруки;
- институт рангов знатности;

- законодательную систему;
- равные возможности при выдвижении на административные посты;
- личную ответственность чиновника;
- унификацию мышления чиновничества;
- институт цензорского надзора.

### 1.3.4.2. Хань Фэй

*Хань Фэй* (288–233 до н. э.) — один из крупнейших теоретиков легистской школы, автор многогранного и объемного произведения «Хань Фэй-цзы» (20 глав, 55 параграфов). Оно включает основные элементы учений даосизма и конфуцианства, обоснование вопросов гуманности и справедливости. Но главное — трактат посвящен анализу государственного строительства и организации его управления. Хань Фэй был ярым поборником создания централизованного государства и укрепления власти правителя.

Большое значение в трактате он придавал централизованному контролю системы экономического регулирования, уделяя первостепенное внимание земледелию и военной силе государства. Вместе со своими сторонниками он выступал против конфуцианских правил этикета и моральных догм, которые защищали привилегии старой знати. Им Хань Фэй противопоставлял новую мораль, которая выше всего ценила интересы государства, игравшего в то время прогрессивную роль.

Согласно его концепции, государство — это система созданных институтов, высшая цель которых — обеспечить порядок и процветание общества, силу государства и преданность населения. Для этого на первый план выдвигается закон как важнейшее средство достижения указанных целей, так и теснейшим образом связанная с ним система наказаний и роль государя.

В центре — проблема сохранения власти на самом высшем уровне, т. е. как вести себя государю, обеспокоенному угрозой стать игрушкой в руках умного придворного сановника. Хань Фэй рисует образ идеального сановника, первого помощника и друга правителя. Согласно его представлениям, он должен быть преданным государю, следовать его повелениям, умным и сведущим в законах, в искусстве управления, способным разбираться ясно в делах, распознавать своекорыстие других, обладать качествами дальновидного, решительного, непреклонного борца с коварным противником.

Однако очень часто рядом с государем оказывается советник совсем иного типа, который не обращает внимания на повеления государя и своевольничает, вредит государству, помышляя лишь о личной выгоде. Такого типа сановников Хань Фэй называет «самовластными».

Одним из критериев отбора он считал профессионализм. Как правило, сановники первого типа обладают более высокими профессиональными навыками, нежели «самовластные», ибо у последних все силы уходят на интриги. «Человек умный и сведущий в искусстве управления ясно разбирается в делах, и если прислушиваться [к нему] и использовать [его на службе], то можно распознать затаенные чувства самовластного... если использовать людей умных и сведущих в искусстве управления, способных и сведущих в законах, то чиновники знатные и самовластные непременно окажутся вне рамок [закона]».

Хан Фэй указывает на психологическую несовместимость «профессионалов» и «самовластных»: умные и сведущие в законах чиновники, распоряжающиеся властью, очень опасны, и правитель, сам не овладевший искусством управления, чаще всего становится их жертвой. Распознать истинные намерения «сановника-узурпатора» весьма трудно — внешне он угодлив и послушен, никогда не спорит и всегда поддакивает, исполняет любые прихоти правителя, а поэтому пользуется его доверием и любовью. Сановник такого типа может оказать пагубное воздействие на всю систему управления, и прежде всего на бюрократию, которая выходит из повиновения и ориентируется уже на нового хозяина, а в самом обществе деформируются моральные устои.

Шан Ян разрабатывал идею наделения государства экономическими функциями, в соответствии с которой царская администрация должна была регулировать частнопредпринимательскую деятельность, дабы все доходы стекались в одно место.

Хань Фэй, подобно Шан Яну, вычленяет так называемые паразитические категории населения. Он называет пять типов таких «паразитов», потенциально опасных как правителю, так и государству:

- во-первых, это ученые-конфуцианцы, которые расхваливают путь прежних правителей и своими изысканными речами вызывают сомнения в существующих законах, порождая раздвоенность в душе правителя;
- во-вторых, болтуны, демагоги, несущие всякий вздор, главная цель которых — устроить свои личные дела и отбросить дела, полезные для государства;

- в-третьих, меченосцы, выставляющие напоказ свои качества, чтобы прославить свое имя и нарушить запреты правительства;
- в-четвертых, земледельцы-общинники, уклоняющиеся за взятки от несения трудовых и воинских повинностей и перешедшие под покровительство крупных землевладельцев, избегающих повинностей;
- в-пятых, торговый и ремесленный люд (спекулянты, перекупщики), посягающие на выгоды земледельцев, мастера грубых поделок. Поэтому он выступал против чрезмерного обогащения торговцев, ремесленников, чтобы не выпускать из рук рычаги экономической власти.

Хан Фэй был убежден: там, где правители окажутся неспособными заняться воспитанием порядочных людей с целью искоренения этих пяти «паразитов», там будут разрушаться государства и гибнуть династии.

Трактат «Хань Фэй-цзы» являет собой своего рода итог древнекитайского легизма, его кульминацию. Правда, ему не суждено было сыграть заметную роль в истории Китая: крушение гигантского эксперимента правителя первой империи — Цинь Ши-хуанди подорвало позиции легизма как практики. Он был дискредитирован и как самостоятельное направление мысли. Все, что было им сделано разумного, полезного и нужного стране, было инкорпорировано пришедшим ему на смену официальным ханьским конфуцианством, рамки которого оказались достаточно гибкими и широкими для этого. Однако в истории политической мысли Китая легизм сохранился, и в этом смысле трактат «Хань Фэй-цзы» — явление значительное, заслуживающее пристального внимания и изучения.

# ГЛАВА 2

# Политические учения Древней Греции

## 2.1. Политическая система и режимы в полисах Эллады

В отличие от древневосточных обществ, античные полисы развивались другим путем. И на Балканах, и на Апеннинах нет больших разливающихся рек, способных обеспечить потребности огромных масс людей. Здесь каждый понимал, что благополучие как собственное, так и общественное зависит не от других (бог, царь, армия, чиновники), а от себя самого. Здесь земля не получала, как на Востоке, ежегодной подкормки в виде плодородного ила и требовала тщательной обработки. Плодородной земли не хватало, и люди искали другие источники существования, развивая ремесла, искусства, торговлю, промыслы, военное дело, мореплавание, колонистскую деятельность.

Все это не требовало жесткой централизации государства, не давало возможности власти отрываться от народа, самореализовываться и обожествлять правителей.

Для защиты своих интересов каждый свободный земледелец, ремесленник, торговец, воин требовал сохранения демократических учреждений, реформы государственных институтов в демократическом направлении.

Такие реформы происходили на протяжении нескольких десятков лет. Например, в Афинах *демократическая политическая система* строилась народом на протяжении VIII–V вв. до н. э. благодаря деятельности таких реформаторов-демократов, как Солон, Клисфен, Эфиальт, Перикл. В результате в государственной (полисной) системе ведущую роль стал играть Совет пятисот (Буле), а не аристократический Совет старейшин (Ареопаг), как ранее, а также Народное собрание (Экклесия) и Народный суд (Гелиэя). Народные вожди могли быть избраны на должность архонта (правителя), по имени которого назывался текущий год (а вообще летоисчисле-

ние велось по четырехгодичным Олимпийским циклам, традиция которых до сих пор сохранилась в политической жизни). Выборы во все органы власти проводились ежегодно.

В промежутках между заседаниями Народного собрания, которое собиралось не менее 40 раз в год, вопросами политического управления ведал Буле, состоявший из десяти пританий по 50 человек (представлявших все десять демов, т. е. территориальных самоуправляющихся единиц). Каждая притания дежурила в Булевтерии (здании Буле) одну десятую часть года.

В функции Буле входило: реализация утвержденного бюджета, содержание армии и флота, государственных органов и контроль за ними, распоряжение общественным имуществом, отношения с союзниками и вообще текущая внешняя политика. Буле также готовил повестку дня и проект решения Народного собрания, который мог быть принят или отвергнут последним.

В Гелиэю ежегодно по жребию отбиралось 5 тысяч присяжных заседателей и 1 тысяча запасных. В дни заседаний (не менее 300 дней в году) судьи также жребием распределялись по помещениям. Такая система случайного распределения давала определенные гарантии против подкупа судей. Афинянин должен был сам защищать себя в суде, что требовало от каждого гражданина определенных ораторских навыков и знания законов. Суд был открытым и гласным.

Кроме архонта важнейшими выборными государственными должностями были должности десяти стратегов. Они командовали армией и флотом, ведали их строительством, содержанием и подготовкой, вместе с булевритами (членами Буле) участвовали в дипломатической деятельности. Отчитывались стратеги, как и архонты, перед Гелиэей и Буле.

О развитии политики в Древней Греции говорит не только прогресс политических институтов и политической культуры, но и разнообразие видов политической деятельности. Политическое и околополитическое искусство (так именовали греки любую общественную деятельность, будь то кузнечное дело или исполнение рапсодий) имело немало названий в древнегреческом языке. Политических деятелей называли:

- политик, т. е. человек, занимающийся практической политикой;
- демагог (буквально «вождь народа») — это понятие имело тогда положительный смысл и означало предводителя какой-либо группировки, партии или политика, отстаивающего интересы наиболее многочисленных средних слоев общества — демоса, в отличие от элиты — олигархии, и нижних слоев — охлоса;

- ✦ софист — учитель политиков и ораторов;
- ✦ оратор — специалист по произнесению речей в Народном собрании и Совете пятисот, а также в суде, на торжествах, праздниках, на олимпиадах;
- ✦ ритор — знаток и учитель словесности. Часто риторы не только давали уроки будущим политикам и ораторам, но и сами выступали с политическими речами;
- ✦ простат (буквально «заступник») — патрон, оказывающий покровительство, или даже лидер политической группировки.

Все городское население греческих полисов в отношении политических и имущественных прав делилось на три категории:

1) полноправные граждане, которые обладали пассивным и активным избирательным правом и всеми имущественными правами;

2) метеки — свободные греки или представители других народов, родители которых (или хотя бы один из родителей) не были гражданами Афин. Они пользовались всеми правами, кроме политических;

3) рабы — несвободные люди, «говорящие орудия» — не имели никаких прав.

Афинского гражданина нельзя было арестовать без решения суда. Будучи привлеченным к суду, если не было шансов на оправдательный приговор, гражданин до рассмотрения дела мог покинуть полис.

Обязанностью граждан считалась служба в армии или на флоте. Наиболее состоятельные граждане также оплачивали театральные постановки, гимнастические состязания, строительство кораблей, подготовку празднеств.

Подобным образом были устроены политические системы других греческих полисов. Подчеркнем: в каждом древнегреческом полисе в описываемую нами эпоху сформировалась демократическая политическая система, основу которой составляли выборные и периодически сменяемые коллегиальные институты: Гелиэя, Совет как исполнительный орган, суд присяжных. Все дискуссии греческих философов, историков и ораторов шли о *формах правления*, т. е. о способах функционирования политической системы демократии, или, выражаясь современным языком, о *политических режимах*. При этом избрание по жребию, когда все имеют равные возможности пройти в органы власти, считалось принадлежностью демократической формы правления (режима), избрание всеобщим голосованием — аристократической, ибо преимущество при обсуждении кандидатур получали наиболее образованные и красноречи-

вые граждане; введение избирательного ценза вело к установлению олигархического режима (т. е. правлению немногих богачей); захват власти военными — к тимократическому (от греч. «тиме» — честь); узурпация, т. е. незаконный захват власти тираном, — к тираническому. Теперь понятно, почему Платон наилучшей, ближайшей к идеальной считал аристократическую форму правления, а наихудшей — тираническую.

Следует отметить, что почти все древнегреческие полисы прошли в своем развитии через тиранические режимы правления (VII–VI вв. до н. э.). Тираны, как правило, приходили к власти, опираясь на недовольство обнищавших, лишившихся земли народных низов (охлос). Они часто отменяли кабалу, т. е. продажу свободных граждан за долги, лишали избыточной земли, а порой изгоняли или уничтожали родовую знать, делая население полисов социально более однородным, подготавливая таким образом (разумеется, бессознательно) социальную почву для политической системы демократии. В Афинах тиран Писистрат и его сыновья правили более 50 лет.

Итак, мы выяснили, что политические учения Древнего Востока отражали поиск абсолютной, деспотичной, централизованной, обожествляемой власти верховного единоличного правителя (царя, фараона, императора), оправдывали разделение общества на сословия, варны, касты, вели поиск адекватных деспотии методов управления (конфуцианский патернализм, вавилонский контроль и доносы, египетское обожествление), привлекая на помощь религию и не ограниченное законом насилие. Политическая мысль античности сосредоточилась на поиске и обосновании идеального государства (Платон) и реальных форм правления (политических режимов) в условиях демократии и республики (Аристотель, Фукидид, Полибий, Цицерон). Античными философами, историками, политиками, юристами были тщательно исследованы и обоснованы различные политические системы демократии (древнегреческие полисы) и политическая система республики (Древний Рим), а также их трансформации в монархическую власть державы Александра Македонского и Римской империи. Именно со времен античности в политической науке и практике осталось представление о невозможности выборного правления, основанного на власти народа, в больших и сверхбольших государствах с населением в миллионы и десятки миллионов человек, что демократия и республика возможны лишь в сравнительно небольших полисных государствах. Изменить эти представления смогла только политическая наука Нового времени.

### 2.1.1. Особенности политических воззрений Древней Греции

*Спецификой древнегреческой политической мысли является*, во-первых, тесная связь политики с философией, во-вторых, не принудительное влияние на нее традиций религиозно-мифологической идеологии (Древняя Индия, Древний Китай), а преобладание нравственных и эстетических элементов. Древнегреческая философско-политическая мысль в условиях большей степени отделения умственного труда от физического носила более «светский» характер, чем древневосточная.

Вершины ее достижений связаны с именами таких титанов философской мысли, как Платон и Аристотель. Только на базе философских знаний могли быть сформулированы поразительно глубокие политические идеи, заложенные в основу последующих политических концепций. *Именно философский анализ позволил Платону подняться до степени широких обобщений в политике и глубоко рассмотреть сам механизм движения человеческого бытия и человеческих судеб.* Философия Платона не была систематически изложена в письменных источниках. Это потребовало от современных исследователей реконструкции его системы взглядов. При этом выяснилось, что всякие попытки вычленить политические аспекты из платоновской концепции идей (эйдосов) или прямолинейно экстраполировать его теорию идеального государства непосредственно на современный объект (государственную форму организации) с целью придать ему глубинный смысл вряд ли оправданны. Концепция идеального государства в данном случае есть образец поиска истины, и не более.

От Аристотеля берет начало идея видения политики как самостоятельной сферы знания, как науки о высшем благе человека и государств, цель которой — воспитать в человеке через нравственные добродетели высокие гражданские качества. Тесно связывая политику с этикой, он не разрывал ее связи с философией. В своей «Политике» Аристотель на основе экономического и философско-этического анализа по существу создал практическую философию политики. Ее главная задача и назначение, с одной стороны — выявить сущностные связи, отношения людей к вопросам рациональных, справедливых форм устройства политической власти (монархии, аристократии, политики), с другой — указать пути выхода из конкретных тупиковых политических ситуаций и негативных государственных форм (олигархии, охлократии, тирании), не соответствующих нравственным добродетелям.

## 2.2. Основные философско-политические школы

### 2.2.1. Пифагорейская школа. Пифагор и пифагорейцы — создатели количественной концепции бытия

В VII–VI вв. до н. э. почти все древнегреческие полисы прошли в своем развитии через тиранические режимы правления. В этот период политическое мышление не получило еще самостоятельного развития, оно не выделилось из общего философского мировоззрения. Одни философы основой всего сущего полагали число, вторые — борющиеся противоположные стихии, третьи — единство бытия, четвертые — неделимые атомы. Соответственно этим направлениям сформировались типы философского, а позже типы политического мышления: натурализм, спиритуализм, материализм и идеализм.

Первыми, у кого возникло стремлением перенести философско-натуралистическое мировоззрение на почву политическую, были *Пифагор* (580–500 до н. э.) и *пифагорейцы* (*Архит, Лизис, Филолай*), создавшие в условиях тиранических режимов аристократические тайные «пифагорейские союзы» в полисах Южной Италии (Великой Греции).

Согласно их концепции, основой человеческой жизни является стройный вечный космический порядок, господствующий в мире, в основании которого лежат число и мера, производящие гармонию.

Развивая философскую проблему меры, в своем учении они делали первые попытки обосновать нравственность на базе философии. В основе нравственности — мистическое понимание природы бессмертной души, посмертного переселения души человека в животных, «родственных друг другу». Душа есть гармония, ибо «гармония есть смесь и соединение противоположностей», и тело состоит из противоположностей» (Пифагор и Филолай). Божественная по природе, душа заключена в тело в наказание за прегрешения. Высшая цель жизни — освободить душу из телесной темницы.

Выдвинутый ими нравственный закон требовал решительной борьбы с душевным развратом, с анархией, разрушающей общественные связи между людьми. Полагая, что «нет зла хуже анархии», в целях сохранения «пифагорейского образа жизни» они придерживались правила: «помогать закону и противодействовать беззаконию».

Число как выражение меры вещей они применили к обществу, занимаясь главным образом решением проблем установления справедливой организации и управления полисной жизни. В связи с этим естественно возникал вопрос: «Что такое справедливость и какова мера ее осуществления и возможности в обществе?»

На первую часть вопроса ответ вполне понятен: справедливость — Логос, мировой закон, действующий в обществе как часть Вселенной, Космоса, а боги — гаранты и охранители справедливости. Значительно сложнее было ответить на вторую часть вопроса: «Как проявляется справедливость и как гарантировать ее в обществе?». Получалось, что справедливость может проявляться в нескольких вариантах. Пифагорейцы остановились на формуле *равному равное*, или воздаяние равного за равное (выражающее скрытое неравенство). По их мнению, справедливое состоит в равном и одинаковом отношении ко всем и во всех случаях, подобно тому как в квадрате четыре стороны равны и перпендикулярны. Для Пифагора справедливость символизирует квадрат.

Пифагорейцы выяснили, что формула *равное равному* устанавливает некоторое соответствие между людьми. Равенство по происхождению как принцип родовой аристократии пифагорейцы отвергли. Принцип равенства по собственности был также неприемлем. А вот равенство по мудрости и заслугам (интеллектуальное равенство) пифагорейцы признали преимущественным, ибо мудрость означала выражение воли богов, способность создавать справедливые законы, которые управляют миром. По существу, это был аристократический подход к справедливому полисному правлению.

Аристократия, в их понимании, есть образ правления, основанный на положении человека в обществе, на господстве разума предполагающий владычество постоянного закона, сознаваемого и охраняемого лучшими людьми. Поскольку аристократия периодически сменялась в Великой Греции демократией или тиранией, враждебными пифагорейцам режимами власти, их союз подвергался постоянным преследованиям.

Главный вывод, вытекающий из учения пифагорейцев: управление обществом невозможно невеждами, хотя каждый участвует в полисной жизни. По существу, это был первый шаг, составивший основу политологии Древней Греции, оказавший большое влияние на более зрелые политические учения Платона, Аристотеля.

## 2.2.2. Ионийская школа. Гераклит Эфесский

*Гераклит* (544–483 до н. э.) происходил из царского рода Кодридов, который правил в родном городе Гераклита — Эфесе (в Ионии), но был лишен власти победившей здесь демократией. Сам Гераклит уступил царский сан своему брату, удалившись в храм Артемиды Эфесской. От его сочинения «О природе» до нас дошло 126 разрозненных фрагментов.

Гераклит — первый философ, исследовавший не только природу, но и в большей степени этико-политические проблемы. Он жил в эпоху социальной революции, когда родовая аристократия уступала место нарождающимся демократическим силам. Аристократ по политическим взглядам, осознавший социальную революцию, партийную борьбу и борьбу классов, Гераклит враждебно относился к демократической власти. Толпе он противопоставляет «наилучшего»: «Один мне — тьма (т. е. десять тысяч), если он наилучший. «Наилучшие» — это те, кто размышление, совершенствование души предпочитает «скотскому» пресыщению чисто материальными благами». Мышление, по Гераклиту, есть величайшее превосходство, и мудрость состоит в том, чтобы говорить истину и прислушиваться к голосу природы, поступать согласно с ней[1]. Гераклит одним из первых разрабатывал антидемократическую идеологию.

Центральной в учении Гераклита является теория универсальной изменчивости, вытекающая из его социально-политического опыта и оказавшая серьезное влияние на мыслителей того времени (у Парменида и Платона мы обнаружим теорию, согласно которой изменчивый мир, в котором мы живем, является иллюзией, и существует более высокая реальность, которая неизменна). Согласно этой теории, мир не сооружение, не сумма всех вещей, а колоссальный противоречивый процесс, отличающийся целостностью всех событий, изменений и фактов. Все сущее движется, и ничто не остается на месте. «Противоречивость сближает, разнообразие порождает прекраснейшую гармонию, и все через распрю создается».

Чрезмерное внимание к изменчивости Гераклит дополнил концепцией о неизменном и неумолимом законе предопределения. Все материальные вещи подобны огню, в процессе горения которого рождаются закон, мера, разум, мудрость. Каждый процесс в мире, в особенности сам огонь, развивается соответственно определенному закону и является его «мерой».

---

[1] Фрагменты произведений ранних греческих философов: В 3 ч. М., 1989. Ч. 1. С. 245.

Материалистическая позиция Гераклита четко выражена в определении сущности «вечно живого огня» и мирового порядка, из которых он вывел теорию законов: «Этот мировой порядок, тождественный для всех, не создан никем — ни из богов, ни из людей, но он всегда был, есть и будет вечно живым огнем, в меру вспыхивающий и в меру угасающий». В то же время он идеалистически полагает, что в человеческих обществах должен владычествовать божественный закон, питающий все человеческие законы. «Желающие говорить разумно должны опираться на всеобщее, так же как город на закон, и даже еще крепче; ведь все человеческие законы управляются единым божественным законом, который простирает свою власть насколько желает, всем довлеет и над всем одерживает верх».

Итак, для Гераклита общество и государство немыслимы вне законов, правовых норм как проявления единого «божественного» (космического) закона. Они являются социальной принадлежностью полиса и служат источником его силы, за которые «народ должен стоять как за стену». Концепция государства как общности, объединенной единым стержнем общей справедливости, реально вписывается в политику умеренной аристократии, выступавшей поборницей верховенства закона и «всеобщих» интересов.

Истинными правовыми законами, нормами он называет те, которые адекватны естественным законам природы. Они устанавливаются разумом, приводятся в действие государством под угрозой наказания. По справедливому замечанию К. Поппера, Гераклит обнаруживает в этом неспособность видеть различия между правовыми законами и естественными закономерностями. Теория изменения и скрытой судьбы у Гераклита навеяна политическими неурядицами, отсюда динамика природы и динамика социальная — движущие силы всех перемен. Распря или война — динамическая и творческая первооснова всех перемен, всех различий между людьми. «Вражда — обычный порядок вещей... все возникает через вражду».

Нравственный аспект учения Гераклита заключен в его идеях о добродетелях, диалектике добра и зла. Первой добродетелью человека он считал умеренность, воздержание от страсти самопревознесения и гордыни, полагая, что «самопревознесение надо тушить, как пожар». Общество нуждается в преданности общей идее и способности его граждан к подавлению своемыслия и своеволия.

Гераклита занимал также вопрос: «В какой мере полис есть выражение воли его граждан?». Старые софисты утверждали: полис есть организация, посредством которой невежественное большинство господствует над сильным образованным меньшинством, а по-

тому оно постановляет что хочет. Установление закона зависит от естественной силы.

В споре с софистами Гераклит выдвинул ряд основных положений, характеризующих политический аспект его мировоззрения.

1. Полис — организация общества, необходимо и неизбежно содержащая в себе внутреннее противоречие, поскольку политические учреждения призваны служить интересам борющихся за политическую власть партий.

2. Разумное правление должно состоять из сочетания и сведения противоположных элементов в одно гармоническое целое, поэтому закон разумного правления обязует повиноваться воле одного.

3. «Власть по природе должна принадлежать меньшинству «лучших», ибо «наилучшие одно предпочитают всему». «Закону, правителю и более мудрому следует повиноваться», ибо «тяжело быть под началом человека худшего».

Таким образом, Гераклит делает второй шаг, после пифагорейцев, в угоду установления справедливой природы политической власти, основанной на преимуществе высшей способности меньшинства «лучших», умеренной аристократии.

### 2.2.3. Элейская школа. Парменид

Учение Парменида — существенный этап на пути к учению Платона — вершине античной философии и политики. Его идеи были направлены против школ античного материализма и материалистической диалектики, в частности против учения Гераклита о всеобщей изменчивости и противоречивости сущего бытия.

*Парменид* (род. ок. 515 до н. э.) был родом из Элеи (Южная Италия). Расцвет его деятельности приходится на первую половину V в. до н. э. Если Гераклит был первым материалистом-диалектиком, то Парменид — первым философом-метафизиком, оказавшим особенно большое влияние на форму метафизической аргументации Сократа, на учение о бытии Платона и большинства последующих метафизиков, включая Гегеля.

Свое учение Парменид изложил в поэме «О природе». Он считал чувства обманчивыми. Метаморфоза чувственного бытия, его текучесть и составляет бессмысленное богатство опыта, которое не является подлинным знанием, так как границы его неопределимы. Неопределимо и то, что меняется в текучести природного бытия, а *что* остается неизменным. Это-то *«что»,* которое Парменид называет *«есть»,* в его основных характеристиках и является предметом пристального внимания философа.

Согласно его учению, истинное бытие — бесконечное и неделимое «Единое». Оно не является, как у Гераклита, единством противоположностей, поскольку никаких противоположностей нет. Вынося суждение о бытии, Парменид взвешивает качества сущего, постигает смысл целого. «Неверно думать, — говорит он, — будто в природе может существовать пустота. Мир — сплошная масса вещества, или шаровидное тело. Существует только бытие как лишь сплошь заполненное веществом пространство, и это бытие сферично, имеет форму шара».

Парменид противопоставляет сущее («есть») не-сущему («нет»), особенно обрушиваясь на тех, кто не различает эти два типа бытия, утверждая, «что то, чего нет, — есть». В связи с этим он выдвинул тезис: «Мыслить можно только то, что есть, истинное знание возможно только об истинном же бытии, в котором мышление обретает свое подлинное содержание». В каком-то смысле мыслить истинно и значит быть истинным бытием. «Само по себе сущее и есть истинное бытие, открытое только истинному познанию», — утверждал он.

К заслугам элейского мыслителя нужно отнести и то, что он первым ясно сформулировал критерии познания: познаваемо только бытие и критерии самого бытия, каким оно должно быть для того, чтобы мы могли его познавать в его истинном смысле. Отвергая показания чувств как иллюзию, недостоверные и колеблющиеся мнения смертных как обман, Парменид и его продолжатели пошли по пути метафизическому. Они стали утверждать: только ум ведет к достоверной и незыблемой истине. Метафизика Парменида станет одой из методологических основ в развитии социально-философской и политической мысли Платона.

## 2.2.4. Атомистическая школа

### 2.2.4.1. Демокрит

*Демокрит* (460–370 до н. э.) — величайший материалист, представитель атомистической школы, выдающийся представитель науки Древнего мира, первый энциклопедический ум Древней Греции. Его родина — крупный торговый город Абдеры. В своих сочинениях он касался вопросов философии, математики, логики, астрономии, физики, биологии, медицины, общественной жизни, психологии, этики, политики, теории искусства.

Взгляды на природу определили его место как выдающегося естествоиспытателя. Вместе со своим предшественником Левкиппом Демокрит становится одним из основателей атомистики, согласно которой все тела состоят из огромного количества атомов —

неизменных, неделимых частиц, движущихся в пустоте, подчиняясь природной необходимости, различающихся размером и формой. Свое материалистического учение о необходимости как о законе природы, о бесконечности и вечности Вселенной, о бесчисленности возникающих, развивающихся и уничтожающихся миров, о материальности и смертности души он противопоставил линии философии Платона и другим идеалистическим философским школам. Активно вел борьбу против телеологии — учения, признающего целесообразность развития природы.

Демокрит одним из первых в Древнем мире сделал попытку объяснить происхождение и развитие общественной жизни, разделив понятия «законы природы» и «законы общества». Будучи атеистом и просветителем, он выступал против религии и мистики, считая, например, что политическая власть, государство осуществляется и создается не по воле богов, а есть результат деятельности самих людей.

Для него главное в общественной жизни — свобода и равенство. Свободный грек — не изолированная от общества единица, а гражданин города-государства (полиса). Свобода и равенство не должны вести к раздорам. Когда богатые помогают бедным, между гражданами рождаются взаимная дружба и помощь, единомыслие и другие блага, «которых и перечислить нельзя».

Интересы государства должны ставиться выше всего остального, и главное — это проявление гражданами заботы о хорошем управлении. По Демокриту, наилучшее государство — это демократия, где свободный гражданин не только вправе, но и обязан участвовать в общественной жизни своего полиса. Он представляет демократию, установившуюся в те времена в Афинах и других греческих городах, умеющей себя умерять, сдерживать свои стремления в пределах закона и разума.

Формула Демокрита «каждому равное» (в смысле участия каждого в политической жизни), в отличие от пифагорейской «равное равному» (скрытое неравенство), означает равенство без привилегий. Правда, начало равенства не приводит его к отрицанию преимущества высших способностей. Управлять полисом должен тот, кто для этого подготовлен. «Не следует мудрецу повиноваться законам, но должно жить свободно... по самой природе управлять свойственно лучшему... Приличие требует подчинения закону, власти и умственному превосходству».

Вслед за софистами Демокрит разделил понятие «справедливость» на две части: 1) мировой закон как справедливость и 2) полисный закон как справедливость. По его мнению, полисная спра-

ведливость — (*даке)* трансформировалась через *темис* (обычай) и *номос* (закон). Закон и обычай — результат действия между людьми в практике и обычаях. Закон и полис взаимосвязаны сущностными связями между людьми. Отсюда вытекает значимость законов: «Не стены охраняют Афины, а законы. Они созданы людьми для того, чтобы хорошо устроить их жизнь».

Интересны его рассуждения о политической деятельности. Политическая деятельность, полагает он, это то, что человек добавляет «к природе»:

1) задатки разумности, свойственные и тем, кто не получил обучения;

2) все хорошее, на что способен человек в годы своей зрелости, зависит не от его природы, не от происхождения, а от нравственного воспитания.

Политическое учение Демокрита во многом определяется основными чертами его этического учения, в центре которого — человеческая личность. Ей он предписывает систему правил мудрой, умеренной жизни, включая умение пользоваться жизненными благами, благоразумно осуществлять выбор наслаждений. «Умеренные желания, — пишет он, — делают саму бедность равносильною богатству. Бедность имеет преимущество, в том смысле что великое богатство возбуждает и великие страсти, чего избегают бедные».

Демократически устроенное государство, сочетающее свободу и равенство с участием каждого гражданина в полисной жизни, личные интересы с общественными, когда свобода лица ограничивается свободой других, когда равенство не ущемляет преимущества высших способностей, по Демокриту, означает лучшее устройство государства и человеческой жизни.

### 2.2.4.2. Эпикур

*Эпикур* (341–270 до н. э.) — древнегреческий философ-материалист, последователь Демокрита. Как и Демокрит, он считал, что все состоит из атомов и пустоты, но, в отличие от него, указывал на момент произвольного, спонтанного отклонения в поведении атомов. Именно этот взгляд Эпикура укреплял научные позиции древнегреческого материализма и атеизма в борьбе против идеалистических учений о сверхприродном, божественном двигателе.

В своем учении о познании Эпикур исходил из признания материального мира, бытия вещей вне сознания, отвергая мир идей Платона и его сторонников как мифологическую фантазию. В этом понимании он был сторонником эмпиризма и сенсуализма, зависи-

мости знаний от ощущений. Он являлся предшественником Локка и французской школы XVIII в.

Как практический философ-моралист он выдвинул теорию *атараксии* (безмятежности, невозмутимости), а также теорию разумных наслаждений (то, что называют гедонизмом). Однако он был противником плоского гедонизма, грубых чувственных удовольствий, учил подчинению их разуму. Признавая важность наслаждения, он одновременно считал, что не нужно перебарщивать с наслаждениями, так как это ведет к страданиям. Чтобы избежать страдания, необходимо освободиться от потребностей. Поэтому идеал мудрого Эпикур изображает как человека, сохраняющего свое спокойствие даже среди жесточайших страданий.

Как и стоики, Эпикур считал личное начало преобладающим. Но в отличие от них, провозгласивших нравственное начало, основанное не на положительном, а на естественном законе (как выражение вечного закона), он провозглашал материю и произвол человеческой воли. Государство и закон устанавливаются свободной волей людей для взаимного обеспечения личных потребностей. Это начало отразилось в его взглядах на нравственность и политику.

Проблемы морали Эпикур разрабатывал в русле так называемого *эвдемонизма,* этики счастья. Добродетель, справедливости в его понимании не что иное, как средство доставления человеку счастья. Польза составляет цель всякого общежития. Все выводится из личной пользы и личной воли человека. И это не исключает нравственного начала, основанного на подчинении, и праве каждого разумно пользоваться благами и наслаждаться земной жизнью. Единственное обоснование такого права — общественный договор, в который люди вступают добровольно, исходя из своей пользы. «Справедливость, происходящая от природы, есть договор о полезном — с целью не вредить друг другу и не терпеть вреда».

Эпикур впервые выдвинул идею *изменяющейся справедливости, изменяющегося естественного права,* соответствующего справедливым законам при определенных обстоятельствах и времени. Эта идея естественного права с изменяющимся содержанием вновь возродилась в XX в. в правовых концепциях неолегистов (Р. Штаммлера, Г. Кельзена и др.).

Законы устанавливаются для пользы людей, и в этом смысле они необходимы и их следует соблюдать и уважать. «Только безумные, — считает Эпикур, — могут обходить законы, чтобы приобрести себе лишнее, только мудрый, исполняя его, зная, что нет другой возможности избежать воздаяния за несправедливость... Мудрый не вмешивается в государственные дела, чтобы не терять безмятеж-

ности духа, однако при необходимости оказывает ему поддержку своим соблюдением законов». По Эпикуру, закон, теряющий свою обязательную правовую силу, разрушающий общественный договор, перестает быть полезным человеку, и есть основание его не выполнять, ибо «нет договора — нет и права».

Позиция Эпикура по вопросу политики и нравственности для того периода была весьма уязвимой и вносила разлагающее начало в связующий элемент римского общества. Проповедь неучастия в активной общественной и политической жизни выражена в требовании: «надо высвободиться из уз обыденных дел и общественной деятельности, сфера человеческой свободы — в его ответственности за себя, а она — вне и необходимости. Необходимость не подлежит ответственности». Личностное начало, лежащее в основе учения Эпикура, не консолидировало общество, а являлось выражением частных интересов, в своей индивидуальной свободе и ответственности оно снижало значение нравственного закона и государственного порядка.

## 2.2.5. Историческая школа

### 2.2.5.1. Геродот

Сведений о жизни и научной деятельности одного из самых известных древнегреческих историков и политиков *Геродота* (ок. 484 — между 431–425 до н. э.) сохранилось не много. Даже даты рождения и смерти установлены приблизительно. Доподлинно известно, что родился он в г. Галикарнасе (область Кария на юго-западе Малой Азии) в состоятельной аристократической семье. Наверное, получил хорошее образование.

В то время власть в Галикарнасе принадлежала тирану Лигдамиду, против которого выступила группа заговорщиков, в том числе и молодой Геродот. Заговор не удался, и Геродоту пришлось бежать из родного полиса на остров Самос, бывший тогда одним из сильнейших островных государств Ионического побережья Малой Азии.

Следующий период жизни политического изгнанника связан с путешествиями. В течение десяти лет он посетил Египет, Ливию, Вавилон, Ассирию, Персию, исходил всю Малую Азию, Геллеспонт (Черноморские проливы и все Причерноморье, как южное, так и северное вплоть до города Ольвии); побывал в Западном Средиземноморье, в том числе на Сицилии, на Балканах (Македония, Фракия), на многих островах Эгейского моря. Везде он активно изучал и записывал историю племен и государств, этнографические и географические подробности.

Примерно в середине 40-х гг. V в. до н. э., уже зрелым человеком, достигшим акмэ (сорокалетия), он поселяется в Афинах, которые в то время (450–430 до н. э.) переживали эпоху расцвета. Геродот знакомится с Периклом и входит в его кружок (высокообразованная жена Перикла — Аспазия, философ Анаксагор, скульптор Фидий, драматург Софокл и др.). Он полюбил Афины как свою вторую родину и на всю жизнь остался афинофилом и демократом. Он принимает предложение Перикла — руководить новой колонией Афин — городом Фурии (на юге Италии) и достаточно долгое время занимается политической деятельностью в Фуриях. Отсюда и разные имена, которыми называли его древние греки: по месту рождения — Галикарнасский, по месту правления — Фурийский. Неизвестно, сколько пробыл Геродот в Фуриях и где умер (в Фуриях или в Афинах).

Кроме политической деятельности, и даже в первую очередь, Геродот прославился как историк. Для современного читателя древнегреческая история начинается с Геродота. Не меньше ценили его и античные ученые. Цицерон назвал Геродота «отцом истории». Фукидид называл его логографом наряду с Гекатеем Милетским, Хароном Лампсакским, Геллаником Митиленским, которые писали свои сочинения, основываясь на преданиях, рассказах местных служителей культа, очевидцев событий, переплетая реальные события и деяния богов, трактуя мифы и легенды с точки зрения здравого смысла. Современные историки считают «Историю» Геродота переходной с точки зрения метода изложения: от логографического к научно-историческому. Большинство современных политологов считает, что именно с сочинений Геродота в античной традиции явственно начал просматриваться геополитический подход.

Свое главное произведение, включавшее собранный исторический, политический, военно-стратегический, мифологический, этнографический и географический материал, он назвал «Histories Apodeixis» («Изложение событий»). Оно было написано на ионическом диалекте, родном для Геродота, хотя Геликарнас был дорийской колонией. С тех пор термин «история», означающий также «исследования», «описания», заменил для данной науки термин «логос», означающий «проза», «речь», «рассказ», «учение».

«История» Геродота, разделенная потом (во II в. н. э.) александрийскими учеными на 9 книг, названных по именам муз, охватывает весь известный автору исторический процесс от мифологического «умыкания жен» разными народами, становившегося поводом для войн, до «золотого века» Афин. Кульминационным моментом

развития древнегреческой цивилизации Геродот считал греко-персидские войны, а главным содержанием человеческой истории и международных отношений — противостояние Запада и Востока, моря и суши, Греческой федерации и Персидской державы, эллинов и варваров, демократии и деспотии, свободы и принуждения.

В то же время Геродот, несмотря на свою явную проэллинскую позицию, старается объективно описывать факты истории. Он бесстрастно повествует о странных варварских обычаях, признает в некоторых случаях превосходство варваров над эллинами, указывает на преемственность греческой культуры от египетской.

По содержанию 9 книг геродотовой истории можно поделить на две части: первая (книги I–IV и начало V) посвящена завоеванию гегемонии Персии в Азии. С приходом к власти Кира Древнего (559 до н. э.) Персия последовательно покоряет государства Малой Азии, Вавилон, Египет и становится крупнейшей, как сказали бы сегодня, геополитической державой. Геродот подробно рассказывает о странах и народах, завоеванных персами, их географическом положении и обычаях, рисует общую картину возвышения Персии.

Во второй части «Истории» (книги V–IX) Геродот обращает свой взор на положение дел в Элладе и на ход греко-персидских войн. То, что «самые выдающиеся из эллинов — это лакедемоняне и афиняне», мы узнаем еще из книги I, а теперь Геродот показывает роль армии и особенно флота в ходе и исходе войны, в осуществлении политики.

Вторая часть для Геродота несомненно главная, а задача первой — ввести читателя в курс политических событий, выявить причины и цели походов персов против Эллады, которая под действием персидской угрозы прекращает междоусобную борьбу, объединяется и превращается в морскую военную федерацию, давшую отпор и одержавшую окончательную победу над агрессорами.

### 2.2.5.2. Фукидид

*Фукидид* (460–396 до н. э.) родился в Афинах в богатой аристократической семье. Его отец Олор был прямым потомком фракийского царя Олора. Его родственник Фукидид из Алопеки был предводителем олигархической партии и главным противником Перикла. Мать Фукидида Афинского также принадлежала к знатному фракийскому роду. Очевидно, Фукидид учился у лучших педагогов своего времени: философа Анаксагора, софистов Протагора и Горгия, слушал речи оратора Антифонта. Но самое большое впечатление на молодого Фукидида произвел Перикл. Именно поэтому, несмотря на традиции семьи и родственные связи с аристократическими,

олигархическими группировками, он раз и навсегда становится сторонником демократической партии.

Во время Пелопоннесской войны (431–404 до н. э.) между Афинским морским союзом и Пелопоннесским союзом во главе со Спартой 36-летний Фукидид был избран (424 до н. э.) членом коллегии десяти стратегов (фактически правительство Афин), а затем как стратег получил командование над всеми войсками, дислоцированными во Фракии.

Во время похода спартанской армии Брасида во Фракию Фукидид командовал эскадрой кораблей и не смог вовремя оказать помощь фракийскому полису Амфиполю, который был взят Брасидом. За это Фукидид был приговорен к пожизненному изгнанию из Афин (423 до н. э.). Лишь после 20-летнего отсутствия он смог вернуться на родину (404 до н. э.).

Точных сведений о том, где и чем занимался Фукидид в изгнании, нет. Скорее всего, он жил на родине предков во Фракии и посвятил свой досуг написанию знаменитой «Истории». Возможно, в это время он совершил путешествие по Средиземному морю (Македония, Сицилия, Италия, Спарта). Обстоятельства и место смерти его неизвестны. Известно лишь, что останки Фукидида были перевезены и захоронены в Афинах.

В своей «Истории» Фукидид поставил задачу описать «войну пелопоннесцев с афинянами, как они воевали между собой». Как видим, он решает не глобальную, а региональную проблему, но проблема эта носила геополитический характер, ибо война между Афинами и Спартой носила характер соперничества за *гегемонию* в Элладе. Кроме того, учитывая противоположности общественных укладов и форм правления, эта война решала вопрос о направлении дальнейшего развития всех греческих полисов. Речь шла об альтернативе между демократией и олигархией, торгово-промышленными и традиционно-сельскохозяйственными путями развития, о широком космополитическом или спартанско-патриотическом этосе (образе мышления).

Фукидид первым из древнегреческих историков стал рассматривать исторический (а следовательно, и политический) процесс прагматически (а не эпически, как Геродот), как цепь политических, военно-политических событий и военных столкновений. Для него как история, так и политика — это, в первую очередь, внешняя политика, в том числе и военная.

Война показала возросшую роль армии. Ведь, несмотря на неоспоримое преимущество афинян в культуре, искусстве, торговле и промышленности, победа оказалась на стороне Спарты. Фукидид

подчеркнул и роль флота, особенно для укрепления мощи прибрежных и островных государств, таких как полис Коринф, остров Крит. Коринф, например, благодаря развитию флота и торговли стал одним из самых мощных в военном отношении и богатых государств Эллады. Критское островное государство, используя свое исключительно выгодное географическое положение (защищенность от врагов, удобное побережье для развития судоходства и контроля за другими государствами), сумело добиться в конце II тысячелетия до н. э. гегемонии в Средиземноморье). Фукидид отметил возросшее значение военно-морского флота в войне с преимущественно сухопутными державами. Именно благодаря мощному флоту и господству на море получили преимущество ионяне в их войне с персами. Фукидид первым заметил и описал разный характер могущества государства: у Афин — это морское, а у Спарты — сухопутное.

### 2.2.5.3. Ксенофонт

*Ксенофонт* (ок. 430–370 до н. э.) появился на свет в Афинах в богатой аристократической семье и получил прекрасное воспитание и образование (или, по-древнегречески, — каллокагатию), которое совершенствовал в общении с Сократом.

К этому времени миновал золотой век расцвета Афин, век Перикла и афинской гегемонии в Элладе (450–430 до н. э.), и началась Пелопоннесская война (431–404 до н. э.) между сильнейшими военно-политическими объединениями древнегреческих полисов: Афинским морским союзом и Пелопоннесским союзом, между промышленными и торговыми, культурно развитыми, демократическими Афинами и консервативно-традиционной, но мощной военной, олигархической Спартой. Опять, уже в который раз, в человеческой истории Суша встала против Моря, две непримиримые стихии сошлись в борьбе за власть над миром... Хотя причины войны были значительно глубже, чем только противостояние Афин и Спарты (например, торговая конкуренция Афин и Коринфа, союзника Спарты, в первую очередь в западной части Средиземного моря, торговой «вотчине» Коринфа; вмешательство Афин в ссору между Коринфом и Керкирой; противоречия между демократической и олигархической партиями, которые существовали во всех полисах Эллады; да и вообще борьба за ресурсы: территориальные, людские, природные).

Несмотря на то что Ксенофонт был уроженцем Афин, он принадлежал к олигархической партии и считал Спарту не только образцом государственного устройства, но и центром, вокруг которого должна объединиться вся Эллада. Ксенофонт вырос в военной среде

и военной обстановке, фактически в условиях гражданской войны. В Пелопоннесскую войну резко изменился социальный состав греческих армий. Если раньше основу греческой фаланги составляли гоплиты — ополченцы, жители полисов, то теперь ведущая роль переходит к наемникам — профессиональным воинам, для которых победа не вела к миру, а была лишь возможностью заработать. Такие люди готовы воевать всю жизнь.

Неизвестна роль Ксенофонта в политическом процессе в Афинах при правлении 30 тиранов, поставленных Спартой, но после поражения Пелопоннесского союза (404 до н. э.) он вместе с наемниками-спартанцами отправляется в качестве командира одного из подразделений в Малую Азию на службу к Киру Младшему (401 до н. э.). Познакомившись с Киром, Ксенофонт принял его предложение стать его советником. В этом качестве он и следовал за Киром последующие десять лет. Кир ставил себе задачей сокрушить своего соперника в борьбе за трон — Артаксеркса, но это ему не удалось.

В 394 г. до н. э. вместе с армией спартанцев под командованием Агесилая Ксенофонт возвращается в Элладу, но не в Афины, а в Спарту, и принимает участие в битве при Коронее, в которой Спарта разгромила войска антиспартанской коалиции, состоявшие в основном из фиванцев и афинян. За участие в сражении против родного полиса Ксенофонт был приговорен к изгнанию из Афин. Покинув военную службу, он поселился в поместьи близ Олимпии.

В 370 г. до н. э. Олимпия и ее окрестности были заняты противниками спартанцев элейцами. Ксенофонт бежал в Коринф, где вскоре умер.

В своих главных трудах, «Анабасис» (переводится как «Восхождение», повествует о походе Кира Младшего в глубь Азии) и «Греческая история», Ксенофонт кроме описания сражений и деяний правителей дает интересные этнографические сведения, старается связать военно-политические события с географией. Кроме того, богатый жизненный опыт, знания и навыки, приобретенные им в географии и военной стратегии, общая широта кругозора позволяют оценивать его работы (особенно «Греческую историю») как представляющие несомненный интерес с точки зрения геополитики и содержащие геополитические идеи о противостоянии Суши и Моря, о значении армии и флота для мощи государства, о гегемонии на море и ее предопределении природой.

Именно с опыта Ксенофонта и ему подобных, служивших военными наемниками у персов, в древнегреческих полисах появляется идея о Великом восточном походе для разгрома одряхлевшей

Персидской державы и завоевания Ойкумены, идея, осуществлению которой посвятил свою жизнь Александр Македонский.

### 2.2.5.4. Полибий

*Полибий* (210–128 до н. э.), известный древнегреческий историк и политический деятель, родился в полисе Мегаполь (Южная Аркадия) в семье известного политика и военачальника. Его отец Ликорт четырежды избирался на должность стратега Ахейского союза — федерации пелопоннесских полисов, которая вместе с Этолийским союзом противостояла македонскому доминированию в Греции.

В юношеский период Полибий, как и все дети, появлявшиеся на свет в знатных и богатых греческих родах, получил прекрасное образование и, как и его отец, рано занялся политическими и военными делами. В то время считалось, что молодой человек, прежде чем заниматься политикой, должен послужить в армии.

Уже в 30 лет (180 до н. э.) Полибий назначается помощником посла в Египет (послом был назначен Ликорт). Правда, в связи со смертью правителя Египта Птолемея V назначение было отменено. Политическая деятельность Полибия проходила в условиях, когда гегемония Македонии в Греции сменялась господством Рима. Поворотным пунктом этого процесса стал 198 г. до н. э., когда ахейцы приняли предложение Рима о совместной борьбе против Македонии. Но как между греческими полисами, так и внутри них не было единства мнений по этой проблеме.

Ликорт и Полибий принадлежали к партии независимости (от Рима). Проримскую партию возглавлял Калликрат, несколько раз избиравшийся архонтом. В источниках отсутствуют даты военно-политической карьеры Полибия. Доподлинно известно, что в 170 г. до н. э. Полибий был избран гиппархом (начальником конницы), а стратегом — Архонт, тоже сторонник партии независимости.

В 169 г. Полибий исполнял миссию посла к римскому консулу Квинту Марцию, который воевал на севере Греции с македонянами и требовал поддержки от Ахейского союза.

В 168 г. до н. э., одержав победу над македонским войском под Пидной, римляне лишили независимости всю Грецию. Полибий в числе тысячи наиболее известных греческих политических деятелей был пленен и перемещен в Италию. Но ему повезло. Благодаря заступничеству Сципиона Эмилиана, будущего победителя Карфагена, Полибий был оставлен в Риме и стал его другом и советчиком этого римского политического деятеля.

Полибий получил возможность изучать историю, политический процесс и политические институты Рима, знакомиться и общаться

с самыми известными римскими деятелями, приезжими послами, политиками и царями, улаживавшими дела своих полисов и царств в римском сенате. На глазах Полибия Рим превратился в мировую геополитическую державу. В римский период своей жизни (167–150 до н. э.) Полибий много путешествовал. Он изъездил Италию, Малую Азию, Северную Африку, переходил Альпы.

Лишь в 150 г. до н. э. Полибию в числе трехсот оставшихся в живых из тысячи интернированных греков было разрешено вернуться на родину. Но уже в следующем 149 г. римляне приглашают его в качестве военного эксперта (шел заключительный этап войны с Карфагеном). В 146 г. до н. э. он присутствовал при штурме города и пленении знаменитого полководца Гасдрубала.

А в это время в Ахейском союзе пришла к власти радикальная антиримская партия во главе с Диэем и Критолаем. Войска союза были разбиты римлянами. Полибий, вернувшись в Грецию из Северной Африки, застал лишь последний акт этой драмы — разрушение крупнейшего города Ахейского союза — Коринфа. Полибий остался на некоторое время в Греции, выполняя поручения римского сената по составлению законов, урегулированию споров в городах бывшего Ахейского союза.

Как ученый Полибий прославился своей «Всеобщей историей» в 40 книгах, описавшей события, в которых автор был свидетелем и непосредственным участником. Но история Полибия — это не только последовательное описание политических и военных событий. В ней он ставит и разрешает важную политическую проблему: «Как Рим в короткое время стал самым могучим государством Ойкумены — известного тогда обитаемого мира?» В ней он также ставит вопросы, находит закономерности, которые много позже назовут геополитическими, например: «В чем причины могущества государства и Римской республики в частности?». Но прежде чем оценить эту силу и характер боевых действий, которые ведет государство, «следует говорить о земле, каковы ее свойства и каково положение ее... Мы лучше поймем отдельные события, если заранее описаны будут страны и самые места событий»[1].

При разработке своего политического учения Полибий опирался на идеи Платона и Аристотеля, а также на учение стоиков о циклическом развитии мира и естественном развитии общества с периодами роста, расцвета и упадка. В своем учении он не только дал ответы на поставленные вопросы о причинах могущества Рима, но и создал круговую схему смен государственных форм (см. схему 1).

---

[1] *Полибий*. Всеобщая история. СПб., 1994. С. 219.

Первой из государственных форм возникает монархия, но, разлагаясь из-за личной корысти, теряя опору в народе, монарх становится тираном или уступает последнему место. Недовольство тираном приводит к его свержению, и власть переходит к благородным мужам, возглавившим переворот. Аристократия сначала является выразителем общего блага, но затем вырождается вследствие стремления аристократов к личному обогащению. Власть захватывают немногие богачи (олигархи). Олигархов свергает народ, устанавливая демократию. Демократия постепенно вырождается в охлократию (охлос — чернь, толпа), правление которой сопровождается беззаконием и безначалием. Недовольство беспорядком приводит к власти нового монарха. Чтобы преодолеть постоянный круговорот власти, установить стабильное правительство, необходима, как считал Полибий, смешанная форма государства, сочетающая в себе принципы монархии, аристократии и демократии. Идеал такого государства Полибий видел в Риме, где монархическое начало представляет власть консулов, аристократическое — сенат и демократическое — народное собрание. Правильным сочетанием и равновесием этих властей он объяснял могущество Римской державы[1].

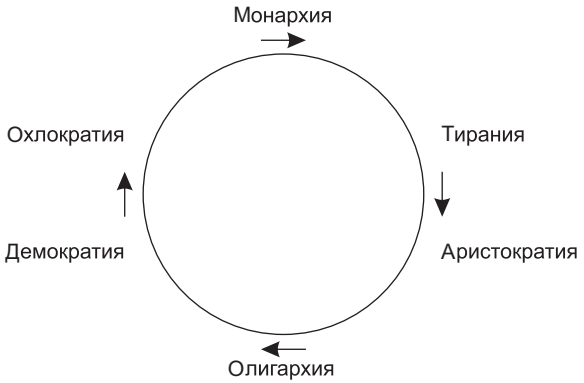


**Схема 1.** Смена форм правления по Полибию

## 2.3. Софисты (V–III вв. до н. э.)

Демократизация политики, становление выборных политических институтов, обязательность политического участия для граждан древнегреческих полисов вели к необходимости понимания по-

[1] См. *Полибий*. Всеобщая история: В 40 кн. СПб., 1995. Т. 2. С. 18.

литических закономерностей, развития в гражданах определенных политических навыков в анализе политических событий, в произнесении речей и ведении полемики на народном собрании и в судах, в выполнении должностных обязанностей на выборных должностях и т. д. Другими словами, в условиях развития древнегреческой демократии в V в. до н. э. в полисах Эллады появилась насущная необходимость в обучении политической науке и политической практике.

Эту общественную потребность в чисто теоретическом плане удовлетворяли философы, выделившие для исследования политических законов, политических процессов, форм правления и политического поведения в своих учениях специальные разделы «Этика» и «Политика».

Однако в практическом, прикладном плане потребность в политических знаниях и навыках продолжала существовать. Иначе говоря, в древнегреческих полисах появилось определенное количество граждан, желавших пополнить свои знания и приобрести навыки в политической области с совершенно определенной целью — победить на выборах и исполнять значимую государственную должность и готовых платить за это деньги.

Итак, потребность в прикладном политологическом знании и соответствующих навыках вызвала к жизни такую профессию, как софист. Термин «софист» происходит от понятия «софос» — мудрый. Софисты, как и философы, учили людей мудрости. Различие их состояло в том, что, во-первых, знание, которому учили софисты, в отличие от философского знания, носило конкретный и прикладной характер, во-вторых, софисты требовали определенной платы за обучение. Именно из-за требование платы за передаваемое знание Платон и другие члены Академии резко критиковали софистов. Они не признавали софистов мудрецами (σοφου), а называли их «подражателями» (σοφιστην). Платон в диалоге «Софист» вывел следующие отличительные признаки софиста:

- во-первых, он — «платный охотник за молодыми и богатыми людьми»;
- во-вторых, он — «крупный торговец знаниями, относящимися к душе»;
- в-третьих, он — мелочный торговец «тем же самым товаром»;
- в-четвертых, он — торговец своими собственными знаниями;
- в-пятых, «захватив искусство словопрений, он стал борцом в словесных состязаниях»;
- в-шестых, он «очищает от мнений, препятствующих знаниям души».

Как видим, софисты в описании Платона выглядят крайне неприглядно: это «охотники за оплатой», «мелочные и в то же время крупные торговцы своим знанием», но Платон не может не признать их профессионализм и хорошую подготовку, ведь они — «искусные и опытные борцы в словесных состязаниях», а также их вклад в науку и важную социально-политическую функцию, а именно: очищение политического знания от заблуждений и передача его молодым начинающим политикам.

По сегодняшним меркам софисты — это специалисты в области прикладной политологии, изучающие политическую риторику, политический имидж, избирательные кампании и передающие свои знания политикам-практикам.

В Древней Греции различали старшее и младшее поколения софистов. Среди старшего поколения (V–IV вв. до н. э.) выделялись Протагор, Горгий, Продик, Антифонт, среди младшего (IV–III вв. до н. э.) — Фрасимах, Калликл, Пол Агригентский. Если старшие софисты были приверженцами демократии, то среди младших, учитывая изменившиеся политические условия в древнегреческих полисах, появились сторонники аристократии и даже тиранического режима правления.

*Протагор* (481–411 до н. э.) получил известность своим высказыванием, что «человек есть мера всех вещей». В политическом смысле это означало признание демократического строя, при котором все люди равны, власть исходит из народа и не человек существует для государства, а политические институты ориентированы и служат развитию человеческой личности, воспитанию людей в духе гражданских добродетелей.

*Горгий* (ок. 483–375 до н. э.) прославился призывами к справедливости и гражданскому миру. Справедливость, по Горгию, базируется на писаных законах, принимаемых народным собранием — важным политическим институтом демократии. От того, насколько точно выражает закон идею справедливости, насколько он соблюдается всеми гражданами, зависит прочность гражданского мира в полисе. Закон — это страж справедливости.

*Гиппий* (460–400 до н. э.) противопоставлял природный (физис) и политический закон (номос). Природное, естественное право в трактовке Гиппия противостоит искусственному, полисному праву. Из природного права вытекает родство всех греков, их неделимость по принадлежности к разным полисам. Отсюда вытекает отрицание внутригреческих войн и возможность войн всех греков, живущих в условиях демократии, с варварами, живущими при тиранических режимах.

*Антифонт* (V в. до н. э.) также исходил из различия природных и государственных законов и обосновывал демократическое положение о природном равенстве всех людей. Неравенство, по Антифонту, носит социально-политический характер и вытекает не из природных, а из человеческих законов. Если естественные законы приносят людям свободу, то полисные законы, даже справедливые, по сути, ограничивают ее. Поэтому граждан полиса следует воспитывать в соответствии с требованиями природы. Предписания полисных законов искусственны, а требования природных законов естественны, полисные законы — результат соглашения людей, а естественные — порождение природы, утверждал Антифонт, от которого идет традиция понимания государства как общественного договора.

Одним из самых известных представителей *младшего поколения* софистов был *Фрасимах* из Халкедона, который исходил из понятия справедливости как того, что «пригодно сильнейшему». Следовательно, утверждал Фрасимах, в каждом полисе правители устанавливают выгодные для них законы. Демократические власти принимают демократические законы, аристократические власти следуют аристократическим законам, тиранические власти — тиранническим. Таким образом, в угоду политической стабильности Фрасимах оправдывал любую форму правления.

Другой младший софист, афинский аристократ *Калликл* был открытым сторонником аристократической формы правления. Он также исходил из преимущества естественных, а не полисных законов, устанавливаемых «слабыми» людьми, составляющими большинством демоса. Но по природе справедливо то, что лучший выше худшего, а сильный выше слабого, по природе сильный повелевает слабым. Следовательно, и в полисе будет справедливо не демократическое, а аристократическое правление.

*Пол Агригентский,* ученик Горгия, утверждал, что в политической жизни, в практической политике вообще отсутствует справедливость. А раз так, то все попытки ее установить с помощью законов беспочвенны. Лучше самому творить несправедливость, чем терпеть ее от других. Лучше быть тираном, чем жертвой тирании. Пол Агригентский не только оправдывал тиранию, но и выступал открытым сторонником тиранической формы правления.

Таким образом, софисты Эллады за почти три века своего развития прошли большой и сложный путь. Во время расцвета демократии они доказывали справедливость этой формы правления и практически участвовали в подготовке демократических политиков. Во время Пелопоннесской войны они выступали последовательными

сторонниками мира и противниками любых гражданских войн как внутри полисов, так и между полисами Эллады. В период кризиса полисной демократии софисты занимались поисками других форм правления, способных обеспечить политическую стабильность.

## 2.4. Сократ

*Сократ* (469–399 до н. э.) — одна из самых ярких фигур в истории философии. По признанию древних, Сократ был «мудрейшим из греков», «отцом философии», истинным родоначальником нравственной философии. У него было много учеников. Самый знаменитый — Платон. С Сократа, можно считать, наступает философско-этическая фаза в развитии социально-философской и политической мысли Древнего мира. От частных явлений Сократ возводил мысль к общим началам, к познанию нравственного закона, лежащего в основании явлений, оставляя в стороне физическую природу, недоступную человеческому разуму. Источником познания нравственного закона является человеческий разум, способный познать самого себя и анализировать поступки человека. Одной из основных добродетелей является знание. Именно оно определяет неограниченную внутреннюю свободу человека, регулирует его деятельность, предохраняет от нравственного зла. Однако познание человеческой природы весьма ограниченно и присуще только общему божественному разуму. Человек может лишь сказать: «Я знаю только то, что я ничего не знаю».

Сосредоточенность Сократа на самопознании, на крайнем этическом индивидуализме, его руководство только внушениями своего разума и своей совести связана с отказом от познания внешнего объективного мира. Это на практике приводило к отказу от вековых порядков предков (народный обычай заменялся абстрактными нравственными требованиями, общечеловеческим началом), к протесту против охлократического устройства, при котором государственные должности замещались по жребию.

Однако только у Сократа «впервые нравственная область получила самостоятельное бытие, как выражение внутренней, разумной природы человека, но это общечеловеческое начало не могло вмещаться в тесные рамки греческого государства, которое естественно должно было оказать ему противодействие. Казнь мудрейшего и добродетельнейшего из людей была выражением этого трагического столкновения двух начал»[1].

---

[1] *Чичерин Б. Н.* История политических учений. СПб., 2006. Т. 1. С. 53–54.

Итак, главное назначение философии Сократ видел в нравственном возрождении общества, которое невозможно без борьбы против скептицизма и субъективизма софистов, отрицающих твердые основы социально-политической жизни. Сократ был не только реформатором знания, но и, главным образом, социальным реформатором, который блестяще использовал гносеологическое воззрение в качестве орудия воздействия на умы, с целью подготовки нравственного возрождения человека-гражданина.

Указывая на вероятность бессмертия души, Сократ усмотрел родство души с божеством как источником добродетелей.

Одним из важнейших положений сократовской этики является утверждение тождества знания и добродетели и сведение различных добродетелей (мудрости, храбрости, умеренности и справедливости) к мудрости, основанной на высшей ценности — человеческом разуме.

Согласно сократовской объективно-идеалистической концепции, благом самим по себе является все прекрасное, доброе и справедливое. Добродетель справедливости становится одной из главных философских категорий Сократа, исчерпывающее определение которой он дает путем сравнения многочисленных поступков и действий, признаваемых рациональными.

Из отождествления знания и добродетели Сократ делает два существенных вывода: 1) никто не зол по доброй воле, а лишь по незнанию; знающий не может поступать дурно; и 2) всякий может стать добрым, приобретя знание, развив свой интеллект (ср. диалог Платона «Протагор»).

Данные выводы Сократа открывали возможности для каждого человека освободиться от темного природного основания, полученного при рождении. В этом сократовском интеллектуализме нельзя не усмотреть торжества разума над неразумной волей, способности человека властвовать над своими страстями, подчинять их разуму, не избегая, впрочем, наслаждений как существенного элемента человеческого счастья.

Сократ последовательно применял свои этические принципы к государственной жизни. Он и здесь настаивал на необходимости знания и требовал, чтобы правителями были люди знания, т. е. высказал то требование, которое Платон развил в своем идеальном государстве. «Цари и правители, — говорил Сократ, — не те, которые носят скипетры, не те, которые избраны известными вельможами, и не те, которые достигли власти посредством жребия или насилием, но те, которые умеют править».

В противоположность софистам Сократ смотрел на государство как на порядок, обоснованный божественным планом, не явля-

ющийся продуктом эгоистического произвола. С позиции идеалистической этики (нравственной политики), явно переросшей в теологию, демонию («голос божий»), Сократ выступал против традиций, авторитетов афинской демократической власти, основных принципов государственного управления. Он требовал замены демократической верховной власти всех «верховной ролью интеллекта», подчинения государственного управления разуму и целесообразности. По словам Ксенофонта, Сократ считал «правление против воли народа и не на основании законов, а по произволу правителя, тиранией. Где должностные лица выбираются из людей, исполняющих законы... аристократией»[1]. Итак, править должны знающие — таковы идеальные представления Сократа о проблеме правителей и власти.

Можно предположить, что подобный политический идеал знающего правителя расходился с принципами как демократии, так и родовой аристократии, олигархии и тирании. В плане практической политики сократовский идеал обосновывал принцип компетентного правления, т. е. олицетворял то требование, которое Платон развил в своем идеальном государстве. В теоретическом плане это была попытка выявить и сформулировать нравственно-разумную основу и сущность политического руководства и политического лидерства. Его моральная философия в политическом смысле вся пронизана интеллектуальным аристократизмом.

## 2.5. Школы Сократа

### 2.5.1. Школа лакоманов

Некоторые ученики и последователи Сократа в демократических Афинах были поклонниками олигархических и тимократических спартанских учреждений и спартанского образа жизни. Они составили так называемую *школу лакоманов*. Представителем ее был *Ксенофонт* (родился ок. 445 до н. э.) — историк из Коринфа, один из преданнейших учеников и друзей Сократа, современник Платона и Алкивиада. Как ученик Сократа, он усвоил учение и образ действия своего учителя. У Сократа он приобрел благоразумие и практический взгляд на вещи, научился благочестию и правилу обращаться к указаниям богов. Своему учителю Ксенофонт посвятил специальное сочинение — «Воспоминания о Сократе». В нем он обрисовывает характер и личность философа, и, в отличие от

[1] *Ксенофонт*. Воспоминания о Сократе. М., 1993. IV, 6, 12.

Платона, который своего учителя представил в царстве идей, Ксенофонт, строго придерживаясь реальности, передает его образ умело, правдиво и беспристрастно.

В своем политическом романе «Киропедия, или Воспитание Кира» Ксенофонт делает попытку постигнуть систему воспитания иранского царя, показывая, как формируется деспотичный правитель, как он завоевывает сопредельные страны и становится «отцом» побежденных народов, какими способами на Востоке вообще приобретается и удерживается власть.

Ксенофонт выделяет следующие принципы правления:

- во-первых, главная сила заключается в знании, оно дает победу и средство сохранения власти;
- во-вторых, главное правило политика — чтобы властвующие были лучше подвластных, самая надежная стража — быть наилучшим во всем;
- в-третьих, повиновение властвующему — первое условие общего дела: все гибнет, когда каждый тянет на свою сторону и хочет сам управлять собою («когда все повинуются лучшим людям, предприятия приводятся к желанному концу»);
- в-четвертых, собственный пример государя, основанный на добродетели, — важнейшее орудие власти;
- в-пятых, допуск к должностям людей способных, наделенных сочетанием нравственых правил с практической мудростью («никто не исключается в участии в управлении при условии зажиточности и способности»);
- в-шестых, патернализм — забота о низших классах и завоеванных народах.

Руководствуясь этими средствами, утверждал Ксенофонт, Кир покорил многочисленные народы, утвердил свою власть и устроил крепкое государство. Ксенофонт своим образом восточного монарха сделал попытку указать афинянам на Спарту, способную, по его мнению, создать совершенное государственное устройство.

## 2.5.2. Киренайская школа

Вышедшие из школы Сократа *киренаики,* отталкиваясь от идеи господства разума над наслаждениями, проповедовали теорию эвдемонизма — разумного наслаждения. Основателем школы стал *Аристипп* (ок. 435 — ок. 355 до н. э.) — философ из древнегреческого города Кирены (Северная Африка). Киренаики учили человека

ощущать присущее ему чувство удовольствия и страдания, учили способам обращать все блага в свою пользу, не покоряться дурным влечениям. Все справедливое и прекрасное киренаики считали произведением не природы, а закона и обычая.

Во имя свободы личности Аристипп призывал к уклонению от общественных и политических дел, полагая, что «избрал средний путь, не через власть и не через рабство, а через свободу, которая, скорее всего, ведет к блаженству». Общее блаженство желательно не само по себе, а для тех личных удовольствий, из которых оно составляется. Лучшее правило — избегать излишнего.

Теория разумного наслаждения сближала киренаиков с софистами. Исходя из владычества разума над влечениями, они, в конечном счете, склонялись к удовлетворению влечений, смешивая начала нравственные и материальные. Представитель поздних киренаиков Феодор отрицал удовольствие и страдание, считая целью человеческой жизни радость и печаль. Согласно его учению, истинное благо заключается в мудрости и правде, а удовольствие и страдание составляют среднее между добром и злом.

### 2.5.3. Школа киников

Основатель школы киников *Антисфен* (ок. 450 — ок. 360 до н. э.) — древнегреческий философ из Афин. Представители: Диоген Синопский, Кратет и др.

Антисфен вел аскетический образ жизни, проповедуя отказ от каких-либо удовольствий и потребностей (то, что греки называли автаркией), полагая, что единственной добродетелью является деятельность разума. Разум, по Антисфену, — надежнейшая стена, способная оградить от удовольствия, поскольку удовольствие есть зло, которого следует избегать. Само презрение к удовольствию и терпеливое перенесение нужды есть высшее наслаждение. Поэтому киники презирали богатство, славу и знатность, уподобляя человека божеству.

Сила нравственности и добродетель — основа достижения блаженного состояния. Антисфен, как и его сторонники, доводил до крайности элемент нравственной свободы, отрицая все внешние законные установления, полагая, что мудрый сам в себе закон. Он говорил: «Когда я хочу наслаждаться, я не покупаю почести на площади, а беру их из души»: «Мудрец живет не по законам государства, а по законам добродетели». Такая позиция основателя киников, в сущности, предвосхищала будущую теорию «разумного эгоизма» (М. Штирнер и др.).

Известным философом, разделявшим взгляды Антисфена, был Диоген из полиса Синоп. Он демонстративно среди бела дня с фонарем в руках ходил по улицам, вопрошая: «Ищу человека». Диоген добродетельных людей называл подобием богов. Это люди «презирающие богатство, славу, удовольствия, жизнь, но почитающие все противоположное — бедность, безвестность, труд, смерть». Диоген говорил, что когда он видит правителей, врачей или философов, то ему кажется, будто человек — самое разумное из живых существ, но когда он встречает снотолкователей, прорицателей или людей, которые им верят, а также тех, кто кичится славой или богатством, то ему кажется, будто ничего не может быть глупее человека[1].

Разум у киников практический, а не теоретический. Он смыкается с обыденным сознанием, с житейской мудростью: «Разумение — незыблемая твердыня; ее не сокрушить силой и не одолеть изменой. Стены ее должны быть сложены из неопровержимых суждений». Киники говорили, что «нужно или обрести разум, или надеть петлю на шею». Полагая за добродетель единственно деятельность разума, они доводили до крайности элемент нравственной свободы, отрицая все внешнее.

Политическая жизнь для киников теряла всякое значение. Они относились с демонстративным пренебрежением ко всяким социальным институтам, обычаям и установлениям культуры. Так, например, они отвергали народные верования, считая многобожие предрассудком, признавали единое божество; были противниками брака, полагая, что жены и дети должны быть общие; наука, по их мнению, должна ограничиваться потребностями добродетельной жизни. Будучи равнодушными к государству, к полису, киники ненавидели тиранию как форму правления, полагая, что «опасно давать безумцу в руки меч, а негодяю власть».

Киники были проповедниками идеологии мирового гражданства — космополитизма. Диоген Синопский единственно правильным государством считал всемирное государство. Всемирное государство рассматривалось им как проявление свободы, правящей миром. Он был одним из первых в истории человечества космополитов, называя себя «гражданином мира».

## 2.5.4. Мегарская школа

Мегарская школа основана *Евклидом из Мегары* (ум. после 369 до н. э.). Мегарская школа существовала на протяжении IV — на-

---

[1] *Диоген Лаэртский* О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1979. VI, 24, 41, 60.

чала III вв. до н. э. К «мегарикам» относят Евклида и Стильпона, к «эристикам» — Евбулида и Алексина, к «диалектикам» — Диодора Крона. Мегарики эклектически сочетали сократовские идеи, идеи элейской школы (особенно Парменида) и идеи софистов. Развивая идеальную сторону учения Сократа, они приводили идеи добра к их единой неподвижной сущности. В основе учения мегарской школы лежала мысль, будто предметом знания могут быть только «бестелесные виды» или общее, постигаемое посредством понятий.

Евклид был последовательным монистом, признавая только одно бытие, только одну добродетель. Согласно его учению, существует только одно благо: мудрость, бог, разум, а противоположное благу не существует. Божество есть абсолютное единое, а изменение — есть иллюзия чувств. О природе богов он говорил, что не знает о них ничего, за исключением того, что они ненавидят любопытных.

Мегарики приводили идеи добра к их единой неподвижной сущности, утверждая, что добро не имеет противоположности, и поэтому зло не существует. Они ограничивались рамками исследования внутренней жизни субъекта, исключая область внешнюю из общей разумной системы. Их идеи оставались чуждыми внешнему миру, что отразилось на их понимании взаимосвязи внутренней и внешней политики.

Фаза логической рационализации философии и политики, начавшаяся в V в. до н. э., завершилась переходом от реализма к рационализму, от натурфилософского, религиозно-мифологического к научно-рациональному, теоретико-познавательному отражению мира, которое осуществилось при Платоне и Аристотеле. В непрерывности связи, слитности философии и политики, при которой политика составляет венец философии, — сила платоновской концепции идеального государства, рассчитанной не на определенное время, а на вечность методологического поиска, стимулирующего игру воображения как условие создания новых концепций и идей.

## 2.6. Платон Афинский

*Платон* (427–347 до н. э.) — величайший философ-идеалист древности, ученик Сократа, учитель Аристотеля, создатель Академии. Происходил из афинского аристократического рода. Подлинное имя Платона — Аристокл, Платон — прозвище (от «платос» — широкий, широкоплечий). После казни Сократа Платон, тяжело переживавший смерть своего учителя, надолго покинул Афины и совершил ряд путешествий, в том числе в 388, 365–366 и 361 гг.

до н. э. в Сицилию (полис Сиракузы) по приглашению местных тиранов, намеревавшихся в своем государстве проводить идеи Платона. Однако преобразование государства в соответствии с утопическими проектами Платона заканчивалось неудачей, за что философа тираны Сиракуз не раз отправляли на невольничий рынок. Друзья трижды спасали его, собирая деньги для выкупа Платона из рабства. Около 387 г. до н. э. он основал в Афинах свою собственную школу — Академию, которая просуществовала 915 лет.

В мировоззрении Платона важное место наряду с философией и этикой занимают взгляды на общество, государство, политику. Политика, по Платону, составляя венец философии, наполняется глубоким социально-этическим содержанием. Именно в органическом сочетании политического и этического видел Платон возможность воздействия на людей. Именно философский анализ позволил Платону подняться до широких обобщений в политике и вне конкретных форм видения глубоко рассмотреть сам механизм движущейся сущности человеческого бытия и человеческих судеб.

Согласно Платону, высшей идеей, производящей всеобщую гармонию, конечной целью всего сущего является добро. Добро — это бог, устроивший мироздание из противоположных разумных начал, из общего и частного, из идей и материи, из конечного и бесконечного.

В человеческих отношениях высшим осуществлением вечных идей правды и добра является государство как совершенный политический организм. Проистекающий из существа разумной идеи, он содержит противоположные определения: единое является вместе и многим, а многое единым.

Для описания природы истинных ценностей Платон создавал тончайшие метафизические схемы, в то же время показывая, как просто они могут релятивизироваться и неправильно пониматься. Он вновь и вновь диалектически демонстрировал процесс определения того, что ценно в тех или иных ситуациях, развивая теории и практические процедуры выделения истинного среди относительностей. Поставив вопрос: «Что же должен делать справедливый человек в несправедливом мире, когда даже лучшие политические усилия ведут к несправедливым результатам?», отвечал по-сократовски: справедливые люди должны идти за знанием. Разумное начало, восходящее посредством идей к первоисточнику высшего знания — вечному благу («первопричины знания и познаваемости истины»), придает познаваемым вещам истинность, а человека наделяет способностью познавать. Оно и должно господ-

ствовать, а волевое начало — выполнять обязанность защиты. Так достигается гармония души человека.

В отличие от Сократа, Платон проводит аналогию между строением души и устройством государства, рационализируя философско-политическое представление человека в системе общественных отношений. Его чрезвычайно интересовал вопрос о том, каким должно быть совершенное общежитие и каким воспитанием должны быть люди подготовлены к устройству и сохранению такого общежития, что надо сделать, чтобы человек стал гражданином государства?

Общественно-политическим вопросам Платон посвятил два наиболее обстоятельных своих произведения, написанных в пору зрелости, — «Государство» (370–360 до н. э.) и «Законы» (354 до н. э.).

**Диалог Платона «Государство»**

В диалоге «Государство» отражен период, когда классические ценности в Греции (выраженные, к примеру, Периклом) подверглись пересмотру. Войны с Персией и контакты с египетской цивилизацией показали, что есть другие пути создания высокой культуры, отличные от греческого. Философский проект Платона должен прочитываться в свете этой ситуации. Всякие попытки вычленить политические аспекты из платоновской концепции или прямолинейно экстраполировать его теорию идеального государства непосредственно на современный объект (государственную форму организации) с целью придать ему глубинный смысл вряд ли оправданны. Безусловно, Платон дает нам лишь образец идеального общества, не говоря о том, что государство должно быть точно таким. Создается впечатление, что автор «Государства», «как бы останавливая время, пытается четче высветить свою особую конструкцию», позволяющую, по словам М. К. Мамардашвили, «лучше понять, из чего составляется вообще государственная жизнь».

Модель наилучшего устройства общества разработана в тесной связи с центральным учением платоновского идеализма — с теорией идей. Идеальное противопоставлено как образец и как норма должного эмпирической действительности.

В этом диалоге Платон предполагает осуществление справедливого государства на основе идеального совпадения воспитательной и политической деятельности. Важнейшей частью системы Платона является учение о трех мирах, трех основных онтологических субстанциях: о едином, уме, душе и их идеальном и материальном пребывании в мире чистого бытия (эйдосов) и мире инобытия (материи).

Именно на основе единства противополагающих начал мира идей — «чистого бытия», мира материи — «небытия» и мира чувственных вещей как диалектического порождения мира идей и мира материи Платон конструирует земное устройство общественной жизни (полиса), далекое от идеального мира чистого бытия, но движимое к нему как к образцу в процессе своего совершенствования. Идеальное государство как бы выражает стремление воплотить идею блага.

Само «благо» Платон представлял как абсолютное единство всего сущего, которое выше всяких отдельных видов и моментов этого сущего, даже выше вечных идей[1]. В платоновском государстве гражданское единство основано на законе и справедливости, все устремлено к идее блага во имя целого, все унифицируется, лишается самобытности и своеобразия, растворяется во всеобщем движении к совершенству. В своем идеальном завершении государственная система абсолютна, неподвижна, внеисторична, как и сам мир эйдосов (см. схему № 2).

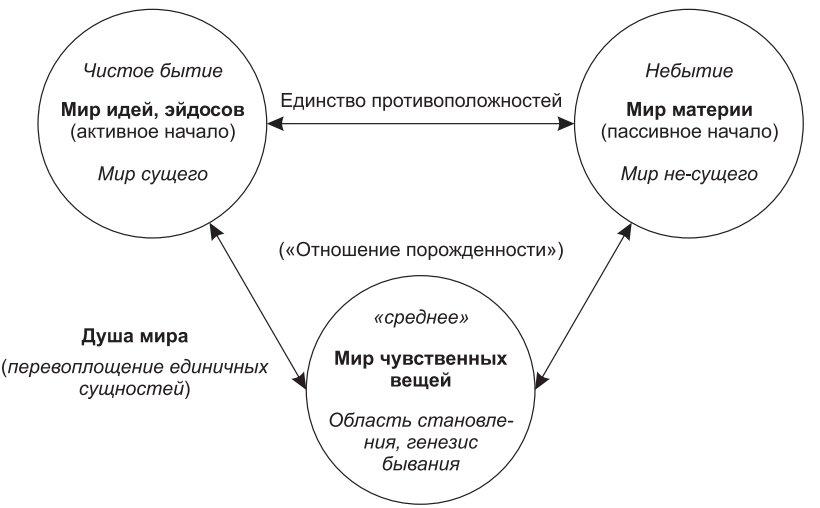


**Схема 2.** Идея блага — абсолютное единство всего сущего, причина знания и познаваемости истины

*Мир идей* (мир сущего) — это область чистого бытия, трансцендентная сущность всех вещей, их образец: бестелесная, безóбразная,

[1] *Платон* Собр. соч.: В 4 т. М., 1990–1994. Т. 3 («Государство», VI, 509b-c; VII, 510).

бесформенная, чувственно не воспринимаемая, зримая только для разума вечность, самотождественность, неподвластность определению пространства и времени, воплощение единства, целостности. Характеристика области чистого бытия, исходящая из идеи вечности (не возникает и не гибнет), неподвижности и единства истинно сущего бытия, заимствована Платоном у Парменида.

*Мир материи* (мир не-сущего), область небытия: беспредельная дробность, делимость и обособленность, «кормилица всех вещей», условие пространственного обособления и отделения единичных вещей.

*Мир чувственных вещей* — область становления, генезис бывания: несовершенного, искаженного отображения некого подобия. В ней нет ничего истинно существующего. Область «среднего», единство противоположностей (отношение «порожденности»), совмещающего противоположные определения мира идей и мира материи. Эта область — аналог гераклитовской характеристики мира чувственных вещей, исходящей из идеи единства и борьбы противоположностей, подвижности и изменяемости материального мира.

*Мировая душа,* получая от бестелесного, бессмертного ума законы своего движения, душа как вечная подвижность (принцип самодвижения), объединяет мир чувственных вещей с прекрасным, пропорциональным, гармоничным миром чистого бытия. *Индивидуальная душа*, будучи сама бессмертной, а также причастной истине и вечным идеям, есть образ, частное воплощение мировой души[1].

Согласно учению Платона, приобщение к совершенству осуществляется через связь области чистого бытия (мира эйдосов) — государства и человеческой души (как проявления частицы мировой души), через обнаружение связи изменчивого человеческого мира («тени чистого бытия») с неизменным миром божественных сущностей. Оно возможно только через интеллектуальное созерцание (*анамнез)* — умственное предвидение, доступное только разумным душам редких людей — философов.

По Платону, душа и тело — две субстанции. Тело, в его понимании, — материальное начало, «темница души», «зло, отягчающее душу». Чувственная, земная жизнь — это не подлинная жизнь, она есть не что иное, как «обучение смерти». Надежда человека, его наиболее убеждающий смысл — это потусторонний мир. Душа — разум, обладающий способностью, отделившись от тела, мыслить, понимать, — продолжает существовать и после смерти, удаляясь «в счастливые края блаженных» (Сократ).

---

[1] *Платон* Собр. соч.: В 4 т. М., 1990–1994. Т. 2 («Федон», 78b — 84b, 106d).

Итак, сущность идеального государства Платон раскрывает через классификацию человеческой души, проводя аналогию между строением души и устройством государства. В соответствии с его философско-психологическим учением о трех частях души (разумной, аффективной, вожделеющей), сословное деление граждан осуществляется по трем категориям: правящие классы философов-правителей и воинов-стражей и класс ремесленников и земледельцев. Разные классы выполняют различные функции в системе государственного управления: совещательную, защитную и деловую. Деятельность всех их направлена на достижение общего блага. В ее основе — три основные добродетели: мудрость, мужество, сдерживающая мера (умеренность).

Разделение психологического, социально-политического и этического начал можно представить схемой (схема № 3).

| Психологическое начало | Социально-политическое начало | Этическое начало | |
|---|---|---|---|
| душа | слой управления | управленческие функции | доблести |
| разумная | правители-философы | совещательная | мудрость |
| аффективная | воины-стражи | защитная | мужество |
| вожделеющая | ремесленники-земледельцы | деловая | умеренность |

**Схема 3.** Разделение психологического, социально-политического и этического начал

Важнейшим фактором, выражающим сущность идеального государства, является, по замыслу Платона, новая система наилучшего удовлетворения разнообразных материальных и духовных потребностей граждан полиса, в основе которой лежит принцип разделения труда между гражданами государства, заимствованный Платоном из египетского кастового строя, «эта система к тому же поддерживалась рабским трудом, источником которого была война»[1].

Согласно концепции Платона, идеальное государство есть высшее воплощение идей Сократа о нравственной основе государства, верховной роли интеллекта, справедливости и добродетелей. Само возникновение государства ставилось в зависимость от духовного склада людей[2], и прежде всего от нравственности, ибо в нравственности заключена идейная основа и суть государства (ср. у Гегеля: государство — «действительность нравственной идеи»).

---

[1] *Платон* Собр. соч.: В 4 т. М., 1990–1994. Т. 3 («Государство», II).

[2] Там же. 455а, 544е.

Сущность идеального государства рассматривается Платоном на основе диалектического метода через сопоставление с существующими в действительности неидеальными видами государств. Он подробно анализирует политические устройства и различает многообразие форм правления: монархию, тимократию, демократию, олигархию, тиранию. Все эти формы правления на своей вершине имеют соответствующие субъектно-персонифицированные элементы: либо лидирующую группу, либо персону-лидера.

Аристократия — это правление «лучших» и «мудрейших». Во главе этой формы правления должен находиться лучший и наимудрейший, вышедший из высшего класса правитель. При тимократии правит сильнейший и наихрабрейший воин, полководец-лидер, а ведущим классом становятся военные. Демократия — это власть народа. Она представляет опасность, поскольку отрицает идею, что обществом должны управлять наиболее образованные. Она не дает одаренным людям проявить себя, тем самым принижая их. Непродолжительный расцвет демократии, как правило, заканчивается разрушением государства. Платон подробно описывает процесс перерождения демократии в тиранию как переход от «ложной свободы» к самому тяжкому виду рабства.

Все эти формы государственного правления, по мнению Платона, далеки от совершенства, в них отсутствует гражданское единство, поскольку в их содержании заключены «два враждебных между собой государства: одно — бедняков, другое — богачей»[1]. Платон справедливо указывает на истинную болезнь государства, которая заключается в контрасте между богатством с его роскошью и спесью и горькой, мрачной бедностью. Государственный строй, который благоприятствует развитию торгашества, паразитизма, заражающего и разлагающего весь народный организм, не кладет пределов наживе и не препятствует богатым обирать бедных, — такой строй не может сдержать наступающую гибель государства.

Таким образом, в основе циклических изменений форм правления, по Платону, лежит имущественная противоположность как нарушение меры справедливости. Все, что нарушает эту меру, неизбежно ведет к смене государственных форм: тимократия вырождается в олигархию, олигархия — в демократию, демократия — в тиранию. Последняя, завершая цикл в развитии государственности, при благоприятных условиях превращаясь в монархию, может снова стать началом нового цикла. При неблагоприятных условиях цикл завершается тиранией — худшей из форм правления. Идея

---

[1] *Платон* Собр. соч.: В 4 т. М., 1990–1994. Т. 3 («Государство», II). IV, 423.

изменения, перехода одной формы правления в другую, в зависимости от качественного состояния общества, — одна из важнейших заслуг Платона.

Идеальное государство есть высшее достижение предела нравственно-политических качеств граждан (в сократовском понимании), воплощение гармоничного единства граждан во всеобщем целом (гражданском обществе). Оно есть результат, а точнее соединение сущего и должного, земной общественно-политической жизни (мира чувственных вещей) с божественным миром (миром чистого бытия).

Итак, концепция идеального государства в данном случае есть образец поиска истины, и не более. Государство, которое Платон создал в своем воображении, — это лишь идеальная конструкция. По мысли Платона, «на земле... его нет. Но быть может, есть на небе его образ, доступный каждому желающему: глядя на него, человек задумается над тем, как бы это устроить у самого себя»[1].

Платон отвергал верховенство идеально-совершенного в сфере практической политики. Согласно его метафоре о пещере, человек (философ) ради лучшего понимания реальных возможностей политики в целом на своем жизненном пути восхождения (из тьмы — в свет, из незнания к знанию — к миру высшего порядка) преодолевает препятствия, которые приводят к изменениям в его сознании и дают ему право вершить власть над человеческим существованием в реальности.

**Диалог Платона «Законы»**

В отличие от «Государства», диалог «Законы» охватывает более поздний период творчества Платона. Он написал его за семь лет до смерти. В течение всей жизни политические воззрения, как и сама философская концепция Платона, во многом эволюционировали.

В «Законах» ставится цель построить модель «второго после наилучшего» государства, приближенную к действительности, соизмеримую с возможностями человека.

Идея приобщения человеческого мира к божественному (космическому), необходимость идеализации материи остается, как и в «Государстве», важным принципом и назначением «Законов», с той лишь разницей, что здесь Платон пытается облегчить сам процесс снятия идеальности в предметном мире. Именно на основе идеальных первоначал, с помощью абсолютного, притом очень жесткого законодательства «второго по значению государства» он

---

[1] *Платон* Собр. соч.: В 4 т. М., 1990–1994. Т. 3 («Государство», II). IX, 592b.

ставит задачу: «с корнем вырвать несовершенства земной человеческой жизни».

Наказания, установленные Платоном в его «Законах», неумолимы, они требуют самой жестокой расправы за малейшие нарушения устанавливаемых законов. Самые страшные наказания устанавливаются у Платона часто даже не за сам факт преступления, но только за намерение его совершить, только за мысли и убеждения. Такими средствами в «Законах», в отличие от «Государства», стали конструктивно-жесткие, авторитарные нормы, законы. С помощью них осуществляется духовное построение государства, а исходными принципами здесь является религиозно-государственное освящение, духовное порабощение души с целью «заставить человека с ужасом повиноваться установлениям... страстно желать и стремиться стать совершенным гражданином, умеющим подчиняться или же справедливо властвовать», всю жизнь выражать одни и те же взгляды, исключающие всякое инакомыслие.

Вот перечень нарушений законов, за которые Платон устанавливает смертную казнь:

- за участие в государственном заговоре и за укрывательство изгнанника;
- за оскорбление богов, родителей и государства одной смерти даже мало, а нужны какие-то вечные муки, вроде тех, что в Аиде[1];
- за сооружение частных святилищ или свершение магических операций без согласия на то государства[2];
- за нечестивую маскировку и лицемерие, желая принять благообразный вид («для таких даже мало одной или двух смертей»)[3];
- за препятствие приводить в исполнение решение суда[4];
- за намерение убить другого человека, хотя бы это убийство и ограничилось только ранением[5];
- за корыстолюбие и нечестное выступление адвоката на суде[6];
- за нежелание преступника к моральному исправлению и возвращению к нормальной жизни[7].

---

1 *Платон.* Собр. соч.: В 4 т. М., 1990–1994. Т. 4 («Законы», IX, 854c, 881a-e).
2 Там же. X, 910a-c.
3 Там же. X, 908e.
4 Там же. XI, 958c.
5 Там же. IX, 876e — 877a.
6 Там же. XI, 937d — 938c.
7 Там же. XII, 957e — 958a.

Рабы и чужеземцы за святотатство подлежат меньшему наказанию, которое сводится к тому, что их клеймят, избивают и в нагом виде вышвыривают за пределы государства[1]. Для тех, кто занимается двумя ремеслами сразу, — тюрьма, штраф или высылка[2]. Те, кто подделывает свой товар, подлежат нещадному избиению[3]. За злословие, крик и ругань — тоже избиение[4]. За нежелание жениться до 35 лет — штрафы и бесчестья[5]. Таков кодекс законов Платона.

Весьма неожиданно мы находим в «Законах» учение о человеке как о какой-то бессловесной и бездушной кукле в руках богов[6] или как о какой-то игрушке. Представляется, что Платон хочет привести здесь дополнительные доводы в обоснование своего абсолютистского строя и деспотизма. Отдельный человек до того ничтожен, беспомощен и слабосилен, что сам по себе он не может действовать, а действует только по приказанию свыше. «Самое главное здесь следующее: никто никогда не должен оставаться без начальника ... на войне, и в мирное время — надо жить с постоянной оглядкой на начальника и следовать его указаниям. Даже в самых незначительных мелочах... Пусть жизнь всех людей всегда будет возможно более сплоченной и общей. ...Надо начальствовать над другими и самому быть у них под началом. А безначалие должно быть изъято из жизни всех людей и даже животных, подвластных людям»[7].

Важной новацией в «Законах» является учение Платона «о двух мировых душах». По всей видимости, в этом учении сфокусирована вся острота понимания Платоном трагического смысла человеческой жизни (в том числе и своей собственной), в которой люди — суть «творцы трагедии прекрасной», страдающие от произвола уродливых форм правления, от вечной непримиримой войны всех против всех, войны между государствами и войны человека с самим собой. Корректива философской концепции в «Законах», с помощью идеи «о двух мировых душах», «люди — куклы богов», идеи нарастания зла в мире, есть не что иное, как отражение Платоном кануна кризиса классического полиса, идеалам которого была посвящена вся его жизнь. Как реакция на этот развал — поиск новых

---

1 *Платон.* Собр. соч.: В 4 т. М., 1990–1994. Т. 4 («Законы», IX, 854c, 881a-e). IX, 854a-d.
2 Там же. VIII, 847a-b.
3 Там же. XI, 917c.
4 Там же. XI, 035c.
5 Там же. 774a-c.
6 Там же. I, 644a — 645c.
7 Там же. IX, 942b-d.

идей и, соответственно, новых средств, с помощью которых можно претворить новые идеи в жизнь.

Из мифа «люди — куклы богов» Платон как раз и выводил всю свою строжайшую мораль и все свое абсолютнейшее построение законодательства и государства. По его мысли, только насильственными средствами можно привести общество «к счастью», где несправедливое, безнравственное, глупое и слабое терпит поражение, именно «там государство сильнее и лучше».

Анализируя модель «второго после наилучшего» государства, можно выделить следующие ее специфические черты и особенности:

- установление закона в государстве «не ради военных действий», а «ради мира»[1];
- законность (вне сократовского понимания) как строгое установление соразмерности и взаимной согласованности внутренней жизни полиса (соблюдение старых традиций, обычаев, воспитание гражданского порядка и т. п.);
- жесткая регламентация законной власти: беспрекословное подчинение закону, преследование инакомыслия[2];
- религия в форме, более близкой к народной, не допускающей главенства законов над религиозной моралью[3];
- государственность, основанная на реалистических потребностях греческого полиса, практическом благоразумии и сочетании моральных методов осуществления власти с правовыми;
- «умеренное» совмещение начал демократии и монархии в системе государственного управления: господство закона над правителями[4] и правителей, обладающих истинным знанием, над законом[5], конкурсный отбор (докимасия) должностных лиц[6];
- наличие надгосударственного органа управления — «Ночного собрания», действующего вне закона[7];
- государство — земельный собственник, передающий часть земли в наделы граждан и выполняющий функции: стимулирования

---

1 *Платон.* Собр. соч.: В 4 т. М., 1990–1994. Т. 4 («Законы», IX, 854c, 881a-e). I, 628e.
2 Там же. IX, 854e, 881a-e; X, 908e.
3 Там же. VI.
4 Там же. IV, 715.
5 Там же. IX, 875.
6 Там же. XII, 969b.
7 Там же. XII, 968b.

приращения их собственности; налогового обеспечения казны, в зависимости от ценза и прибыли граждан; установления предела бедности и богатства[1];

- деление всех граждан по имущественному цензу, наличие частной собственности;
- возложение хозяйственной деятельности на рабов и иностранцев, обеспечение производственных потребностей за счет рабского труда[2];
- установление законов в соответствии с местными условиями государства[3].

Не без основания ряд исследователей политической философии Платона считали его программный проект второй модели противоречием принципам гуманизма, а самого Платона родоначальником «казарменного коммунизма» и тоталитаризма, в рамках которого полностью произошла утрата законодательством сократовского духа моральных ценностей, которому Платон следовал всю свою жизнь. Это привело, по их мнению, к расхождению, вместо единства, платоновской морали и политики, цели и средства в политической деятельности (В. Соловьев, К. Поппер). Весьма распространенной является позиция, возвеличивающая платоновский приоритет сильной власти во имя свободы государства. Указывая на реакционные аспекты его политического учения, многие философы, однако, не сомневались в его гуманизме и прогрессивности его идеалов, которые искренне строились им, в общем-то, на идеях «абсолютного блага и абсолютной справедливости» (Д. Актон, В. Виндельбанд, А. Лосев и др.).

**Диалог Платона «Политик»**

Этот диалог относится к числу тех политических произведений Платона, в котором диалектическое размышление философа сводится к решению одной проблемы — к поиску сущности политики, истинного смысла и назначения политика, политической деятельности. Поэтому содержание этого диалога можно рассматривать после того, как изучены «Государство» и «Законы».

Итак, что же такое «политика» в платоновском определении этого понятия? По Платону, политика — особая сущность, имеющая

---

[1] *Платон.* Собр. соч.: В 4 т. М., 1990–1994. Т. 4 («Законы», IX, 854c, 881a-e). V, 744e.

[2] Там же. VI, 776b — 778a.

[3] Там же. V, 747c.

высшую ценность, и относится она к вечным идеям как своего рода общекосмическим законам. Ее можно сравнивать лишь с принципом, который рассматривается как причина усовершенствования отдельных человеческих деятельностей и превращения их в единственный и совершенный политический идеал. Принцип, по Платону, — это знание в своем предельном обобщении. Как продукт ума, души и космоса, принцип выше отдельных вещей, земных законов и законодательства. Принцип как бы подпадает под идеи космической жизни, чистого бытия, и имеет с ними сложное взаимодействие и отношение.

Политика, по Платону, представляет собой специфическое знание и особую сферу человеческой деятельности. Ее нельзя сравнивать ни с деятельностью в области науки, ораторского искусства, военного дела, юриспруденции, ни с деятельностью государственных людей, ни со жречеством, ни с царской властью, возникшей по жребию[1]. Из всех видов деятельности к ней ближе искусство врачевания, кораблевождения и ткацкое искусство.

Определяя сущность политики, Платон, в свойственной ему манере, обнажая диалектичность своего мышления, последовательно рассматривает одну форму человеческой деятельности за другой, пытаясь эвристически раскрыть истинный смысл политической деятельности через сравнение с другими видами деятельности. В его понимании, политика есть «специфическое знание, а именно, знание власти над людьми, взятое в своем предельном обобщении»[2].

Политика — это умение вести государственную жизнь, искусство плести политическую ткань, объединяя жизнь граждан единомыслием, никогда не упуская из виду ничего, что могло бы сделать общество счастливым. Истинная политика — это искусство «царского плетения», она становится таковой, если личность политика будет обладать редкими и прекрасными знаниями, разумом[3], способностью перебирать, формировать («плести» и «ткать») из отдельных индивидуальностей («нитей») всю человеческую жизнь и все государство[4], умением предотвращать враждебные столкновения, гармонически сплетать «мужские активные силы» с умеренными, рассудительными и консервативными[5].

Царское ткачество не должно допускать, чтобы рассудительные характеры отделялись от мужественных, но должно сплетать их

---

[1] *Платон* Собр. соч.: В 4 т. М., 1990–1994. Т. 4 («Политик», 287–291).
[2] Там же. 292a-b.
[3] Там же. 296c — 297c.
[4] Там же. 311c.
[5] Там же. 307d — 308c.

вместе единомыслием и почестями, бесчестьем и славой, взаимной выдачей обязательств, изготовляя, таким образом, мягкую и в то же время прочную ткань, всегда предоставлять государственную должность обоим этим родам совместно. Ибо недооценка единства в натуре государственного деятеля мужества и упорядоченности (вида спокойного проявления) может в важных делах государства оборачиваться неудачами. Иными словами, в обществе всегда имеется в наличии несколько человек, являющихся носителями этих двух необходимых качеств, смешанных в разных количествах. Однако желательно и необходимо избрать такого правителя, в котором нашлось бы место гармоничное сочетание указанных качеств. Мягкому, справедливому и спасительному нраву благоразумных правителей недостает резкости, своего рода острой и действенной дерзновенности. Мужественность уступает справедливости, мягкости этих людей, зато она дерзновеннее в деле. «Невозможно, чтобы в государствах все шло хорошо, если в них не будет того и другого рода», — делает вывод Платон.

Итак, в диалоге «Политик» Платон разрабатывает идеал правителя, истинного политического деятеля, в совершенстве владеющего искусством политического управления, сочетающего активное начало с рассудительным[1].

Государственного, политического деятеля как носителя истинного знания (независимо от законов, посредством которых он управляет) Платон сравнивает с божественным усмотрителем мира, с божественным пастырем, который, обладая знанием законов, при необходимости, при известных обстоятельствах, может отступить от них, но в других случаях должен строго соблюдать законы и строго карать за их несоблюдение подданных.

Нетрудно заметить, что Платон здесь намечает программу ужесточения требований к гражданам, нарушающим законы, видя в этом «важнейшее средство лечения государства в условиях, когда космический гений прекратил свои заботы и все было ввергнуто в великое затруднение». Далее Платон говорит и о причинах, из-за которых политик может отступить от требований законов. Речь идет о законах косных, негибких, не способных предусмотреть все разнообразие жизни.

В диалоге «Политик» Платон использует теорию космической катастрофы, которая обусловила переход от эмпедоклова полуцикла любви к полуциклу распри, охватывающий и настоящее, то есть платоновское время. Согласно этой теории, ограниченная

---

[1] *Платон* Собр. соч.: В 4 т. М., 1990–1994. Т. 4 («Политик», 287–291). 310d – 311b.

катастрофа, вызванная Кроносом, уничтожила человеческую цивилизацию, но Вселенная сохранилась. Ностальгия по временам Кроноса, когда люди жили беззаботно и счастливо, имели досуг и возможность естественного общения друг с другом, с животными и природой, в сознании Платона мифологически ассоциируется с надеждой возврата божественного внимания и заботы о людях, которые тогда устроили и упорядочили бы земную жизнь, направили бы все больное и разрушенное общество по прежнему, свойственному ему кругообороту. Однако эти надежды сочетаются у него с пессимистическим настроением. Космос, «влекомый противоположным стремлением начала и конца», охватил своим внутренним сотрясением и земную жизнь. В течение какого времени ею будет владеть состояние древнего беспорядка, предсказать трудно. Но все же есть уверенность, что с помощью божественного гения действующий космический закон временного цикла (кругооборота) после момента достижения крайней точки зла сменит направление развития мира на обратное и с возвратом к лучшим временам вещи начнут улучшаться, установится порядок. Поэтому закон кругооборота (возврата), по Платону, становится одним из важнейших мировоззренческих космических законов, знанием которого обязательно должен владеть политик. Знание о том, что мир управляется космосом и зависит от него, должно быть главным в содержании политического сознания политика. Подражая и следуя закону кругооборота, он определяет политический строй и образ жизни людей.

Учение Платона о космических переворотах стало определяющим условием, критерием истинности политика, государственного деятеля.

## 2.7. Аристотель о науке политике

*Аристотель Стагирит* (384–322 до н. э.) — величайший древнегреческий философ и ученый-энциклопедист, основатель политики как науки. Родился в семье придворного врача. В 367 г. до н. э. отправился в Афины и стал одним из учеников Платона. Оставался членом Академии в течение 20 лет, до самой смерти Платона. В 343 г. по приглашению македонского царя Филиппа стал воспитателем его сына, будущего царя Александра. В 335 г. Аристотель создает в Афинах собственную философскую школу, получившую наименование Ликей. Активная преподавательская и научная деятельность продолжалась до смерти Александра Македонского (323 до н. э.), после чего Аристотель, которого в Афинах рассматривали как приверженца македонской партии, был вынуж-

ден бежать из этого города и поселиться в Халкиде (о. Эвбея), где и умер в 322 г. до н. э. Политико-философские взгляды Аристотеля («политическое искусство» охватывает область права, социальных и экономических институтов; в широком смысле включает в себя «этику») продолжают сократовско-платоновскую традицию, однако отличаются от взглядов Платона большей гибкостью, реалистичностью и ориентированностью на исторически сложившиеся формы социально-политической жизни греков, что, в частности, объясняется его теорией естественного происхождения государства (подобно живым организмам) и мнением, «что человек от природы есть политическое животное»[1]. Политическое учение Аристотеля имеет чрезвычайно большую теоретическую и не меньшую историческую ценность. Главным образом, оно изложено в работах «Политика», «Афинская полития» в тесной органической связи с «Этикой». Согласно учению Аристотеля, этика входит в политику как ее часть, «которая по праву может называться не этикой, а политикой».

Этика и политика Аристотеля изучают один и тот же вопрос — вопрос о воспитании добродетелей и формировании привычки жить добродетельно для достижения счастья, доступного человеку в разных аспектах: в аспекте природы отдельного человека и в аспекте социально-политической жизни граждан полиса. Именно поэтому «Политика» и «Этика» — ценнейшие документы как для изучения политических взглядов самого Аристотеля, так и для изучения древнегреческого общества классического периода и имевшихся в нем в то время политических теорий.

На основе единства этики и политики Аристотель раскрывает сущность политических добродетелей. Одной из основных из них он считал политическую справедливость, в содержании которой наиболее четко проявляется соотношение этики и политики, собственности и гражданства, государства и гражданского общества.

Справедливость, по Аристотелю, — это общее благо, счастье. Их достижению и должна служить политика, ставящая целью не воспитание нравственно совершенных граждан, а обучение умению повиноваться властям и законам, быть гражданами. Умение подчиняться и властвовать является добродетелями каждого нравственно совершенного человека. Добродетели — это приобретенные свойства души. Аристотель делит их на дианоэтические (интеллектуальные) и этические (волевые). Этические добродетели достигаются путем воспитания хороших привычек и во многом зависят от восприятия их душой человека.

---

[1] *Аристотель* Соч.: В 4 т. М., 1983. Т. 4 («Политика», 1253а, 9).

В структуре человеческой души Аристотель видит две части: разумную (разум) и неразумную (рассудок). Разумная делится на рассудочную (практическую, направленную на деятельность) и созерцательную (теоретическую, она «не мыслит ничего относящегося к деятельности и не говорит о том, чего следует избегать или добиваться»). Неразумная подразделяется на растительную, которая не содержит добродетелей и пороков, и страстную, которая путем воспитания достигает добродетели. Аристотель ищет мудрую середину между крайностями добродетелей, исходящую из души человеческой. Например, он определяет место этической добродетели щедрости между скупостью и расточительностью.

Аристотель, говоря о добродетелях, с достаточной полнотой излагает вопрос о наилучшей жизни, указывая признаки таковой: наличие трех видов благ, которые должны быть у счастливых людей, а именно внешние, физические и духовные. Он ставит и разрешает проблему свободы и политического равенства, показывая, из каких форм властвования и способов организации жизни «можно вывести принципы политической справедливости».

Равенство понимается Аристотелем как суть справедливости, которую он разделяет на уравнивающую и распределяющую, поскольку устроение человека в отношении к другим может быть двоякое: в отношение к частным лицам и в отношении к обществу людей. В случае уравнивающей справедливости каждому отдается то, что ему принадлежит (т. е. воздаяние «каждому равное»), и совершается это посредством арифметического равенства, которое уравнивает вещь вещью. В случае распределяющей справедливости каждому дается столько, насколько он имеет участие целом («равному равное»). Здесь уравниваются вещи в отношении не к другим вещам, а к неравным лицам. Это совершается посредством геометрической пропорции. Из этих двух видов справедливости высшим видом Аристотель считает справедливость распределяющую как высшее мерило добродетели, поскольку благо каждого члена должно быть устроено в пользу целого.

Исходя из понимания относительного, а не абсолютного равенства, Аристотель делает вывод: по своему достоинству люди благородного происхождения — с большим правом граждане, чем люди низшего происхождения, отсюда претензии лучших по достоинству на привилегии опираются на право как явление политическое (частью естественное, частью условное), на законодательство. Поэтому в институт гражданства он включает не всех свободных лиц полиса, как Платон, а только тех, кто непосредственно занимается государственными делами, выполняя властные функции (участву-

ет в суде и в народном собрании)[1] и носит оружие. Политический деятель, занимающий высшие должности, по Аристотелю, должен обладать тремя качествами: во-первых, сочувствовать существующему строю; во-вторых, иметь большие способности к выполнению обязанностей, сопряженных с должностью; в-третьих, отличаться добродетелью и справедливостью, соответствующими каждому виду государственного строя[2]. Получается, что полноправно властвует выборная духовная аристократия.

По Аристотелю, гражданами не являются ремесленники, земледельцы, ремесленники, моряки, торговцы, имеющие статус свободных, но которые по роду занятий не в состоянии вести государственные дела.

Принцип гражданства связан с формой политического устройства, состоящего из трех частей — законодательной, административной и судебной — и может меняться вместе с ней.

Формы правления Аристотель делит на правильные и неправильные. К первым он относит царство, аристократию и политию; ко вторым — тиранию, олигархию, демократию. Наилучшей формой правления Аристотель считает труднодостижимую форму — политию (смешанный строй, сочетающий только положительные признаки олигархии и демократии), которая является наиболее устойчивой, опирающейся на самодостаточные средние слои общества, обладающие частной собственностью, умеренным богатством, исключающим бедность. Чаще всего скопление чрезмерного богатства у одних немногих и бедность большинства других приводит к государственным переворотам. В числе причин государственных переворотов Аристотель также называет: межплеменную рознь в период образования государства, непригодность территории для создания государства, мелкие неурядицы между высокопоставленными лицами, порождающие распри из-за прибыли и почестей, опасения народа относительно утраты гражданских прав, притеснение олигархами народных масс, необузданность демагогов в демократических формах государственного устройства.

Главная причина крушений аристократий и политий — в отклонении от справедливости, в самой их социальной структуре. Ведь бедные завистливы, а богатые своекорыстны. Полития, разрушаясь, трансформируется либо в олигархию (когда победили богатые, разбогатевшие за счет средних слоев), либо в демократию с охлократическими признаками (когда победили обедневшие средние слои).

---

[1] *Аристотель* Соч.: В 4 т. М., 1983. Т. 4 («Политика», 1253а, 9). 1275а, 33.
[2] Там же. 1309.

В последнем случае происходит передел собственности богатых, поскольку демос становится деспотом и действует тиранически, не опираясь на закон. Что касается собственности, то, по Аристотелю, «лучше, чтобы собственность была частной, а пользование ею — общим»[1].

Уделяя большое внимание системе политического правления, Аристотель связывает ее с правлением закона, а не людей. «Кто требует, чтобы закон властвовал, требует, кажется, того, чтобы властвовало только божество и разум, а кто требует, чтобы властвовал человек, привносит в это свое требование своего рода животный элемент, ибо страстность есть нечто животное, да и гнев совращает с истинного пути правителей, хотя бы они были наилучшими людьми: напротив, закон — уравновешенный разум». Право носит политический характер в той мере, в какой соответствует принципу справедливости. Понятие справедливости связано у Аристотеля с представлением о государстве как о носителе права, служащем «мерилом справедливости, регулирующей нормой политического общения»[2].

Аристотель не допускает отступления закона от права как основы политической справедливости. Закон разумен, поскольку в нем правильно выражена его политическая природа. «Всякий закон в основе предполагает своего рода право. Отступление закона от права означает вырождение закона в средство деспотии и отход от политических форм к деспотическому насилию... Не может быть делом закона властвование не только по праву, но и вопреки праву, стремление же к насильственному подчинению, конечно, противоречит идее права. Соответственно и человек, живущий вне закона и права, — наихудший из всех».

Аристотель указывает на несколько аспектов философско-политического анализа закона и права:

- совпадение закона и справедливости, всецело относящегося к политическим отношениям равных и свободных граждан (но не к рабам и свободным, лишенным гражданских прав);
- наличие писаных и неписаных (условных, опирающихся на обычай, законов божественного происхождения, устанавливавших естественное право, которые нельзя было нарушать, даже если бы они стояли в противоречии с писаными) законов;
- всякий закон в основе своей предполагает право. Закон справедлив, если опирается на соответствующее право. Закон как

---

[1] *Аристотель* Соч.: В 4 т. М., 1983. Т. 4 («Политика», 1253а, 9). 1263а, 39.
[2] Там же. 1253а.

«уравновешенный разум» олицетворяет верховную власть, неполитический порядок, ибо «порядок и есть своего рода закон»;

- законы, соответствующие правильным формам государственного строя, справедливы, законы, соответствующие неправильным формам, — несправедливы (но они все же имеют законную и принудительную силу);
- закон регламентирует все стороны общественной, политической и частной жизни, то, что закон не предписывает, то он запрещает (запрещено то, что не разрешено).

Итак, правление через законы — общее для всех форм государственных устройств. Система законодательства, по Аристотелю, существенная часть политики, искусство умелого отражения в законах государственного строя и его стабилизации в системе общественных отношений.

По сравнению с Платоном Аристотель сделал большой шаг в направлении рационализации анализа эмпирических политико-правовых отношений, при этом сохранив влияние априорно-этических конструкций Платона. К последним, в частности, относятся идеи:

- об определяющей роли закона в жизни общества и каждого гражданина, охранение которого (закона) является высшим проявлением гражданской доблести;
- о доминирующем начале разумного в управлении как соединении государственной силы с интеллектуальной силой правительства;
- о сотрудничестве субъектов управления, находящихся на различных ступенях иерархии общественного управления (высших и низших ступенях, властвующих и оппозиционных, управляющих и управляемых);
- о соединения политики и нравственности и т. п.

Говоря в целом о значении Платона и Аристотеля для современной цивилизации, важно подчеркнуть, что они стали первыми в истории систематизаторами политического знания и его концептуального оформления. Политические учения Платона и Аристотеля значительно расширили горизонты политической культуры человечества.

# ГЛАВА 3

# Политические учения Древнего Рима

## 3.1. Политическая система и политические режимы в Древнем Риме

Римская ранняя *республиканская политическая система* весьма напоминала греческую систему полисной демократии.

После царского периода, в который, впрочем, имели место и совет старейшин, и народное собрание, составлявшие *монархическую политическую систему*, в период республики (IV–I вв. до н. э.) по римской традиции вместо двух царей ежегодно избирались два консула. Народное собрание в это время стало действительно решающим законодательным институтом. Сенат, продолжая оставаться сословным органом, как и другие государственные институты, тем не менее функционировал на демократическом принципе коллегиальности. Народное собрание в республиканском Риме собиралось по комициям. Существовало три типа комиций: куриатные (собрание членов всех трехсот римских родов по своим куриям), центуриатные (по признаку службы в армии) и трибутные (по территориальным округам — трибам). Всего в республиканском Риме было 35 триб (4 городские и 31 сельская). По центуриатному признаку все население раннереспубликанского Рима состояло из пяти классов. По закону Сервия Туллия I класс выставлял 80 центурий (сотен воинов в полном вооружении), II, III, IV — по 20, V класс — 30 центурий. Кроме того, римское войско включало 18 центурий всадников, 4 центурии ремесленников и музыкантов и одну центурию пролетариев, не принадлежавших ни к какому классу, обладавших имуществом ниже ценза в 12,5 тысяч сестерциев.

Основными считались трибутные комиции, где обсуждались базовые, главные законы и избирались низшие магистраты: квесторы, эдилы и др. Центуриатные комиции решали вопросы войны и мира и выбирали высших магистратов: консулов, преторов, цензоров. Куриатные комиции в процессе борьбы плебеев с патрициями

за равные политические права утратили свое значение. Трибутные и центуриатные комиции не имели права законодательной инициативы и могли только дать ответ на запрос должностного лица.

Подчеркнем, что Римская республика не знала деления власти на законодательную, исполнительную и судебную. Законы принимались на комициях, но у них не было законодательной инициативы. Всей текущей политикой, государственным управлением заправляли выборные должностные лица — магистраты. Высшие магистраты имели империй (права, включающие управление войском, юридическую власть, созыв сената и народного собрания, издание указов). Полный империй имели два консула, избираемые на один год. Преторы тоже получали империй на год, но в основном руководили судопроизводством. Два цензора избирались на пять лет, но их империй длился 18 месяцев и заключался в ревизии ценза (имущества) высших сословий — сенатского и всаднического. Низшие магистраты — квесторы, которые исполняли функции казначеев, и эдилы, которые надзирали за состоянием города и устройством зрелищ и праздников. Народные трибуны, избиравшиеся в количестве 10 человек, империя не получали, но имели право вносить законопроекты и налагать вето (лат. «запрещаю») на решения всех магистратов и сената. Кроме всех перечисленных ординарных магистратов (избираемых обычным путем на обычный срок) в чрезвычайных обстоятельствах назначались экстраординарные во главе с диктатором. Он назначался на строго ограниченный срок в шесть месяцев из числа консулов по решению сената и обладал всей полнотой власти как монарх. Против власти диктатора не действовало вето народных трибунов.

Римский сенат формировался из высших магистратов, отслуживших свой срок, и формально считался консультативным органом действующих магистратур, но фактически (учитывая ежегодную смену магистратов) превратился в правительство. Сенаторы преимущественно занимались распределением финансов, внешней политикой, военным строительством и делами религии. Сенат выступал также арбитром в спорах между магистратами, решал некоторые судебные дела. Он состоял примерно из 300 сенаторов.

В период развитой республики с точки зрения полноты прав население Рима делилось на три категории: сенаторы, всадники, плебеи. Сословная принадлежность, за исключением положения раба, не наследовалась. Общественный статус определялся цензовым (имущественным) положением и, что более существенно,

занимаемой государственной должностью. Каждый полноправный римский гражданин имел право:

- владения имуществом (лат. *jus commersii*);
- аренды общественной земли (лат. *aqer publieus*);
- вступления в брак с представителем любого сословия (лат. *jus connubii*);
- активное и пассивное избирательное право *(*лат. *jus suffragii* и *jus honorum*).

Такая политическая система, весьма напоминавшая греческую полисную демократию, получила название «республика» (лат. *res publica* — дело народа).

С расширением границ, ростом населения, увеличением коммуникаций Римская республика вступила в период политической нестабильности, который достиг своего апогея в I в. до н. э. и завершился гражданской войной (49–45 до н. э.) между армиями Помпея и Цезаря. Победивший Цезарь изменил республиканскую политическую систему на *систему принципата*. Но гражданские войны продолжались: последнее сражение у мыса Акций между Антонием и Октавианом (31 до н. э.), завершившееся победой последнего, ознаменовало собой не только окончание гражданских войн и политических потрясений, но и окончательный отход от республиканской формы правления и переход на новую политическую систему — систему принципата.

Действительное изменение республиканской политической системы, состоявшей из власти консулов (монархическая власть), сената (аристократическая власть) и народного собрания (демократическая власть), на императорскую, при которой власть интегрировалась путем сложения консульского империя (военная власть, управление провинциями, дипломатия) и трибунских прерогатив (вето на решения любой власти, право инициативы в гражданских делах), проходило в два этапа. На первом этапе (реформы Юлия Цезаря и Октавиана Августа, I в. до н. э.) республиканская политическая система была трансформирована, как уже упоминалось, в систему принципата, в которой республиканские институты (сенат, консулы, комиции) еще не разрушены, но ведущая роль принадлежит принцепсу (первому сенатору), узурпировавшему право определять повестку дня и выступать в сенате последним. Принцепс мог быть избран консулом или нет, но его власть, державшаяся сначала на авторитете Цезаря и Августа, стала политической нормой. Эту систему Теодор Моммзен назвал еще «диархия (т. е. двоевластие) принцепса и сената». Таким образом, политическая система

принципата означала равновесие между единоличной властью принцепса и коллегиальной властью сената и просуществовала почти 200 лет (середина I в. н. э. — начало III в. н. э.), вплоть до реформы Диоклетиана.

В конце III в. римское общество переживало очередной период политической нестабильности. Внешние войны и давление варваров отнимали значительные ресурсы, восстания рабов, расходы на зрелища и бесплатные раздачи хлеба подтачивали государственную казну. Выборы императора войском давали ему только империум на управление легионами и завоеванными территориями — провинциями, но не означали еще единоличной власти в государстве. Вот, например, как пришел к власти Диоклетиан. Сын сенаторского раба, получившего свободу и ставшего писцом, Диоклетиан использовал армию как фактически единственную возможность карьеры. Он дослужился до должности губернатора провинции Мезия, был возведен (в то время уже не избирали) в звание консула и, наконец, стал начальником дворцовой стражи, т. е. гвардии императора. Во время победоносного персидского похода умер император Нумериан, и Диоклетиана на военном совете преторов и трибунов избрали императором.

Для утверждения своего положения Диоклетиан привлек к управлению империей своего боевого товарища, недалекого и жестокого Максимиана, который железной рукой наводил порядок в провинциях, подавляя любое недовольство граждан и рабов. Задача спасения империи «от тиранов и варварства» была выполнена, и в 303 г. Диоклетиан решился на политическую реформу. Максимиану было поручено привлечь к суду и уничтожить наиболее авторитетных сенаторов. Сенат вообще был лишен властных функций и имиджа хранителя республиканских ценностей. Статус сенатора стал чисто номинальным, фактически почетным званием, даваемым императором. А титул «император» стал означать не генерала армии, а владыку империи. К титулу «император» теперь стал прилагаться титул «доминус» (лат. «господин»), который означал власть государя над своими подданными, а не власть, как ранее, командира над солдатами. Кроме того, Диоклетиан перенес столицу империи на восток, в город Никомедию, который отстроил с восточной пышностью и в котором возобладали восточное почитание и даже обожествление монарха. Такая политическая система получила название *домината*, или империи.

Интересно, что Диоклетиан добивался беспрекословного единовластия императора не для собственного тщеславия, а ради укрепления государства и процветания общества. После завершения политической реформы он отрекся от власти (303) и еще девять лет

жил как частное лицо в роскошном дворце, занимаясь садоводством и огородничеством. Именно он ответил отказом на предложение Максимиана вернуться к власти словами: «Если бы ты знал, какая у меня в огороде капуста».

### 3.1.1. Особенности политических воззрений Древнего Рима

Развитие политических воззрений Древнего Рима находилось под заметным влиянием древнегреческой философско-политической мысли. Фундаментально отправные политические концепции (особенно платоновские и аристотелевские идеи о смене форм государственного правления, о единстве закона и справедливости, морали и политики, идеи о государственном управлении на основе учета обычаев и традиций) получили свое конкретное воплощение в зачаточных формах в теориях «естественного» и «договорного» права.

Творческое использование этих теорий сочеталось с развитием оригинальных новых положений с учетом собственно римских традиций.

Так, у известного греческого историка *Полибия* (210–112 до н. э.) в его монументальном труде «Всеобщая история в сорока книгах» мы находим первое представление о совершеннейшей государственной форме правления — смешанной, образованной из соединения элементов монархии, аристократии, демократии, которая, по его мнению, могла стать прообразом государственного устройства Римской республики.

У *Тита Лукреция Кара* (99–55 до н. э.) мы находим мысли о социальной роли политической деятельности как главного условия сохранения «договорного» права и укрепления этических норм человеческого сообщества. Как сторонники «естественного» и «договорного» права, Полибий и Лукреций связывали их возникновение с определенной стадией развития государственности. «Естественное» право (неписаный закон), основанное на общей для всех природе разума, формирует сообщество людей — государство. Конструктивным материалом его устойчивости и зрелости все более становятся совершенствующиеся нравы (мужество, долг, способность выстоять во всесокрушающих превратностях судьбы и т. п.), добрые обычаи и законы общества. Именно они и составили суть справедливости как синонима общепризнанного «естественного» права — высшего мерила регулирования сложившихся политических отношений между гражданами государства. Это в конечном итоге определяло и достоинство государственного образования.

Развитие Полибием и Лукрецием на римской почве исходных древнегреческих идей о «естественном» и «договорном» путях общественного устройства (правда, в зачаточной форме) получили свое конкретное воплощение в философско-правовом учении Цицерона, в теории римского права, ставшей к тому времени специфической наукой — юриспруденцией.

В условиях римской действительности юриспруденция приобретает не только научное достоинство, но и значение политической практики. Особенно в эпоху эллинизации Рима (I в. до н. э.), в эпоху интенсивной интеграции римской и греческой культур (греческой духовности и римской гражданственности), она все глубже проникает в зарождающее политическое сознание римского общества, становится главным руководством государственного строительства Римской империи, инструментом создания ее институциональных политических структур.

Учитывая обусловленность политических воззрений римских мыслителей, с одной стороны, развитием социально-политических отношений различных слоев римского населения (патрициями и плебеями, нобилитетом и неимущими, оптиматами и популярами, свободными и рабами), с другой — перестройкой политического механизма в имперскую эпоху, связанной с заменой республиканской формы правления (VI–I вв. до н. э.) режимом императорской власти и государственным культом правящего императора (I в. до н. э.), попытаемся разобраться с вопросом о том, какое влияние оказали ведущие политические силы (в том числе и оппозиция — в лице раннего христианства) на формирование структур власти в политической системе римского общества. В связи с этим проанализируем политические идеи одного из крупных идеологов римской аристократии — *Марка Тулия Цицерона*. В отличие от Аристотеля, философия политики у Цицерона больше направлена на выполнение гражданских функций, на воспитание патриотических мотивов поведения конкретных граждан общества (особенно молодежи). Философско-политические размышления великого оратора и политического деятеля несут в себе элементы рационалистического, прагматического начала. Рассматривая конкретного человека в связи и зависимости от общественных, политических отношений, а государство как «достояние народа», опираясь на римскую героическую традицию с ее нормами долга, он подчиняет философию политике, видя в ней средство «возделывания души» — формирования у граждан чувства долга, обязанностей перед державой (трактат «Об обязанностях»).

В начале I тысячелетия н. э. Луций Сенека с позиции чистой нравственности и нравственного долга обосновал идеал свободного человека. Его знаменитые «Нравственные письма к Луцилию», «О блаженной жизни» оказали нравственно-политическое влияние на формирование христианской теологии.

## 3.2. Цицерон

*Марк Тулий Цицерон* (106–43 до н. э.), как известно, был не только выдающимся оратором, государственным деятелем, но и видным политическим мыслителем. Он происходил из богатого римского сословия всадников. Получив отличное по тем временам образование, он в совершенстве овладел греческим, латинским языками, создав классический язык, «язык Цицерона».

Начало ораторской, политической и судейской деятельности приходится на годы тирании Суллы (82–79 до н. э.). В 80 г. до н. э., когда Цицерону было 26 лет, ему пришлось выступить против одного из любимцев римского тирана, чего было достаточно, чтобы на молодого адвоката пала грозная тень Суллы. Цицерон оставляет Рим и отправляется в Грецию и Малую Азию. После смерти Суллы он вновь возвращается в Рим (76 до н. э.). Его избирают квестором (помощником консулов в финансовых и судейских делах) и отправляют на Сицилию.

Вершина политической деятельности Цицерона — его консульство в 64–63 гг. до н. э., когда он смело и красноречиво выступает против Катилины — нового претендента в тираны. Четыре речи Цицерона против Катилины — лучшие из его дошедших до нас пятидесяти восьми речей. Разоблачив заговор Катилины против республики, Цицерон приобретает большое политическое влияние. Его активная политическая деятельность неоднократно сменялась вынужденной бездеятельностью вследствие игры враждебных Цицерону политических сил. Однако это создавало условия для писательской работы. Как политика, общественного деятеля его волнуют главным образом государственные вопросы. Результатом его писательской деятельности являются политические трактаты «О государстве», «О законах», «Об ораторе» (50–51 до н. э.). Позднее, в 44 г. до н. э., Цицерон пишет популярный политический трактат «Об обязанностях».

В связи с этим попытаемся уяснить себе суть основных аспектов анализа Цицероном политических институтов власти, эволюции и образования их модифицированных форм.

В диалоге «О государстве» большое внимание он уделяет анализу теории кругооборота государственных форм власти, логически породившей идею смешанного типа государственного правления, подобную той, которая в зачаточном виде в свое время возникла у Полибия. В первой и второй книгах трактата дано юридическое обоснование государства и его наилучшего устройства, в третьей и четвертой — философско-политическое толкование идеи справедливости как правовой основы государственности, в пятой и шестой анализируется идеальный вид государственного деятеля.

В диалоге «О законах» Цицерон делает попытку согласовать природные законы, естественное право с одобряемым им государственным строем и указывает на ряд принципов, в соответствии с которыми осуществляется государственное управление. В трактате раскрываются сущность «естественного» права (1 кн.), божественного права (2 кн.) и значение магистратов в системе государственного управления (3 кн.). Реализация правовых гражданских норм в обществе рассмотрена в трактате «Об обязанностях».

Философско-политические идеи Цицерона, во многом заимствованные от предшественников, в его творческой интерпретации имели четкую практическую направленность и применялись исключительно в целях поиска и создания юридического механизма закрепления в общественной жизни лучших сторон римской республиканской государственности. Вместе с тем эти идеи Цицерона не лишены оригинальности и представляют собой своеобразное претворение на римской социально-культурной основе наиболее гуманистических и реалистических идей греков.

Обосновывая государство как выражение общего интереса всех его свободных членов, как согласованное правовое общение, Цицерон стоял у истоков понимания идеи «правового государства». Интерес к идеям Цицерона проявляли мыслители эпохи Возрождения, а затем и французские просветители, видевшие в нем своего великого предтечу и гуманиста.

Имя и идеи Цицерона как убежденного республиканца, борца за свободу и справедливость пользовались большим авторитетом у деятелей Великой французской революции. Наибольшее внимание у многочисленных авторов в истории философской, политической и правовой мысли привлекали идеи Цицерона о формах государства, о смешанном правлении, о государстве как правовом сообществе, о естественном праве, о гражданине как субъекте права и др. Суждения Цицерона по этому кругу проблем находятся в поле внимания и многочисленных современных его исследователей.

**Диалог Цицерона «О государстве»**

В этом диалоге Цицерон впервые осуществил попытку дать юридическое обоснование государству как институту политической власти. Согласно Цицерону, первооснову гражданского единства, единомыслия составляют не нравственные отношения, как полагали греки, а отношения правовые. Это дает основание отнести имя Цицерона к политическим мыслителям, стоящим у истоков идеи правового государства в ее современном виде.

Согласно Цицерону, истинное государство есть «дело», «состояние народа». Народ — «не любое соединение людей... а соединение многих людей, связанных между собой согласием в вопросах права и общности интересов». Происхождение государства он связывал с врожденной потребностью людей жить вместе. Как и Аристотель, Цицерон считал семью главной ячейкой общества, из совокупного единства семей естественно возникает государство. «Главная его цель и назначение — общее благо, охрана частных имущественных интересов семьи, граждан, сохранение традиций и обычаев отцов». Государство — это общий правопорядок, согласованные правовые отношения его членов, основанные на всеобщих разумных законах и справедливости. Оно, как и право, по своей сущности и природе божественного происхождения и «должно быть устроено так, чтобы быть вечным».

В диалоге «О государстве» он рассматривает кругооборот форм правления, и здесь важно обратить внимание на следующие моменты исследования и выводы Цицерона. В зависимости от числа правящих он различает три крайние формы правления: царская власть, власть оптиматов (аристократия), народная власть (демократия). Неустойчивость и несовершенство этих простых форм неизбежно ведет их к вырождению.

В отличие от Платона и Аристотеля, которые рассматривали смену государственных форм правления как закономерный круговорот простых форм в пределах замкнутого цикла (в рамках одного какого-то этапа развития государственности), Цицерон, вслед за Полибием, нарушает эту традицию, считая, что целостная структура новой, самой совершенной государственности, т. е. «четвертый вид государственного устройства, может сформироваться путем смешения трех его видов, «сплавленных» из них всех взятых вместе».

Смешанный вид государственного устройства применительно к практике римской государственности, по Цицерону, означает дополнение простых форм и в то же время их взаимное ограничение: а именно в меру царская власть (монархия, консулы), в меру власть

оптиматов (аристократия и сенат), в меру народная власть (трибуны, комиции). «Желательно, — пишет он, — чтобы в государстве было нечто выдающееся царственное, чтобы одна часть власти была уделена и вручена авторитету первенствующих людей, а некоторые дела представлены суждению и воле народа». Такая модель может быть сформирована на различных этапах развития государства независимо от его формы правления, но при наличии мудрого правителя, хорошо знающего простые формы и владеющего искусством меры их сочетать, интегрировать в системе управления обществом. Это принципиально отличает концепцию Цицерона от традиционной древнегреческой политической мысли о кругообороте форм, склоняющей к пассивному ожиданию завершения цикла смены форм правления. По мысли Цицерона, концепция смешанного типа государства, в отличие от концепции платоновского идеального государства, реально осуществима, ее контуры ощутимо просматривались в различные периоды возвышения Римской республики.

Далее Цицерон логично переходит к анализу идеи справедливости как правовой основы государственности. Согласно его учению, идея справедливости является главной конструктивной основой, идейным материалом правового государства и системы его правления, ибо «невозможно править без величайшей справедливости». Источником справедливости и права выступает сама природа, природные чувства социальной общности людей. Государство может быть справедливым или несправедливым в зависимости от того, в какой степени оно выражает природу равенства людей.

Выступая за строй сенатской республики, выражая интересы всаднического, аристократического сословия, Цицерон в то же время решительно боролся против чрезмерной и исключительной роли сената, против злоупотреблений магистратов властью, против стремлений к тирании, к режиму личного или группового полновластия, держащего государство в своих руках благодаря своему богатству или происхождению. По его словам, «государство, которое полностью находится во власти клики, не может по справедливости называться государством... многие вредные, пагубные постановления... заслуживают названия закона не больше, чем решения, с общего согласия принятые разбойниками».

Естественно, возникает вопрос: какое государство по своей природной сущности можно назвать справедливым? Цицерон дает свое понимание справедливости на уровне истинного (неизменного) закона. Из текста диалога «О государстве» нетрудно выделить основные положения цицероновской идеи справедливости, лежащей

в основе гражданского права и межгосударственного общения. Вот некоторые из них:

- воздаяние каждому того, чего он достоин;
- единство народа и могущественного сословия в условиях имущественного неравенства и социального расслоения;
- неприкосновенность государственной или частной собственности;
- проявление заботы о людях, защита их интересов;
- руководство благоразумным желанием каждого умножить свое достояние, богатство, расширить границы державы;
- наличие мудрого правления одного или нескольких человек;
- неприемлемость демократического равенства, полной власти толпы;
- необходимость рабского состояния для определенной категории людей;
- ведение войн, имеющих основание (необходимости отразить нападение, защиты своего благополучия, отмщения, возмещения ущерба, защиты союзников).

Идея справедливости в своем воплощении в образцовой государственной форме означает, по Цицерону, одновременно и реализацию в обществе истинного закона, естественного права, согласно которому каждый его гражданин живет, руководствуясь при исполнении своего гражданского долга вечным, разумным, соответствующим природе правилом, положением, созданным его творцом, повелителем всех людей — богом, автором закона.

Большое значение Цицерон придавал в своем учении роли личности политического деятеля. В разделе «Сновидение Сципиона» (кн. 6) автор говорит о наиболее важных обязанностях правителя и мерах, стимулирующих его деятельность, через которые со всей ясностью просматривается цицероновский идеал политического деятеля. В соответствии с его представлениями, правитель обязан не только хорошо владеть основами права, без знания которых никто не мог быть справедливым, но и обладать таким же опытом, каким в движении звезд обладает кормчий, а в естестве врач. В своей деятельности он должен руководствоваться не чувством страха перед «карой, определяемой законами, а нравственным чувством стыда как нарушения справедливых общепринятых норм поведения и общественного мнения». Важной обязанностью правителя является умение проявлять мужество, ум и мудрость,

особенно в чрезвычайных условиях, в момент опасности, угрозы благополучию государства, когда требуется взять на себя даже диктаторскую функцию, чтобы установить в государстве порядок. Согласно политическому учению Цицерона, только избранный правитель может осуществить такие функции, и то не на длительный срок, в противном случае диктатор превращается в тирана. Для тех, кто доблестью и достоинствами своими, «сохранив отечество, помог ему расширить его пределы, назначено определенное место на небе, чтобы они жили там вечно, испытывая блаженство». Именно такими общественными мерами (почестями и привилегиями), по мысли Цицерона, можно стимулировать их деятельность. Идея бессмертия душ, «вечного возвращения» с некоторыми особенностями была заимствована им у пифагорейцев и Платона в качестве главного аргумента необходимости упорядочения человеческой жизни, общества, государства.

**Диалог Цицерона «О законах»**

Учению о естественном праве посвящен диалог «О законах». В отличие от античных авторов, связывающих возникновение права с государством, Цицерон при обосновании естественного права считал необходимым «исходить из того высшего закона, который, будучи общим для всех веков, возник раньше, чем какой бы то ни был писаный закон, вернее, раньше, чем какое-либо государство вообще было основано». Он дает определение «вечного» или «истинного» закона как соответствующего природе человека и распространяющегося на всех людей: «Истинный закон — это разумное положение... постоянное, вечное, которое призывает к исполнению долга, приказывая; запрещая, от преступления отпугивает; оно, однако, ничего (когда этого 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». Благодаря открытию и введению этого закона как морального мерила справедливости римский народ достиг могущества и превосходства над Элладой.

По Цицерону, введение «вечного закона» имеет два аспекта. Первый связан с необходимостью посмертного вознаграждения добродетели. Второй аспект, в соответствии с пифагорейско-платоновским учением о бессмертии души, увязывает запрет на самоубийство с понятием гражданского долга.

Таким образом, согласно Цицерону, политические деяния государства должны быть добродетельны и бескорыстны, должны нести в себе свет высшей справедливости.

В диалоге «О законах» Цицерон раскрывает содержательную сторону природного закона, выявляя его специфику, характер проявления в системе правовых норм, правил поведения людей, подходов в изучении их сущности. В вопросе о том, что же собой представляет естественное право, каково его соотношение с законом, Цицерон обращает внимание на ряд важных моментов.

1. Естественное право (*jus naturale*) — природное свойство каждого человека, наделенного разумом. Оно выражает закон в его истинном значении, соответствующем природе всех людей. Производное от закона, естественное право является мерилом справедливого и несправедливого, выступает в качестве повеления совершать то, что следует совершать, и запрещать противоположное... «Между теми, между кем существует общность в виде закона, существует общность и в виде права. А те, у кого закон и право общие, должны считаться принадлежащими к одной и той же гражданской общине».

2. Естественное право, как проявление божественной мысли высшего закона гражданского единства, связывает через человеческий разум божественный и человеческий мир. Государство и власть подчинены небесному распорядку, поскольку «бессмертные боги участвуют в делах людей или как судьи, или как свидетели» (ср. у Платона). Иными словами, природа права и закона нераздельна по причине присутствия в них божественного начала. Это дает основание признать первичность естественного права и природного закона над позитивными гражданскими (писаными) законами. Как и справедливость, право «не ищет ни награды, ни платы, ведь самая большая несправедливость — желать платы за справедливость».

3. Все не соответствующие естественному праву и природному закону человеческие законы не могут называться законами. «Многие вредные, многие пагубные постановления народов... заслуживают названия закона не больше, чем решения, с общего согласия принятые разбойниками». Отличить же благой закон от дурного можно только на основании мерила, данного природой: «Закон есть решение, отличающее справедливое от несправедливого и выраженное в соответствии с древнейшим началом всего сущего — природой, с которой сообразуются человеческие законы, дурных людей карающие казнью и оберегающие честных».

4. Высшее право, как и высший закон, — «нечто извечное, правящее всем миром». Оно диктует необходимую логику поведения

для всех народов, «честных и стойких духом». И в этом смысле оно носит глобальный, универсальный характер, служит критерием нравственных достоинств и человеческих поступков. Универсальность проявления естественного права и природного закона находит свое выражение и в общей целенаправленности позитивных гражданских законов: укреплении государства, улучшении нравов, достижении блага народов. Там, где естественные законы не соблюдаются (например, в переходном состоянии общества, в период войны), там нет права.

Итак, по Цицерону, основа права — не мнения людей, но природный, естественный закон, который одновременно есть высший разум, «мерило права и бесправия». Естественный закон не был придуман человеком и не представляет собой какого-то постановления народов, но он — нечто извечное и служит связующей нитью между людьми и богами. И только руководствуясь им, люди способны отличать право от бесправия, честное от позорного, доброе от злого. Поэтому необходимо стремиться к праву и справедливости ради самих этих доблестей без расчета на вознаграждения.

В третьей книге «О законах» Цицерон делает попытку согласовать природные законы, естественное право с одобряемым им государственным строем и указывает на ряд принципов, в соответствии с которыми осуществляется государственное управление. Выделим некоторые из них:

- установление для магистратов (государственно-управленческих структур) меры их власти, распределение полномочий между ними, а для граждан — меры их повиновения;
- сохранение законов предков в целостном виде;
- избрание должностных лиц только по воле народа;
- недопущение в руководящее сословие лиц, страдающих какими-либо пороками;
- исключение в упорядоченном и устроенном государстве противоправных и антизаконных действий, направленных на насильственное проведение чего бы то ни было;
- упразднение привилегий (запрет на издание законов, наносящих ущерб интересам частных лиц, узаконение преимущественных прав первенствующих в руководстве лиц и т. д.), принятие и установление закона для всех.

Проблема соотношения права и закона в древнеримской традиции исходит из положения соответствия позитивного права требованиям природы естественного права и справедливости.

Законы, не соответствующие требованиям природы, — несправедливы, и граждане не обязаны им подчиняться. Гражданин обязан подчиняться только справедливым законам, государственным установлениям. Положения естественного права, принципы справедливости Цицерон стремится внедрить в правовую практику процессуального права (идея гласности судебного процесса, институт судебной защиты) и международного права (соблюдение обязательств по международным договорам, институт объявления войны, правовое определение справедливых и несправедливых войн).

**Диалог Цицерона «Об обязанностях»**

В этом трактате Цицерон создает идеальный образ римского гражданина, основанный на истинных правах и обязанностях.

Права и обязанности, по Цицерону, охватывают все узы, существующие между людьми, всю общность их жизни. Важнейшей обязанностью является поведение никому не наносящее вреда; к нанесению вреда может вызывать только противозаконие. Важнейшим правом выступает возможность пользоваться общественной собственностью, но только как общественной, а частной — как своей.

Частная собственность, по Цицерону, возникает не от природы, а на основании давнишней оккупации (люди некогда пришли на свободные земли, которые государство предоставляло в пользование частным лицам; земли эти оставались собственностью государства), либо в силу победы (завладение землей посредством войны), либо на основании закона, соглашения, условия, жребия. Частная собственность — продукт не индивидуальной, а социальной природы, поэтому всякий, кто посягает на частную собственность, нарушает права человеческого общества. Цицерон призывает следовать общественной природе «как руководительнице» и служить общим интересам своим обменом услуг (знаниями, трудом и способностями), «накрепко связывая человеческое общество».

Из всех общественных связей для каждого гражданина наиболее важны, как он считает, связи с государством: «Дороги нам родители, дороги дети, родственники, близкие, друзья, но общество одно охватило все привязанности всех людей. Какой честный человек поколеблется пойти за него на смерть, если он этим принесет ему пользу? Тем большего презрения заслуживает дикость тех, кто всяческими преступлениями растерзал отечество и полным уничтожением его занят теперь и был занят в прошлом». В связи с этим Цицерон подчеркивает великую значимость людей, берущихся за государственные дела, требующие величайшего присутствия духа,

так как их власть распространяется весьма широко и на огромное число людей. В их обязанность входит:

- оберегать интересы граждан, сообразовать все свои действия именно с ними;
- забыть о честолюбии и собственной выгоде;
- проявлять заботу о государстве в целом;
- оберегая какую-нибудь одну часть государственных интересов, не оставлять без внимания остальные.

Философское понятие обязанности Цицерон обосновывает рассуждением о двойственной природе человеческой души: «одна часть ее основана на стремлении, увлекающем человека то в одну, то в другую сторону; другая основана на разуме, объясняющем, что надо делать и что нельзя. Благодаря этому разум главенствует, а стремление подчиняется ему».

Итак, «каждый наш поступок должен быть свободен от опрометчивости и небрежности, и мы не должны совершать ничего такого, чего мы не смогли бы оправдать; вот каково в общем определение обязанности». При этом, как полагает философ, следует различать обязанности с учетом возрастных особенностей (одни — для молодых людей, другие — для старых): юношам — чтить старших, а из старших избирать наилучших и самых уважаемых, дабы опираться на их мудрость и авторитет, ибо неосведомленность в ранней молодости нуждается в дальновидности стариков. Более всего молодых, считает философ, «надо оберегать от страстей и упражнять в труде и выдержке для духа». В старости необходимо остерегаться бездействия и праздности, невоздержанности в страстях, склонности к разврату, который позорен во всяком возрасте, но в старости отвратителен.

Цицерон, придерживаясь аристотелевской трактовки назначения политики («придать гражданам известного рода хорошие качества и сделать их людьми, поступающими прекрасно»), формулирует четыре положения, в соответствии с которыми формируются высокие нравственные качества римского гражданина: первое относится к познанию, второе — к общественному началу, третье — к великодушию, четвертое — к самообладанию. «Часто возникает необходимость сравнить их при выборе обязанности. И вот я и думаю, что обязанности, проистекающие из общественного начала, соответствуют природе больше, чем обязанности, проистекающие из познания».

В каждом начинании Цицерон рекомендует соблюдать три правила: во-первых, подчинять свои стремления разуму, во-вторых, не брать на себя забот и трудов ни больших, ни меньших, чем требует

дело; в-третьих, соблюдать меру во всем том, что относится к внешнему впечатлению благородства и к достоинству, поскольку «лучшая мера — придерживаться именно того подобающего, о котором мы говорили ранее, и не выходить за его пределы». Из этих трех правил, во всяком случае, самое важное — подчинять стремления разуму. При этом «во всем необходима разумная середина, которую надо переносить на весь уклад и образ жизни».

Большое значение Цицерон придает обязанностям следить за внешним видом, который не должен быть ни неприятным, ни чересчур изысканным, но лишь далеким от грубой небрежности и невоспитанности.

Таким образом, в трактате «Об обязанностях» Цицерон создает идеальный образ римского гражданина, наделяя его такими атрибутивными качествами, как:

- нравственная порядочность в исполнении своих обязанностей;
- стремление к высшему благу (*simmum bonum*);
- обязанность следовать добродетелям (познание истины, справедливости, благопристойности) и оказывать помощь другим;
- соединение нравственно прекрасного с пользой, с активной деятельностью на благо общества;
- подчинение частных интересов общим, забота об общем благе;
- защита свободы отечества.

Достижение успеха в воспитании достойного гражданина отечества возможно на пути политического просветительства и формирования политического сознания, важная роль здесь отводится политике, ее важнейшей функции политического просветительства. Цицерон формулирует основные черты политического просветительства:

- систематизация, расширение и распространение политических знаний;
- свободомыслие, доходящее до борьбы с суевериями и предрассудками;
- ненависть к любым формам диктатуры, выступление в защиту республики;
- универсализм, разнообразие источников, популярная доступность, антисхоластичность;
- критицизм, не признающий непререкаемых авторитетов, выступающий против догматизма и сектантства;
- служение истине, общечеловеческим идеалам.

## 3.3. Римские стоики

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.

Одно из первых мест в плеяде римских стоиков принадлежит *Луцию Аннею Сенеке* (ок. 4 г. до н. э. — 65 г. н. э.) — римскому философу, поэту и государственному деятелю. Он принадлежал к высшему, сенаторскому сословию, был воспитателем императора Нерона, занимал при нем высшие государственные должности. Но, обвиненный в государственной измене, Сенека был вынужден покончить жизнь самоубийством. Он оставил обширное наследие, из которого до нас дошли такие философские сочинения, как знаменитые «Нравственные письма к Луцилию» (124 письма), «О блаженной жизни», «О благодеяниях», «Утешение к Марции». В них Сенека провозглашает идею духовной свободы всех людей независимо от их общественного положения. Не отвергая рабство как социально-политический институт, он отстаивает человеческое достоинство раба, постулирует естественное право как природный фактор, как необходимый элемент социально-политической жизни.

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

Не отвергая рабство как социально-политический институт, Сенека вместе с тем считает его в этическом плане несостоятельным, отстаивает человеческое достоинство раба и призывает к гуманному обращению с ним как с духовно равным субъектом. Рабство, считает Сенека, многолико: «Этот вот — раб похоти, тот — корыстной жадности, а тот — честолюбия... Нет рабства более позорного, чем рабство добровольное». Миром правит судьба, и люди не в силах изменить законы природы и мировых отношений. Идя «своим невозвратным путем», «закон судьбы совершает свое право». Он призывает стойко переносить все, что приносит нам судьба. Человек

рожден для высших устремлений и должен быть выше того, чтобы быть рабом своего тела. Благодаря разуму и общительности люди в борьбе за существование достигли господства над животными, овладели природными стихиями и живут тесными сообществами.

В своей философско-политической концепции Сенека стремится соединить нравственные устои с политической властью, устанавливающей порядок общественного сообщества и мироустройства. Нравственные и философские принципы Сенеки учат почитать божеств, любить людей, верить, что у богов — власть, а среди людей — тесное сообщество.

В целом свои этические принципы индивидуального нравственного совершенствования Сенека сочетал с проповедями фатализма, политической пассивности и космополитизма, поскольку судьба, в его понимании, играет роль того права природы, которому подчинены все человеческие установления, в том числе государство и законы. Человек, обладая разумом, является частью божественного духа, он сопричастен к мировому Целому и «не может быть ограничен тем или иным уголком земли», так как «границы нашего государства мы измеряем движением солнца и случайным рождением в каком-либо конкретном городе, государстве». Эти мысли Сенеки явились обоснованием идеи космополитизма, в соответствии с которой люди «в одно и то же время служат и большому, и малому государству, есть такие, которые служат только большому, и такие, которые служат только малому».

Идеи Сенеки развивали римские стоики Эпиктет и император Марк Аврелий Антонин.

*Эпиктет* (50–130), раб по происхождению, призывал к личному нравственному совершенствованию и надлежащему исполнению роли, которая ниспослана каждому судьбой, дополняя свою проповедь резкой критикой богатства и осуждением рабства. При этом акцент он делал на безнравственности рабства. Взаимоотношения людей, в том числе и применительно к проблеме рабства, должны строиться, согласно Эпиктету, по принципу: «чего не желаешь себе, не желай и другим».

*Марк Аврелий Антонин* (121–180) — философ-стоик, римский император, автор моралистического сочинения «*К самому себе*» в 12 книгах, которое представляло собой философский «дневник», состоящий из отдельных рассуждений в области практической этики. В своих рассуждениях он развивал «представление о государстве с равным для всех законом, управляемом согласно равенству и равноправию всех, и царстве, превыше всего чтущем свободу подданных».

Из общего для всех людей духовного начала, замечает Марк Аврелий, следует, что все мы — разумные существа. «Если так, — продолжает 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, говорит Марк Аврелий, требует общения, но не хаотического, а соответствующего стройному порядку мира. «Все сплетено одно с другим, и священна эта связь, и почти ничего нет, что чуждо другому. Потому что все соподчинено и упорядочено в едином миропорядке. Мир во всем един, и бог во всем един, и природа едина, и един закон — общий разум всех разумных существ, и одна истина»[1]. Нужно обратиться «к самому себе», сообразовать свое разумное начало (которое единственно в «нашей власти») с природой целого и так обрести «бесстрастие». Все предопределено от века, мудрец принимает судьбу как должное и любит свой жребий. Отсюда вытекает автономия морального выбора.

Добродетель должна подчиняться иной причинности, нежели природные явления: человек должен сделать себя достойным божественной помощи. «Помысли о последнем часе. Неправо содеянное оставь там, где была неправота»[2]. 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 естественноправовые положения) оказали влияние на взгляды римских юристов.

## 3.4. Политические идеи римских юристов

Особое значение как для самого римского права, так и для последующей истории права имела тщательная разработка римскими юристами юридических вопросов имущественных отношений с позиций защиты интересов частного собственника, товаровладельца.

---

[1] *Марк Аврелий*. К самому себе. VII, 9.
[2] Там же. VII, 29.

Признание римскими юристами реальности естественного права, включаемого в право вообще, и в то же время отсутствие в римском правопонимании специального понятия позитивного права означало, что в их трактовке естественное право, как и всякое иное признаваемое ими право, относится к действующему праву и является его специфическим компонентом и свойством права вообще. Это обстоятельство отчетливо проявляется в различных классификациях и определениях права, даваемых римскими юристами.

Один из выдающихся юристов *Ульпиан* (II в.) дал классическое деление всего права на публичное (государственное право) и частное (право, которое «относится к пользе отдельных лиц»). В свою очередь, частное право он делил на три части: право естественных предписаний, право (предписаний) народов, право (предписаний) цивильных. 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.

«Право народов, — отмечает Ульпиан, — это то право, 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». Право народов у него 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»

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, а, напротив, предполагает одновременное наличие также и соответствующих, отвечающих требованиям естественного права и конкретизирующих их норм цивильного права о семье, браке, воспитании и т. д.

Занятие правом, светская юриспруденция, «гражданская мудрость» продолжали оставаться «святейшим делом», а юристы — как бы жрецами. Ульпиан дает следующее пояснение этому: «По заслугам нас называют жрецами, ибо мы заботимся о правосудии, возвещаем понятия доброго и справедливого, обособляя справедливое от несправедливого, отделяя дозволенное от недозволенного». Юристы здесь выступают как специалисты в области всех соци-

альных норм и социальных отклонений в целом, а юриспруденция — как наука обо всех этих нормах и аномалиях, как познание их сущности, причин, роли и последствий, как исследование форм и средств установления и поддержания нормативного порядка и надлежащего наказания за его нарушения. Предписания права, по Ульпиану, входят в одну из разновидностей справедливости, суть которой: «жить честно, не чинить вред другому, каждому воздавать то, что ему принадлежит».

Отмечая заслуги, плодотворную роль римских юристов в развитии политико-правовой и в целом общественной мысли, один из ярких представителей раннего Просвещения в Германии Г. В. Лейбниц писал: «Сочинения римских юристов свидетельствуют, что нет других авторов, которые больше, чем эти юристы, приблизились бы к славе и достоинству геометров по постоянству обозначений, адекватности формы, по силе убедительности заключений, по прочим достоинствам логической речи. Они настолько остаются верны себе, что едва ли возможно отличить Ульпиана от Папиниана, как Евклида от Аполлония».

# Литература к разделу I

## Источники


Антология мировой политической мысли: В 5 т. М., 1997. Т. 1.
Антология мировой философии: В 4 т. М., 1969. Т. 1.
*Аристотель.* Афинская полития. Государственное устройство афинян. Л., 1936.
*Аристотель.* Афинская полития. Государственное устройство афинян. 2-е изд. М., 1937 (Реформы Солона).
*Аристотель.* Соч.: В 4 т. М., 1984. Т. 4 («Никомахова этика», «Большая этика», «Политика»).
*Аристотель.* Афинское государственное устройство. СПб., 1891.
Артхашастра, или наука политики. М., 1993.
Древнеиндийская философия. Начальный период. 2-е изд. М., 1972.
Древнекитайская философия. Собрание текстов: В 2 т. М., 1972–1973.
Законы Ману. М., I960.
Классическое конфуцианство: В 2 т. СПб., 2000. Т. 1–2.
Книга правителя области Шан. М., 1993.
*Конфуций.* Лунь юй. М., 2000.
*Ксенофонт.* Воспоминания о Сократе. М., 1993.
Материалисты Древней Греции: Собр. текстов. М., 1955 (Гераклит).
*Платон.* Государство. Законы. Политик. М., 2001.
*Платон.* Собр. соч.: В 4 т. М., 1990–1994. Т. 3 («Государство»); Т. 4. («Политик», «Законы»).
*Плутарх.* Избранные жизнеописания: В 2 т. М., 1990. Т. 2.
Фрагменты ранних греческих философов: В 3 ч. М., 1989. Ч. 1.
*Цицерон.* Диалоги. О государстве. О законах. М., 1994.
*Цицерон.* О старости. О дружбе. Об обязанностях. М., 1975.


## Исследования


*Актон Д.* История свободы и античность // Политические исследования. 1988. № 3.
*Андреев Ю. В.* Раннегреческий полис. Л., 1976.
*Асмус В. Ф.* Античная философия. М., 1975.
*Асмус В. Ф.* Платон. М., 1975.
*Асмус В. Ф.* История античной философии. М., 1976.

*Бабич М. Д.* Политическая мысль Платона и Аристотеля: Конспект лекций. М., 1998.
*Боннар А.* Греческая цивилизация: В 3 т. М., 1992. Т. 3. Гл. 6 (Великий политический проект Платона).
*Вернан Ж.-П.* Происхождение древнегреческой мысли. М, 1988.
*Виндельбанд В.* Платон. Киев, 1993.
*Виноградов И. В.* Раннее и Древнее царства Египта // История Древнего мира. Кн. 1. М., 1983.
*Виц Б. Б.* Демокрит. М., 1979.
*Галанза П. Н.* Государство и право Древнего Рима. М., 1963.
*Гримальо П.* Цицерон. М., 1994.
*Гуторов В. А.* Античная социальная утопия: вопросы истории и теории. Л., 1989.
*Давыдов Ю.* Аристотелевская типология общественных классов и их политическая комбинация // Полис. 1993. № 4.
*Деревнин А. А.* Учение Цицерона о происхождении общества, государства и права // Из истории политических и правовых идей. М., 1984.
*Доватур А. И.* Политика и политии Аристотеля. М.; Л., 1965.
*Доватур А. И.* Аристотеля политика // Аристотель. Собр. соч.: В 4 т. М., 1984. Т. 4.
*Дынник М. А.* Материалисты Древней Греции // Материалисты Древней Греции. М., 1955.
*Зелинский Ф. Ф.* Цицерон в истории европейской культуры // Вестник Европы. 1896. № 3.
История Древнего Востока. Тексты и документы / Под ред. В. И. Кузищина. М., 2002.
История Древнего мира. М., 1983.
*Кессиди Ф. Х.* Сократ. М., 1988.
*Кечекьян С. Ф.* Учение Аристотеля о государстве и праве. М.; Л., 1947.
*Королева-Коноплянская Т. И.* Идеальное государство и идеальное управление в политическом учении Платона и Аристотеля. М., 1992.
*Лосев А. Ф.* Объективный идеализм Платона и его трагическая судьба // Философия. Мифология. Культура. М., 1991.
*Лосев А. Ф., Тахо-Годи А. А.* Платон. Аристотель. М., 1993.
*Лурье Я. С.* Демокрит. Л., 1970.
*Мирзоев И. П.* Политическое учение Полибия. М., 1986.
*Михаленко Ю. П.* Учение Платона об идеале человека в личной и общественной жизни. М., 1999.
*Нерсесянц В. С.* Политические учения Древней Греции. М., 1979.
*Нерсесянц В. С.* Платон. М., 1984.
*Нерсесянц В. С.* Сократ. М., 1984.
*Новгородцев П. И.* Сочинения. М., 1995 (Платон).
*Пельман Р.* История античного коммунизма и социализма / Пер. с нем. СПб., 1910.
*Плутарх.* Избранные жизнеописания: В 2 т. М., 1990. Т. 2.
*Поппер К.* Открытое общество и его враги: В 2 т. М., 1992. Т. 1 (Гераклит).

*Салмин А.* Современная политология под знаком Аристотеля // Политические исследования. 1993. № 5–6.
*Сапов В.* Социологическое знание в социальной утопии Платона // Социологические исследования. 1993. № 9.
*Соловьев В.* Жизненная драма Платона // Философия искусства и литературная критика. М., 1991.
*Трубецкой Е.* Социальная утопия Платона // Вопросы философии и психологии. 1908. № 91, 92.
*Утченко С. Л.* Политические учения Древнего Рима. М., 1977.
*Утченко С. Л.* Цицерон и его время. М., 1972; 1996.
*Хайдеггер М.* Учение Платона об истине // Время и бытие. М., 1993.
*Чанышев А. Н.* Аристотель. М., 1987.
*Чанышев А. Н.* История политических учений. М., 2006.
*Чичерин Б. Н.* История политических учений. М., 2009.
*Эннэс Д.* Платон: краткое введение / Пер. с англ. М., 2007.
*Barker E.* Greek Political Theory: Plato and his Predecessors. L., 1960.
*Barker E.* Political Thought of Plato and Aristotle. N.-Y., 1969.
*Benz A.* Popper, Platon und das Fundamentalproblem der politischen Theorie: eine Kritik // Zeitschr. fur Politik. N. F.-Koln; B. 1999. Jg. 46, H. 1.
*Braun E.* Das dritte Buch der Aristotilichen «Politic»: Interpretation. Wien, 1965.
*Goodey C. F.* Politics, nature, and necessity: Were Aristotele's slaves feeble minded // Polit. Theory. Beverly Hills; L., 1999. Vol. 27, № 2.
*Pester H.* Platons bewegte Usia. — Wiesbaden.

# Раздел II

# Политические учения Средних веков, эпохи Возрождения и Реформации

# ГЛАВА 4

# Политические учения Средних веков

## 4.1. Общая характеристика политических систем западноевропейского Средневековья

Доминирующей политической идеей Европы в эпоху Средних веков была доставшаяся ей в наследство от Рима идея империи как территориально-государственного устройства, включающего под единым политическим руководством многие страны и народы с их обычаями, религиями, мифологией, этническими чертами. Если говорить о формах правления, то и здесь явственно просматривается римское наследие в виде монархии — власти одного правителя.

Но политическая мысль Средних веков вовсе не слепо копировала римские образцы. Безусловно, многое заимствовано из политических сочинений Платона, Аристотеля, Полибия, Цицерона, других античных авторов. Но не следует забывать о значении христианства в политической жизни средневековой Европы. Уже в раннем средневековье Отцы Церкви приступили к созданию так называемой патристики — цельного морально-этического и социально-политического учения христианства, которое вскоре стало ядром средневекового мировоззрения, основой общественного мнения, главной политической идеей, на которую ориентировались и народ, и элита, и правители.

Главным отличием средневековых политических институтов от римских аналогов являлось наполнение их христианскими ценностями и догмами. Если империя, то Священная Римская империя, если король, то христианнейший король. Отсюда и трактовка этих институтов велась не в рациональной римской традиции, согласно которой необходимость монархического правления и имперского устройства государства связывалась с необходимостью прекращения гражданских войн, с поддержанием политической стабильности в сверхбольших государствах, с удержанием таких государств от рас-

пада и т. д., а в традиции христианской от единого вседержителя — Бога. Если на Небесах единовластие, то и на земле должно быть подобное, если в Граде Небесном иерархия, то и в граде земном должна быть социальная и политическая пирамида статусов и власти.

Вторым важнейшим различием политического процесса в средневековой Европе и Древнем Риме была роль церкви в политике. Христианская церковь, управляемая собственным клиром, в отличие от политеистической религиозной организации античности, стремилась проявить себя как самостоятельная политическая сила. Папа был не только духовным главой всех западных христиан, но и главой государства. Кардиналы, епископы и игумены владели землей, собирали десятину, распоряжались судьбами миллионов людей. Вот почему политическая история европейского Средневековья — это история борьбы папы и монархов, клира и феодалов за власть, ресурсы и влияние.

Отцы Церкви утверждали, что не только любая власть идет от Бога, но, главное, легитимация этой власти (т. е. миропомазание государей) может осуществляться только церковью. Отсюда вытекает подчиненность государей главе христианской церкви. Согласно доктрине «двух мечей», основатели Церкви один меч вложили в ножны (так как использовать оружие клиру не пристало), а другой вручили государю, чтобы вершить мирские дела, не забывая при этом о защите христианского учения от еретиков, схизматиков, других врагов. Таким образом, политический правитель, государь есть слуга церкви, так как главная его земная цель — помочь всем подвластным христианам пройти свой земной путь и попасть в Царствие Небесное.

Политическую историю средневековой Европы, как и историю всеобщую, можно подразделить на раннее, среднее и позднее Средневековье.

Раннее Средневековье (конец V — середина XI вв.). В это время традиции Римской империи чувствуются сильнее всего. Государства создаются по образу и подобию позднего Рима, но в силу многих причин (экономических, этнических, социокультурных) получаются рыхлыми, слабо интегрированными образованиями.

На среднее Средневековье приходится расцвет средневековых обществ (середина XI – XIV вв.). В этот период в Европе сложилась политическая система сословно-представительной монархии, в которой власть короля сочеталась с институтами, представлявшими интересы сословий: дворянства, духовенства и горожан.

Органы сословного представительства (парламент в Англии, Генеральные штаты во Франции, кортесы в Испании и др.) играли

важную роль в вотировании налогов, обсуждении законов и важнейших государственных решений, развитии политической системы, расширении и углублении политического процесса. В России сословно-представительная монархия сложилась (ввиду догоняющего развития) позднее. Земские соборы — предшественники современных государственных дум — собирались в XVI–XVII вв.

В позднее Средневековье (XIV — начало XVII вв.) политическая система сословно-представительной монархии эволюционировала двумя путями. В тех странах, где королевская власть смогла консолидироваться, найти себе опору в лице дворянства, государственной бюрократии, в усилении и централизации государства, сословно-представительные монархии трансформировались в абсолютные.

Политическая система абсолютных монархий (например, Франции, Испании, России) представляла собой иерархическую пирамиду, на вершине которой находился король (император, царь). Ниже власть могла быть разделена на законосовещательную, исполнительную и судебную, но все ее ветви, включая духовную, замыкались на монарха. Итак, в абсолютной монархии любая власть начиналась и находила свое завершение на вершине властной иерархии, т. е. полностью зависела от решения монарха.

Политические системы других стран (например, Англии, Голландии, Швеции) эволюционировали по пути парламентаризма, т. е. строгого распределения прерогатив парламента и короля, законодательной и исполнительной властей. При этом ведущей, определяющей в этой диаде всегда оставалась роль парламента. Роль короля определялась почетными, представительскими и символическими функциями.

Политическая система Византийской империи (V–XV вв.) базировалась на практически безграничной власти императора. Византия наследовала принцип Римской империи: «Что угодно императору, имеет силу закона». С признанием христианства государственной религией власть императора получила практически безграничную поддержку церкви. Она объявила императора помазанником божьим, и он стал неограниченным автократором (самодержцем). Единственным ограничением самовластия стало избрание императора синклитом, состоявшим из представителей правящей элиты, и войском.

Определенное влияние на выбор императора оказывал организованный в димы (территориальные самоуправляющиеся единицы) народ, собиравшийся в день выборов императора на ипподроме. Государственным управлением ведал довольно громоздкий чинов-

ничий аппарат. Гражданскую власть в провинциях осуществляли правители провинций, военную — полководцы. Сначала в войске доминировало ополчение, набираемое из крестьян, затем их постепенно сменили профессиональные отряды наемников.

Отношения государства и церкви в средневековой Византии определялись доктриной «симфонии властей», согласно которой светская и духовная власть взаимно поддерживали, помогали друг другу осуществлять свои функции и поддерживать, таким образом, стабильность общества и политической системы, но ведущей, безусловно, была власть императора.

## 4.2. Аврелий Августин

*Аврелий Августин, Блаженный Августин* (354–430) — выдающийся христианский теолог и церковный деятель — родился в Римской империи, в правление императора Констанция в г. Тагасте (на территории современного Алжира), в небогатой семье. Христианство в то время уже было объявлено императором Константином, предшественником Констанция, государственной религией.

Типичным и вместе с тем выдающимся примером пути к христианскому единобожию для миллионов римлян стал религиозный опыт Августина. Его отец был язычником, а мать — христианкой. Он получил хорошее по тем временам образование. Учился в школе риторики сначала в г. Мадаване, затем — в Карфагене. Создал свою школу, где преподавал в течение 10 лет.

Духовные искания сначала привели Августина к манихеям — сторонникам религии перса Мани, основавшего в III в. учение о дуалистической борьбе добра и зла, света и тьмы. Несмотря на то что манихейское вероучение к концу IV в. распространилось из Персии до Китая на востоке и до Испании на западе, оно находилось в постоянной и непримиримой борьбе и с римским язычеством, и с христианством.

В 30 лет Августин перебирается в Рим, продолжая зарабатывать на жизнь преподаванием риторики римским манихеям. В Риме он углубляет свои познания в философии, особенно интересуясь учениями скептиков, стоиков и неоплатоников. Через год (в 385) он уже возглавляет риторическую школу в Медиолане (Милане) и пристально интересуется христианским вероучением.

Наконец, в 387 г. Августин принимает христианство. Он возвращается в Северную Африку, активно проповедует новую религию, борется с язычниками и еретиками. В 396 г. христиане г. Гиппона избирают его епископом. До конца жизни Августин остается страст-

ным миссионером христианства, борцом с ересями, проповедником христианских моральных заповедей, которые, по его учению, должны поддерживаться законами и государственной политикой. Он много писал, излагая свои философские, морально-этические, социально-политические представления, опыт религиозной борьбы и богоискания, создавая вместе с другими так называемыми Отцами церкви (Василием Великим, Григорием Нисским, Леонтием Византийским, Иоанном Дамаскиным и др.) христианскую доктрину — патристику.

Августин, канонизированный христианской церковью под именем Блаженный, считается одним из наиболее авторитетных представителей западной патристики. Он оказал заметное влияние на формирование европейской культуры и европейского менталитета. Его прах, дважды перенесенный во время арабских завоеваний сначала из Гиппона на о. Сардинию, затем в г. Павию (Италия), служит теперь предметом массового поклонения и одним из главных символов христианства.

Социально-политические взгляды Августина Блаженного изложены в произведениях «О граде Божием» (413–427), «О христианском учении» (396–426), «О порядке» (388), «О блаженной жизни» (388), «О свободной воле» (395) и других, морально-этические в первую очередь в «Исповеди» (397) и «Отречениях» (426–427). При этом его мораль, этика, социальная философия и политика выводятся из грехопадения Адама и Евы, передавших всему роду человеческому склонность к греху и неизбежность смерти. Только избранным посылается божья благодать и вместе с ней возможность жить не «по человеку» (т. е. фактически «по дьяволу»), а «по Богу». Таким образом, на земле одновременно сосуществуют два общества людей, два града — Божий и человеческий, Град Небесный и град земной. Первый представляет небесный, вечный мир, наделенный благодатью, освобождающей от греха, второй — земную, дьявольскую обитель плотских людей, рожденных греховной человеческой природой. В этом делении мира на два «града» сохранилось манихейское представление о силах добра и зла, сказалось влияние социально-политических идей Платона о существовании двух миров (идеального и реального), а в каждом государстве государства богатых и государства бедных и взглядов стоиков о двух полисах: полисе-государстве, обществе, где каждый родился, и всемирном полисе, космополисе — сообществе, в котором все вместе живут. Но и на грешной земле сосуществует два града. Первый составляют люди, уверовавшие в Бога, живущие по его заветам, объединивши-

еся в церковь Христову. Второй град — это грешники, нарушающие заповеди, это язычники, не познавшие Бога.

Мир, по Августину, это упорядоченное состояние, гармония внутри каждого элемента и гармония между элементами. «Мир души разумной — упорядоченное согласие суждений и действий. Мир тела и души — упорядоченная жизнь и благосостояние существа одушевленного. Мир человека смертного и Бога — упорядоченное в вере под вечным законом повиновение. Мир людей — упорядоченное единодушие. Мир дома — упорядоченное относительно управления и повиновения согласие сожительствующих. Мир града — упорядоченное относительно управления и повиновения согласие граждан. Мир небесного града — самое упорядоченное и единодушнейшее общение в наслаждении Богом и взаимно в Боге. Мир всего — спокойствие порядка»[1].

Человеческое общество, как и отдельная личность, в своем естественном развитии проходит периоды младенчества, детства, юности, зрелости, старости. Каждый из них ставит человечество на новую ступень нравственного совершенства и постижения Бога. Но человеческая история, вписанная в мировую темпоральность (прошлое — настоящее — будущее) и опосредованная Богом, превращается в троичность: «память как настоящее прошедшего — интуиция как настоящее настоящего — ожидание как настоящее будущего». Человеческое общество развивалось от сотворения до грехопадения, от грехопадения до пришествия Спасителя. Последний период человеческой истории — время от первого до второго пришествия Христа — приведет к торжеству христианства, Града Божия.

Августин, выражая общехристианское негативное отношение к Римской империи как к средоточию насилия над человеком и различными народами, как к источнику гонений на христианство, как к примеру грешного града земного, критикует, хоть и осторожно, политическое устройство Pax Romana, включившее в себя многие этносы, и выдвигает идею «правления народов» — независимых национальных государств, живущих в мире между собой по христианскому закону подобно рядом живущим соседским семьям. В то же время он пытается примирить управляющих и управляемых (Богу — богово, кесарю — кесарево), которым, как и всем людям, присуще стремление к Истине, Благу, Любви — главным атрибутам Бога.

---

[1] Творения Блаженного Августина. Ч. 6. Киев, 1910. С. 130–131.

## 4.3. Фома Аквинский

*Фома Аквинский, Фома Аквинат* (1225–1274) — средневековый философ и теолог, систематизатор ортодоксальной схоластики, основатель томизма; монах-доминиканец. Родился в знатной графской семье. Обучался в Неаполитанском университете. В 1244 г. стал монахом доминиканского ордена и был направлен в Парижский университет — ведущий центр теологической мысли католического мира. Большое влияние на формирование его взглядов оказал Аристотель, а в период обучения в Парижском университете — Альберт Великий.

Фома Аквинский в своих основных сочинениях «Сумма против язычников», «Сумма теологии» вопреки сопротивлению более консервативных богословов и запретам самого папы на философское комментирование догм стал обновителем схоластического богословия, поставив своей задачей соединить в гармоничное целое веру, разум, христианство и учение Аристотеля.

Важнейший принцип позитивно-правового регулирования Фома последовательно обосновывает и проводит во всем своем учении о законе и праве. Общие характеристики закона Фома суммирует в следующем определении: «Закон есть известное установление разума для общего блага, обнародованное теми, кто имеет попечение об обществе». Он дает следующую классификацию законов: 1) вечный закон, 2) естественный закон, 3) человеческий закон и 4) божественный закон.

*Вечный закон* — «план божественной мудрости». Как закон всеобщий, является источником всех других законов, носящих более частный характер. Вечный закон — это закон самой природы, имеющий наклонность к цели, целесообразность.

*Естественный закон* означает «присутствие вечного закона в разумной твари», стремление делать добро и избегать зла.

*Человеческий закон,* в трактовке Фомы, — это «положительный закон», снабженный принудительной санкцией против его нарушений. Цель человеческого закона — общее благо людей.

Под *божественным законом* подразумевается закон (правила исповедания), данный людям в божественном откровении (в Ветхом и Новом Заветах). Божественный закон необходим для указания на конечные цели человеческого бытия, необходим в качестве высшего и безусловного критерия, которым следует руководствоваться при спорах о должном и справедливом, направлять внутренние (душевные) движения для искоренения всего злого и греховного.

Фома не смешивает закон и право. Право он определяет как действие справедливости в божественном порядке человеческого

общежития. Справедливость (*justitia*) — одна из этических добродетелей, которая имеет в виду отношение человека не к самому себе, а к другим людям и состоит в воздаянии каждому своего, ему принадлежащего. Разделяет он и представление Аристотеля о двух видах справедливости — уравнивающей и распределяющей.

В сочинении социально-политического направления *«О правлении князей»* он соединяет восходящие к Аристотелю представления о человеке как об общественном существе, об общем благе как о цели государственной власти, о моральном добре как о середине между порочными крайностями с христианскими догматами и доктриной о верховном авторитете Римского папы.

В государственной власти Фома Аквинский выделяет три основных момента: во-первых, отношение господствующих к подвластным и возможность устанавливать законы; во-вторых, приобретение власти; в-третьих, пользование ею. Такое различение моментов власти необходимо ему, чтобы оттенить человеческий аспект в приобретении и применении государственной власти.

Согласно Аквинату, хотя власть по своей сущности имеет божественный характер, но это не относится к ее приобретению и пользованию, поскольку как приобретение, так и пользование властью могут оказаться противными божественной воле. Первичным источником человеческой власти, которая вручается одному или нескольким лицам, является политическая общность людей, народ.

Естественной формой государственной власти Фома Аквинский считал монархию. По своим политическим предпочтениям, несмотря на стремление доказать, что императорская власть ниже папской, идеальной формой правления, вслед за Аристотелем, Полибием и Цицероном, считал смешанную из трех «чистых» форм. Монарх олицетворяет единство, аристократия — преобладание надлежащих заслуг, а подданные (народ), вовлекаемые в дела управления, служат гарантией социального мира и согласия. Поскольку, по Фоме Аквинскому, власть по своей сущности всегда остается божественной, наиболее целесообразной формой правления всегда будет теократия, то есть совмещение правовых функций власти государства и церкви. Смертным грехом он считал возмущение и выступление против власти государства как таковой, однако признавал право народа на восстание против монарха-тирана, систематически извращающего справедливость и особенно посягающего на святую церковь.

Позднее Фома Аквинский сделал отступление от концепции непосредственной теократии. Идя на значительные уступки требованиям времени, он разграничил сферы действия естественного

и позитивного права церкви и государства, предусматривая для последнего существенную «автономию» (свободу действия). Эта «автономия», в свою очередь, базировалась на положении Аквината о неизменности «человеческого достоинства», согласно которому человек есть неповторимая индивидуальность. Поскольку человек свободен по своей природе и существует по своей собственной воле, то авторитет государства и требование социальной целесообразности не являются необходимыми условиями его существования, ибо человек есть образ и подобие Бога. Отсюда создание необходимых условий для его достойной жизни является одной из задач позитивного права.

Положения Фомы Аквинского об «автономии» власти государства, о «человеческом достоинстве» допускали возможность со стороны церкви проявлять терпимость к различию и многообразию форм светской власти, требовали хотя бы формального, но соблюдения прав человека.

Идеи Фомы Аквинского не могли не повлиять на характер политического развития средневековой Западной Европы. Они способствовали либерализации, индивидуализации общественной жизни, повышению исторического значения личности, а главное, заложили традиции плюрализма, альтернативности и взаимооппозиционности основных центров политической власти (светской и духовной).

## 4.4. Политические концепции арабского мира времен Средневековья

Колыбелью арабского этноса был Аравийский полуостров, находящийся в юго-западной части Евразийского материка и занимающий промежуточное положение между Европой, Центральной и Южной Азией и Северо-Восточной Африкой. Площадь полуострова Аравия — 3 млн км$^2$ (более четверти площади Европы). Он омывается водами Средиземного (с северо-запада), Красного (с юго-запада), Аравийского (с юго-востока) морей и Персидского залива (с северо-востока). Климат жаркий и сухой. На большей части полуострова преобладают песчаные пустыни и полупустыни, а также плоскогорья со степной растительностью. Лишь небольшая их часть пригодна для земледелия. Природные условия предопределили историческое развитие арабского этноса, который изначально разделился на оседлых земледельцев и кочевых скотоводов. Земледельческая культура появилась на юге полуострова

уже в I тысячелетии до н. э. Она опиралась на достаточные водные ресурсы, сеть мелиорации, сложившуюся уже в VIII в. до н. э., и караванную торговлю благовониями. Караванный путь проходил вдоль южного побережья Аравии, поднимался на север вдоль Красного моря и заканчивался в портах Средиземноморья. Здесь и возникло первое арабское государство — Химьяр, завязавшее торгово-экономические связи с государствами Индии и Эфиопии. На севере полуострова процветало кочевое скотоводство. Кочевые арабы — бедуины (степняки) занимались разведением верблюдов, коней, овец, коз. Но и там по мере развития ремесел и торговли постепенно появлялись оазисы оседлой культуры. Так что геополитическая проблема противостояния Юга и Севера, оседлой культуры земледельцев-феллахов и кочевой культуры бедуинов свойственна и арабской истории.

В VII в. н. э. геополитическая ситуация на Аравийском полуострове определялась соотношением сил между ведущими державами: Византией, Ираном и Эфиопией, которые в стремлении контролировать доходный «путь благовоний» довели юг Аравии до истощения. Многие арабские роды вынуждены были переселиться на север, в район Хиджаз. Население городов этого района — Мекки, Медины, Таифа — поддерживало экономические и родственные связи с бедуинами, занималось выделкой кож, добычей серебра и лишь в незначительной степени земледелием, которое давало товарный изюм.

К этому времени уже состоялись и были достаточно развитыми религии единобожия — иудейская и христианская, имевшие в Аравии немало поклонников. Верхушка арабского общества не могла не видеть объединяющей роли религиозного фактора в консолидации общества и становлении государства. Однако традиции и привычка поклонения племенным богам, и в первую очередь «Черному камню» в храме Кааба (Мекка), тормозили процесс национального объединения.

Одним из первых арабских проповедников единобожия на севере Аравии стал Мухаммед (571–632). Однако жители его родного города Мекки настолько скептически встретили проповедь новой религии, что Мухаммед вынужден был в 622 г. перебраться в соседнюю Медину. Исход из Мекки (хиджра) является для всех мусульман началом нового летоисчисления. Не вникая в перипетии становления ислама в Медине, Мекке и других населенных пунктах, отметим, что в геополитическом плане принятие мусульманства привело арабскую нацию к идее создания единого государства — халифата и его экспансии не только на весь Аравийский полуостров

(это произошло еще при Мухаммеде), но и на обширные территории Азии, Африки и Европы. Сам новый мусульманский пророк, как утверждает традиция, направил послания всем геополитическим акторам региона: византийскому императору Ираклию, иранскому шаху Хосрову II, эфиопскому негусу, арабскому вассалу Византии Гассаниду, византийскому наместнику Египта Георгию, правителям Омана, Йемена, Бахрейна, Йамамы, которые исповедовали православие, монофизитство, зороастризм или продолжали поклоняться племенным богам, с призывом обратиться в ислам. С этого послания начинается превращение ислама в мировую религию и становление мировой исламской империи — Арабского халифата.

После внезапной смерти пророка Мухаммеда (632) военно-религиозная экспансия арабов была продолжена так называемыми первыми халифами (наместниками пророка), которые выбирались из его сподвижников и родственников и обладали как высшей политической, так и высшей религиозной властью. В этот период (632–661) арабами были завоеваны Палестина и Сирия (640), Египет (642), весь север Африки вплоть до Карфагена (современный Тунис, 649). В результате длительной войны пала Иранская держава Сасанидов (634–651). Вассалами халифата стали Армения и часть Грузии (Картли). В ходе завоеваний массы арабов переселялись в завоеванные страны; в других частях халифата, где культура и язык были близки арабскому (Междуречье, Сирия), шла активная арабизация местного населения.

В процессе своего развития Арабский халифат пережил как периоды роста и развития, так и времена дезорганизации и гражданских войн. Первая внутриусобица началась уже при третьем халифе — Османе (правил в 644–656). Ей способствовали социальная дифференциация арабского общества, вызванная колоссальным ростом собственности (завоеванные земли, люди, предметы производства, богатства) у военачальников, в первую очередь у племенной знати, и отсутствием или небольшим количеством таковой у рядовых воинов и некоторых представителей «обиженных» при разделе добычи и власти родов. Халиф Осман проводил политику в интересах племенной аристократии, чем вызвал негативную реакцию низов, воспитанных на достаточно демократичных нормах раннего мусульманства и вообще раннефеодального арабского общества, еще не вышедшего из состояния военной демократии. Недовольные политическим курсом Османа арабы группировались вокруг Али, двоюродного брата и зятя Мухаммеда (Али был женат на его дочери — Фатиме). Их стали называть шиитами (по-арабски «шиа» — группировка, партия).

Таким образом, шиитская группировка создавалась как партия для борьбы за власть, но в условиях единовластия имела вид типичной клики. К шиитам примкнули феллахи и бедуины в надежде на более справедливое правление и снижение налогов. Первая гражданская война в халифате длилась пять лет (656–661). В 656 г. шиитами был убит халиф Осман. Четвертым халифом был избран Али. Но Али не смог удержать в числе своих сторонников группировку, выдвинувшую еще более радикальные требования социального равенства, возвращения к «первоначальному исламу», в частности к общему владению землей и равному разделу военной добычи. Эта партия получила название «хариджиты» (т. е. «ушедшие»). В 661 г. Али был убит хариджитами. Этим сумела воспользоваться суннитская арабская знать Сирии и Египта, ориентировавшаяся на сложившееся статус-кво (в том числе и социальное неравенство) с точки зрения выполнения норм ислама, провозгласившая халифом Муавию, родственника Османа из рода Омейядов. Гражданская война, в которой соперничали партии суннитов (представлявших родовую арабскую аристократию), шиитов (требовавших демократизации общества и большего социального равенства) и хариджитов (выступавших за сохранение дофеодальной общественной собственности и радикальное равенство), окончилась победой суннитов.

С тех пор в исламе существуют три религиозных течения: сунниты, выступающие за официальный «правоверный» ислам, каким он сложился ко второй половине VII в. (их сегодня подавляющее большинство, около 90% мусульман), шииты, выступающие за наследование власти потомками Али — Алидами (их около 10%, проживают в основном в Иране, частично в Ираке), и хариджиты, выродившиеся в религиозную секту.

Омейяды правили халифатом около ста лет (661–750). Они перенесли столицу в Дамаск и выбрали главным направлением своей геостратегии западное. Используя Сирию как плацдарм для продолжения экспансии, они прошли вдоль средиземноморского побережья Северной Африки (область обитания берберов) до Гибралтара и завоевали почти всю Испанию (711). Примерно в то же время к халифату были окончательно присоединены Армения, Картли и Албания (часть иранского Азербайджана). В 712 г. арабы вторглись в Индию, неся с собой мусульманскую религию, расширяющую границы исламского мира на индийский геополитический регион. Здесь ими была завоевана область Синд в нижнем течении Инда, ставшая затем основой для создания исламского государства Пакистан на индийской земле. В северном геостратегическом на-

правлении халифат укрепился на Кавказе и вышел к границам Хазарии. В своей восточной геостратегии Омейяды покорили Хорезм и Мавераннахр (по-арабски — «находящийся за рекой»; имеется в виду Амударья). В этом регионе столкнулись интересы Арабского халифата и Китая. Их военное столкновение закончилось победой мусульманских войск (751). Следующий год считается завершающим для целой эпохи мусульманских завоеваний (632–752), в результате которой была создана огромная империя, простиравшаяся от Атлантики до Индии и Китая, теснившая европейские христианские державы, Византию, Эфиопию (Абиссинию) и иудейскую Хазарию.

Омейяды опирались на сирийско-египетскую, суннитскую арабскую родовую знать, что вызывало негативную реакцию у ираноиракской, по преимуществу шиитской, аристократии. Это грозило империи дезорганизацией, анархией, потерей политической стабильности. Шиитская партия апеллировала к недовольным, в первую очередь к иранским крестьянам, иранским землевладельцам, арабскому населению Ирана и Ирака, включавшему как шиитов, так суннитов и хариджитов. Именно эти социальные и этнические группы, недовольные постоянным ростом налогов из-за непрекращавшихся войн, подняли восстание, вылившееся во вторую гражданскую войну (747–749). В результате этой войны власть в халифате перешла в руки иранской династии Аббасидов. Их столицей стал новый город, специально для этого построенный в Ираке, — Багдад. Аббасиды правили более пятисот лет (750–1258), но были больше озабочены сохранением политической стабильности и завоеванных территорий, чем приобретением новых, поэтому халифат в период их правления практически не расширялся. Именно тогда родилась поговорка «В Багдаде все спокойно». Вместе с тем уже в IX в. начался процесс распада единого халифата на отдельные эмираты (первоначальный смысл титула «эмир» — наместник халифа).

В период завоеваний (VII–VIII вв.) складывается геополитическая концепция ислама. Она реализовывалась через определенную государственную форму — халифат, видела в центре мира арабскую нацию, сплоченную мусульманской религией, святилища которой находятся в Мекке, являющейся религиозным центром мусульман и всего будущего мира. Обитаемый мир пока еще не стал полностью мусульманским, но целью ислама является сделать его таковым посредством постоянной экспансии халифата, усилий всех мусульман, которые обязаны вести священную войну — джихад для реализации этой цели.

## 4.5. Аль-Фараби

Аль-Фараби *Абу Наср* (870–950) — великий арабский мыслитель — родился в г. Отраре, в семье военного, происходившего из тюркского племени. Образование получил в Багдаде — крупном культурном центре Арабского халифата. В период с 877 по 926 гг. формируются интеллектуальные способности и научные воззрения Фараби. Он изучал естественные и социально-политические науки, философию и логику.

Большое влияние на развитие аль-Фараби как ученого-энциклопедиста, крупнейшего философа и политического исследователя оказали Платон и Аристотель. Последнему он специально посвятил свои знаменитые комментарии. Фараби оставил богатое творческое наследие, разработав ряд теорий и концепций по многим философским и общественно-политическим проблемам. Вопросам общественной жизни и государства был посвящен ряд сочинений — «Гражданская политика», «О достижении счастья», «Афоризмы государственного деятеля».

В дамасский период (941–950), когда объективные и субъективные обстоятельства побудили аль-Фараби покинуть Багдад, он закончил свой фундаментальный энциклопедический труд «Трактат о взглядах жителей добродетельного города». В первых двадцати шести главах он рассматривает общемировоззренческие вопросы, остальные одиннадцать посвящены социально-философской проблематике. Сюда вошли ранее созданные им политические произведения, главным образом «Гражданская политика».

Аль-Фараби в основном занимался исследованием причин возникновения и назначения социального объединения, классификации городов-государств на добродетельные и невежественные, анализом политических способов организации и сохранения правителем «добродетельного» города, а также роли закона и правового положения социальных слоев города. Конкретизации этикосоциального учения посвящены его работы «Указание пути к счастью», «О достижении счастья», «Гражданская политика», «Афоризмы государственного деятеля».

Он первым в средневековую эпоху разработал учение об общественном прогрессе, оказал огромное влияние на всю последующую политическую и социологическую мысль, создав стройную политико-философскую систему общества, государства (от его возникновения до полного совершенства) как идеальной модели, приемлемой для всего человечества.

На основе глубокого исследования платоновских идеальных моделей государства в работах «Философия Платона и ее основные

части», «Краткое изложение „Законов“ Платона» аль-Фараби сформулировал идею «города необходимости» — «добродетельного града», живущего по справедливым законам, намусам, гарантирующим максимальное благо, счастье и совершенный образ жизни его граждан. Однако законы не являются необходимыми для тех людей, чей нрав добродетелен, «нуждается в законах тот, чей нрав не прям и не хорош». Закон-намус, по характеристике философа, многообразен, изменчив и переходящ, и в этом его относительность, он абсолютен по своей цели — благо людей и их счастье. Бог , подготовил истинных законоустановителей, воздействующих на природу людей, определяющих их добродетельные нравы и поступки.

Главным законоустановителем является единовластный правитель, политик, знающий метафизику, «божественную науку», верховное единовластие, иерархию властвующих, многоопытных людей», «обладающих мнением», «умеющих устраивать дела». Сам «добродетельный истинный град» — своего рода идеал — должен удовлетворять условиям жителей похвальных и славных нравов и обычаев, «он должен быть удобным с природной точки зрения, чтобы стекался в него провиант и все то, без чего не могут обойтись его жители».

Идеальному социально-политическому устройству аль-Фараби противопоставляет «невежественные города», воплощающие отрицательные нравственные качества. В трактовке «невежественных городов» он находился под влиянием Платона и особенно Аристотеля. Видимо, «невежественные города» являются не просто абстракциями. Некоторые исследователи обратили внимание на критику Фараби современной ему социальной структуры, полагая, что он вскрывает пороки феодального строя арабского Востока, много внимания уделяя «невежественным городам» и так мало — «добродетельному городу».

Под «городом необходимости» мыслитель понимал трудящихся, под «честолюбивым городом» — феодальную аристократию, под «городом обмена» — торговцев, под «властолюбивым городом» — военную аристократию. Классифицируя виды недобродетельных городов, Фараби выделил их три вида: «невежественный город», «безнравственный город», «заблудший город». По логике классификации все эти разновидности характеризуются отсутствием счастья и действий, направленных на его достижение.

Большую роль в организации «добродетельного града» аль-Фараби связывает с мудрым лидером, идеальным правителем, получающим откровение от Первосущего. Оно поступает к Главе путем эманации от Первосущего к «Деятельному разуму». «Деятельный

разум» — это мировой космический разум, соответствующий сфере Луны. Человеческий разум, проходя все стадии от потенциального разума к приобретенному, в конечном итоге, под воздействием «Деятельного разума» сливается с последним. «Деятельный разум» всеобщ и един во всех людях, от него — к возникшему у человека приобретенному разуму, а от него — к разуму страдательному («потенциальный», или «страдательный» разум, он сравнивает с материей), или пассивному, и далее к «воображающей силе», или «разумной силе души». В итоге Глава достигает «совершеннейшей ступени человечности и наивысшей ступени счастья, пребывая в единении с «Деятельным разумом»». Именно идеальный правитель, достигнув этой ступени и обладая актуальным знанием о счастье, способный побудить других на свершение нужных для достижения счастья действий, в состоянии создать подобное объединение людей «добродетельного града». Эту функцию может выполнить группа людей, в которых порознь могут сочетаться все черты идеального правителя. Фараби называет их «главами, правящими в соответствии с унаследованным законом».

Добродетельный град, по аль-Фараби, — не собрание унифицированных индивидов, а сложный организм, состоящий из структурно и функционально разнородных элементов. Он построен из органичного числа различных частей высших и низших разрядов, которые примыкают друг к другу в определенном порядке, все их действия сливаются во взаимопомощи, направленной на достижение главной цели — счастья. «Истинное высшее счастье заключается в соединении разумной человеческой души с Деятельным разумом».

Таким образом, сконструированная аль-Фараби идеальная модель совершенного человеческого сообщества Добродетельного Града, как и другие его идеи обустройства общества на прогрессивных добродетельных началах, содержала богатый материал для размышлений. Построив идеал сообщества Добродетельного Града, располагающего точным знанием путей достижения истинного счастья, аль-Фараби ставит целью превратить его в реальность.

Он заложил основу целого направления в области политической мысли Востока. Поэтому не случайно при жизни его называли не только «Вторым учителем» (т. е. вторым Аристотелем), но и отцом арабской политической мысли. Теоретические идеи аль-Фараби о государстве, формах государственного правления в условиях Средневековья получили свое дальнейшее развитие у другого, не менее знаменитого арабского политического мыслителя — Ибн Хальдуна.

## 4.6. Ибн Хальдун

*Ибн Хальдун Абд-ар Рахман Абу Зейд* (1332–1406) — арабский государственный и общественный деятель, философ, историк, политолог. Родился в Тунисе в знатной семье, однако после смерти родителей от чумы был вынужден устроиться простым придворным писцом. Впоследствии делает политическую карьеру, занимая различные посты при дворах. Играл ведущую роль в политической жизни мусульманских государств Северной Африки (Магриба). Был воспитателем, советником, канцлером, послом, судьей у ряда правителей. Из семидесяти четырех лет своей жизни четыре года он провел в уединении, во время которого создал литературный шедевр — «Большую историю», или «Книгу поучительных примеров и диван сообщений о днях арабов, персов и берберов и их современников, овладевших властью великих размеров». По значимости этот шедевр сравним с трудами Фукидида или Макиавелли.

Ибн Хальдун — гений арабского мира, «единственная светлая точка на темном фоне своего времени и края...»[1]. Он родился и творил, когда арабская цивилизация упорно, но тщетно пыталась преодолеть хаос, доставшийся ей в наследство от периода междуцарствия (975–1275). Звезда Ибн Хальдуна светила особенно ярко на фоне тьмы, которая разлилась кругом.

В своей политической философии Ибн Хальдун изучал не идеальное, а реально существующее государство, когда правители в своей политике далеко отступали от принципов мусульманского права. Он отстаивал рациональный и объективный характер истины, противопоставляя ложной мудрости и схоластике практические и политические знания, опыт. В истории социально-политической мысли он сделал первую попытку создания науки об обществе, служащей руководством для политической деятельности.

Высокая образованность, обширные знания экономической и политической жизни многих племен и народов, огромный личный опыт активного участия в политической жизни были использованы им при написании своего основного труда, принесшего ему славу. Введение к «Большой истории» получило название «Пролегомены (Мукаддима)».

«Пролегомены» — энциклопедическое произведение. В нем нашла свое отражение вся культурная жизнь арабского Средневековья, сведения о Земле и ее климатических зонах, о населяющих землю народах, об их истории, о возникновении государств,

---

[1] *Тойнби А.* Постижение истории. М., 1990. С. 237–238.

о сельском хозяйстве и ремеслах, о финансах и налогах, о науках и искусствах и т. д. Однако «Пролегомены» — это, в первую очередь, энциклопедия социально-экономической и политической жизни эпохи Ибн Хальдуна, где он излагает свои представления об обществе, о государстве, о формах правления, циклах подъема и упадка цивилизаций в процессе смены поколений.

В «Пролегоменах» Ибн Хальдун четко различает общество и государство. По его мнению, первоначально государство представляло собой изменившуюся примитивную группировку, где государь осуществлял свою деятельность, опираясь на родственную группировку (асабийю), соединяющую ее членов друг другом в единый организм. Хальдун называет асабийю обязательной основой государства, необходимой для подавлений иноплеменных подданных. Уничтожение асабийи государством означает и самоуничтожение последнего, поэтому «порча асабийи» — это «сигнал кризиса государства и симптом хронической болезни».

Ибн Хальдун формулирует свое отрицательное отношение к государству. Государство, в его понимании, — слепая сила, оно возникает благодаря материальным причинам, из-за которых гибнет, убивая то общество, на котором паразитирует. Он определяет средний возраст деградации и неизбежной гибели государства, исчисляя его существование рамками трех поколений.

Таким образом, переход от примитивности к цивилизации затрагивает не только общественные процессы, но и политические, связанные с переходом от первобытной демократии к отношениям господства и неравенства, подавления и подчинения, осуществляемым государством. Отсюда главный вывод и идея «Пролегомен» — основной причиной упадка общества является государство.

Важным аспектом в теории эволюции власти Ибн Хальдуна является исследование им пяти основных фаз и этапов развития государства: *первая фаза — победы,* лидер движения вместе с народом и своими кровниками ломает сопротивление врага и захватывает власть у предшествующей династии; *вторая фаза — правитель становится владыкой над своими людьми*, он подавляет стремление своих сподвижников заставить его делиться властью, наступает этап отделения от группировки родственных племен, помогавших привести правителя к власти; *третья фаза — досуга и спокойствия* — этап расцвета государства, утверждение порядка, спокойствия и уверенности; *четвертая фаза — моральной деградации и неудовлетворенности властью*, ведущей роскошный образ жизни, — этап перехода к насилию и деспотическим методам подавления оппозиции; *пятая фаза — расстройства и посягательств* — этап упадка и гибели го-

сударства. Эти ступени государственной эволюции аналогичны для любого человеческого объединения.

Ибн Хальдун разрабатывает оригинальную классификацию форм правления. Он выделяет три формы правления: естественную монархию, политическую монархию и халифат. Первая выражает корыстную цель правителя, деспотизм его власти, вторая основывается на рациональных, разумных критериях, на политике защиты «земных» интересов подданных; третья — опираясь на мусульманские основы, принципы священного мусульманского права, удовлетворяет запросам верующих.

Халифат, по мысли Ибн Хальдуна, — оптимальная форма правления, олицетворяющая высшую справедливость, ибо «халиф, опирающийся в своей политике на всеобщее убеждение верующих в справедливости мусульманского права, обязательно будет уважаем народом».

Политическая теория Ибн Хальдуна явилась вершиной, достигнув которой арабская политическая мысль остановилась в своем развитии. Ибн Хальдун был первым мыслителем, который создал теорию о социальных и политических изменениях в обществе, об эволюции политической власти, которая давала ответы на вопросы, поставленные эпохой.

# ГЛАВА 5

# Политические идеи эпохи Возрождения и Реформации

## 5.1. Условия культурных традиционных и политических изменений

Как показывает исторический опыт, смена традиционных ценностей Средневековья на новые не была столь значительной, пока существовала монополия духовной власти над светской, пока не стала возможной конкурентная борьба между этими двумя центрами политической власти.

Первые проблески гуманистического движения против схоластики в защиту человека, свободы личности на основе естественно-правовых теорий и демократических учений, ознаменовавших собой развитие нового, мы находим в XIV столетии в Италии, в трактатах Данте Алигьери, Марсилия Падуанского, Франческо Петрарки, Колюччо Салютати. Однако только в XVI в. эти зачатки приобретают ту степень зрелости и законченности, которая позволяет нам говорить о них как о признаках наступления новой эпохи.

Главная историческая заслуга итальянских гуманистов заключается в том, что они укрепляли веру в земного человека, практически не пользовались аргументами о божественном человеке, которые на все лады использовали чистые итальянские неоплатоники. Такая позиция гуманистов способствовала по преодолению средневековой ортодоксии и замены ее свободомыслием; таким образом, эпохи Возрождения и Реформации стали определенными «типами» свободомыслия, постепенного отхода от средневекового мировоззрения, переходом к культурно-историческому сознанию Нового времени.

Гуманизм в широком смысле, то есть свободомыслие, освободительное гражданское движение из Италии и как прогрессивная общественно-политическая теория, распространился по всей Европе. Гуманизм проник во все сферы человеческого общества.

В политической сфере в этой эпохе сложился пестрый конгломерат национальных и многонациональных монархий, унитарных и федеративных республик, множество меняющихся центров власти, среди которых выделялись два: Папа и император Священной Римской империи. Единое развитие Европы при разнообразии политических форм и национально-государственного многоцентрия стало особенностью западноевропейской цивилизации и политического менталитета[1].

Таким образом, в условиях Средневековья политика и трактующие ее политические учения превратились, по существу, в божественную отрасль. Интегрированность форм феодального правления с религиозным наставничеством над ним способствовала соединению и слиянию прав частнособственнических и политических, морали и права, публичного и частного права, что не могло не отразиться на специфике политических и правовых учений Средневековья.

С XVI в. начинается решительный поворот от средневековых законченных социальных теорий и лежащих в их основе политических форм, церковных учреждений и нравственных принципов к более содержательным идеям, политическим теориям Нового времени. Все то новое, что было заключено в еретических учениях, оппозиционных идеях церкви, дождалось своего времени. Под воздействием возрожденческих тенденций и мощной реформаторской критики они становились основой новой формы социально-политического бытия.

Процесс разложения старого порядка и зарождения нового связан с целой эпохой, получившей название эпохи Возрождения (Ренессанса) и Реформации. Эпоха Возрождения и Реформации относится к периоду позднего Средневековья и является связующим звеном перехода от феодализма к ранним буржуазным формам экономических и социально-политических отношений Нового времени.

В соответствии со своими историческими, географическими, этническими особенностями каждая страна или регион по-своему испытали на себе воздействие новых идей. Однако в каждой стране и регионе обязательно рождались свои лидеры, идеологи, политические мыслители Новой эпохи, несущие свои политические теории и учения. Условно можно выделить три основных концептуальных

---

[1] Политические структуры эпохи феодализма в Западной Европе VI–XVII вв. М., 1990. С. 119.

направления западноевропейской политической мысли XVI — начала XVII в.:

1) протестантско-реформационное (основные представители М. Лютер, Ж. Кальвин);

2) политико-реалистическое (Н. Макиавелли, Ж. Боден, М. Монтень, Ф. Бэкон);

3) социально-утопическое (Т. Мор, Т. Кампанелла).

Борьба между светской и духовной властями, между гражданскими и теологическими концепциями политики к началу XVII в. разрешилась в пользу первых. Однако стремление реформаторов и их лидеров немедленно воспользоваться плодами этой победы было тщетным, ибо упадок старых политических отношений и, соответственно, религиозной концепции политики затянулся на длительное время и не позволил им увидеть результатов достижения поставленной цели. Эту особенность хорошо подметил русский историк Т. Н. Грановский, когда писал: «XVI и XVII века представляют нам страшную борьбу между старыми и новыми элементами. Человек нетерпелив, он думает, что с падением одного тотчас начинается лучшее, но история не торопится. Разрушая один порядок вещей, она дает время сгнить его развалинам, и разрушители прежнего порядка никогда не видят своими глазами той цели, к которой шли они. Следовательно, мы увидим в новой истории постоянную, непрерывную борьбу между уцелевшими элементами Средних веков, новые требования, новую науку, новые идеи. Это дает новой истории такой драматический характер»[1].

## 5.2. Данте Алигьери

Главным центром гуманистического движения стала Флоренция, которую можно назвать столицей итальянского Ренессанса. Первым, кто выступил с рационалистической идеей преобладания светского законного порядка над религиозным, был великий поэт и политический мыслитель Средних веков и начала эпохи Возрождения *Данте Алигьери* (1265–1321). Он был, по определению Ф. Энгельса, *«...последний поэт средневековья и вместе с тем первый поэт нового времени»*.

Социально-политическая практика Флоренции, горячим патриотом которой был Данте, оказала огромное влияние на мировоззрение, общественные идеалы поэта. При этом он ощущал себя не

---

[1] *Грановский Т. Н.* Лекции по истории Средневековья. М., 1987. С. 9.

только гражданином Флоренции или даже Италии, но и всего мира. Именно Данте находился у истоков новоевропейского рационализма, утверждавшего возможность устройства общества, государства на разумных началах.

В 1311 г. он издал трактат *«О монархии»* (*De monarchia*), в котором изложил свою теорию «всемирного владычества» императоров. Главная идея трактата — император, осуществляющий и олицетворяющий земную власть, получает ее не от Папы, а непосредственно от Бога. Полная независимость монарха от верховного духовного владыки — необходимое условие, обеспечивающее людям мир и благополучие, без чего невозможна реализация земного назначения человека.

Трактат содержит три части: в первой доказывается необходимость всемирной монархии, во второй — принадлежность ее римскому народу, в третьей — непосредственное происхождение императорской власти от Бога, а не от Папы. Сообразно с учением Фомы Аквинского, Данте считает высшей целью деятельность совершенствующегося разума человеческого рода, который в своем развитии достигнет своего назначения — всеобщего мира, и гармонии, а в практическом смысле — всемирной монархии.

Он приводит основные аргументы в пользу настроения всемирной монархии:

- человеческий род имеет одну цель, и в нем единый разум, единая цель требуют единого управляющего начала, следовательно, государство должно управляться одним монархом;
- устройство целого есть высшее благо, нежели устройство частей, первое составляет цель последнего, поэтому устройство отдельных частей человеческого рода должно подчиняться устройству целого;
- подобно единому Богу, владычествующему во всей Вселенной, человеческий род также должен быть устроен по образцу этого единства;
- как в отдельном государстве возникающие споры устраняются волей разумного монарха, так и в мире правда лучше всего водворяется всемирным монархом, «ибо ему близок весь человеческий род»;
- в монархии правители существуют для граждан, а не граждане для монарха. Всемирный монарх издает законы для всего человеческого рода, а граждане применяют эти законы в своих странах и регионах;
- поскольку единство — высшее благо, недопустимо жертвовать единством множеству.

В теории всемирной монархии Данте проявляется то общечеловеческое начало, которое исходит из общих нравственных начал, составляющих одну из существеннейших сторон средневековой жизни.

Обращаясь к истории всемирного владычества римлян, Данте находит подкрепление защищаемой им теории. Величие Рима, замечает он, «в его призвании установить не собственные выгоды, а общее благо — всеобщий мир, который составляет цель всякого права». В его победах «ясно видна рука Провидения, ибо каждая битва есть суд Божий». Подкрепляя эту мысль философским доводом о том, что власть не есть субстанция, как человек, а известное отношение, он делает вывод об особом родовом понятии власти, имеющем свое мерило. Таким высшим мерилом власти является не Папа, не император, а Бог, управляющий вселенной.

Данте приводит несколько аргументов против всевластия пап.

Во-первых, церковная власть не может быть причиной власти императорской, ибо последняя существовала и действовала, когда первой еще не было. Во-вторых, церковь не имеет права утверждать императоров, ибо она такого права ни от кого не получала. «Она не получала его от Бога, она не получала этого права и от себя самой, она не получала этого права и от общего сознания человечества, так как большая часть человеческого рода этой власти не признает». В-третьих, право утверждать светских князей противоречит самой природе церкви, ибо идеал церкви есть жизнь Христа, а Христос сказал, что «царство его не от мира сего». Во всех этих аргументах четко просматривается протестантская позиция Данте, задолго до появления протестантизма как идеологического направления и движения.

В завершение трактата Данте все же делает некоторую попытку примирения двух начал власти. По его мнению, всемирный монарх, имея власть, независимую от папы, «должен оказывать ему уважение, как первородный сын отцу, чтобы, освещенный светом отцовской благодати, он мог с большей добродетелью управлять миром».

Государство (всемирная монархия, империя) для Данте — высшая ценность, перед лицом которой все отступают, включая и суверена. При столкновении церкви и государства побеждает государство. Он нападал на церковь во имя ею же утраченных принципов, мечтая переделать не только государство, но и церковные бюрократические институты власти.

Итак, свобода, личность в философско-политической концепции Данте — не средство, а цель политики, государства. Отстаивая самостоятельность человеческой личности, ее свободу, а также свободу

государства от духовного диктата, веря в возможности человека устроить его на разумных началах, Данте опередил свое время, стал одним из главных предвестников Реформации.

## 5.3. Марсилий Падуанский

Вскоре после Данте по поводу распри императора Людовика Баварского, стремившегося быть избранным в императоры Священной Римской империи, с папой Иоанном XXII выступил другой итальянец — медик и богослов *Марсилий Падуанский* (1280–1343), который притязаниям пап противопоставил демократическую свободу, отрицая всякую принудительную власть церкви.

В 1324 г. он написал книгу «*Защитник Мира*». Она начинается с рассуждения о том, что величайшим благом для любого общества, государства является мир и спокойствие, однако он постоянно нарушается раздорами между богатыми и бедными, народом и властью, между светской (государственной) и духовной (церковной) властью. Самая опасная причина раздора — «ложное понятие о духовной власти». Вмешиваясь в дела светской власти, духовная власть в лице церкви «лишает мира европейские государства, и особенно Италию».

Для политической науки, преследующей благие цели, как подчеркивает мыслитель, главное — в разумном доказательстве того, как возникают «природные явления», к которым он причисляет государство. Нет, например, свидетельств, считает он, что именно Бог образовал человеческое государство. Марсилий смело распространяет на сферу политики аверроистский метод, обязывающий положить в основу философствования рационально выводимые доказательства и требующий полной независимости философии от вопросов веры.

Государство Марсилия строится в соответствии с античной моделью: он повторяет аристотелевское определение государства и называет его формой совершенного устройства общества, общиной, которая «возникает не только ради жизни, но хорошей жизни». Государство для него — светский институт власти, развивающийся по собственным законам и имеющий «собственную субстанцию»; «постоянный союз, благодаря которому человек достигает самодовлеющей жизни». Государство, полагает Марсилий, необходимо для умерения свободной воли человека в связи с устройством счастливой жизни на земле.

Предвосхищая идеи Руссо, Марсилий признает настоящим законодателем в человеческих обществах народ, определяя его как

«совокупность граждан» или «большую их часть». Говоря о народе как о совокупности или о большинстве граждан, Марсилий в своем сочинении определяет сословную структуру народа. Это военные, священники, судьи (главные, почетные сословия); земледельцы, ремесленники, купцы (простой народ). Своеобразно решается им проблема правительства, приводящего законы в исполнение. Во-первых, выдвигается и обосновывается принцип подзаконности всех действий правительства. Во-вторых, исполнитель законов должен избираться тем же, кем закон установлен, т. е. народом.

Итак, исполнительные функции в рассматриваемом государстве вверяются правительству (pars principans), во главе которого стоит правитель, избираемый и ответственный перед народом. Основная задача правителя — проводить на практике то, что считает необходимым народ-законодатель, а также служить общему благу, справедливости. Говоря об устройстве правительства, Марсилий разбирает преимущества наследственной и избирательной монархии. Например, в наследственной монархии он видит ряд преимуществ государя:

- он более заботится о государстве как о своем достоянии;
- привыкший к власти, он не превозносится, а потому властвует менее деспотически;
- народ охотнее повинуется наследственному монарху вследствие привычки;
- происходя от доблестных родителей, имеет более наклонности к добродетели;
- легко устраняет конфликты, междоусобия, соперничество и честолюбие.

Итак, наиболее распространенная и наиболее «естественная форма правления», считает Марсилий, — это наследственная монархия, которая «ближе подходит к управлению мира единым бессменным правителем».

В контексте рассуждения о разграничении светской и духовной власти Марсилий говорит о правах священнослужителей. Духовный советник, по его мнению, должен учить, что нужно делать для получения вечной награды и избежания вечного наказания. Он совершает таинства, но принуждать никого не может, ибо по принуждению нельзя получить вечной награды. Он — врач душ. Человеческий закон может воспретить еретикам пребывание в известной стране как людям, вредным для других. Нарушители этого закона должны наказываться светской властью, точно так же как

если бы закон постановил удаление прокаженных, то исполнение принадлежало бы не врачу, а светскому судье. Таким образом, Марсилий — первый средневековый писатель, возвысивший голос в пользу свободы совести.

Следуя чисто демократическому направлению, он по существу приписывает народу как светскую, так и духовную власть. По Марсилию, права священнослужителей определяются народом. Церковь остается чисто нравственно-религиозным союзом. Что касается в целом системы правления, то для Марсилия такой формой правления стало соединение политии с монархией, народного представительства с королевской властью.

Марсилий Падуанский — один из наиболее оригинальных мыслителей Средневековья. Его смелые политические идеи шли наперекор всему общественному развитию того времени. Его учение было объявлено еретическим. Однако предложенная им концепция отстаивания суверенитета светской власти была первым рационалистическим предложением выхода из-под духовного диктата церкви.

## 5.4. Эразм Роттердамский

*Герхардс Герхард* (1469–1536), в дальнейшем на латинский манер называемый *Дезидерий Эразм*, — известный философ, богослов, ученый-гуманист. Он родился в голландском городе Роттердаме. По окончании школьного курса продолжил учебу в Парижском университете (Сорбонне), где получил степень магистра богословия. В то время гуманистическое движение, зародившееся в середине XIV в. в Северной Италии, постепенно распространилось на центральную и северную часть Западной Европы.

Ученые-гуманисты Франции, Голландии, Германии, Англии от традиционного обращения к античному наследию переходили к анализу новой реальности: общественных, экономических и политических отношений, форм правления и политических институтов. Кроме того, народы заальпийской Европы, с одной стороны, переживали процесс национальной идентификации и консолидации, с другой — видели коррупцию и бюрократизацию папской курии и страдали от гнета латинизированной римско-католической церкви. Выход из этого положения ученые-гуманисты видели в умеренной, часто завуалированной критике папства и духовенства, в уничтожающей критике человеческих пороков: стяжательства, ханжества, жадности, обжорства, плутовства и т. д.

Внес свой вклад в это публицистическое движение и Эразм. После окончания университета он, обратившись к идеалам и образу

жизни ранних христиан, создал свое философско-богословское учение — «философию Христа». Недальновидной политике и порокам римской курии он противопоставил возврат к моральным евангельским истокам, свободу духа, образованность, человечность общества и сильное, но просвещенное и гуманное национальное государство. Мир и человеколюбие первых христианских общин Эразм переносил и на межгосударственные отношения. Этнической и национальной ненависти и презрению, корыстолюбию и династическим амбициям правителей он противопоставил страстный призыв к миру между народами. Он издает перевод Нового завета, труды Отцов Церкви: Киприана, Амвросия, Августина, призывая тем самым вернуться к истокам христианства. Эразм Роттердамский своим учением, своими книгами, которые получили широкую известность, всей своей жизнью объективно способствовал просвещению общества и правителей, приближал общий успех Реформации.

Наибольшую известность в образованных кругах получила книга *«Похвала глупости»* (1509), которую Эразм написал во время путешествия в Англию, к своему другу Томасу Мору и которая до сих пор пользуется популярностью в Европе, Америке и России. Эта книга, по мнению современных литературоведов, продолжая традиции античной сатиры (Овидия, Лукиана, Апулея), лежит в основе европейской (и русской) сатирической литературы. С одной стороны — развлекательная и шутливая, с другой — серьезная и поучительная, она содержит анализ и критику самых разных человеческих отношений и социальных сфер. Свое сатирическое перо Эразм направил, прежде всего, против католической церкви. В самом начале от имени Глупости он призывает: «Чего ради выступаю я сегодня в несвойственном мне обличии, об этом вы узнаете, ежели будете слушать внимательно — не так, как слушают проповедников, но как внимают рыночным скоморохам, шутам и фиглярам...»[1].

Как политический мыслитель Эразм более всего прославился призывами к миру в самом широком смысле этого слова: как к гражданской гармонии и человеколюбию (несмотря на все различия между людьми: религиозные, национальные, социальные) и как к взаимопониманию между народами. Эразм Роттердамский был одним из первых мыслителей, который вместе с последователями (Э. Крюссе, У. Пейном, Ш. де Сен-Пьером, Ж.-Ж. Руссо, И. Бентамом, И. Кантом) выступил зачинателем европейской пацифистской традиции. Действительно, в то время Европа представляла собой вовсе не общеевропейский дом для переговоров, а сплошное поле сражений.

---

[1] *Грановский Т. Н.* Лекции по истории Средневековья. М., 1987. С. 32.

Войны, развязываемые правителями из-за непонятных народам династических споров и длившиеся десятками лет, «выкашивали» население, тормозили развитие торговли, культуры, международных коммуникаций, приносили неисчислимые страдания.

Одно из своих эссе на эту тему Эразм назвал: «Война сладка тем, кто ее не изведал». В 1517 г. он опубликовал свое главное антивоенное произведение — *«Жалоба мира»*. В нем Мир то в ироничноюмористической, то в критическо-обличающей форме обращается к людям со страстным призывом защитить его, уничтожить войну, вычеркнуть ее из жизни человеческого сообщества. «Я — источник, отец, кормилец, умножитель и защитник всего самого лучшего. Без меня никогда и нигде не бывает ничего процветающего, ничего надежного, ничего чистого и святого; без меня нет ничего приятного для людей и нет ничего угодного для богов.

Война же, наоборот, противна всему сущему: война — первопричина всех бед и зол, бездонный океан, поглощающий все без различия. Из-за войны все цветущее загнивает, все здоровое гибнет, все прочное рушится, все прекрасное и все полезное уничтожается, все сладкое становится горьким»[1].

## 5.5. Протестантско-реформаторское направление

### 5.5.1. Мартин Лютер

*Мартин Лютер* (1483–1546) — немецкий теолог и государственный деятель, положивший начало протестантской Реформации, основатель нового немецкого христианского вероисповедания (лютеранства). После окончания Эрфуртского университета (1505) был пострижен в монахи-августинцы, а в 1507 г. посвящен в сан священника. В 1512 г. назначен профессором библейской теологии в основанном в 1502 г. университете Виттенберга.

Когда Папа Лев X (был Папой в 1513–1521) 4 сентября 1517 г. разрешил проповедь индульгенции (папская булла о Великом отпущении грехов за деньги), Лютер прибил к церковным воротам княжеского замка в Виттенберге свои, ставшие вскоре знаменитыми, 95 тезисов, направленные против папской буллы и против проповедника индульгенций Иоганна Тецеля. С этого момента Лютер становится ключевой фигурой протестантского движения против

---

[1] *Грановский Т. Н.* Лекции по истории Средневековья. М., 1987. С. 388.

принятого католической церковью кодекса этики, церковного ритуала и литургии.

В 1520 г. он объявляется Папой еретиком и отлучается от церкви. Лютер публично сжигает папскую буллу об отлучении, демонстрируя тем самым полное нравственно-религиозное размежевание с папством. В 1521 г. на диспуте в Вормсском рейхстаге он отстаивает идею свободы совести, критикует все инстанции церковного авторитета и требует замены их высшим авторитетом — Библией.

Посвятив 15 лет переводу Библии на немецкий язык, он сделал ее доступной для каждого. Отныне ни папа, ни епископ, никакой человек «не имеют права установить хотя бы единую букву над христианином, если не будет на это его собственного согласия; что делается иначе, делается в тираническом духе», всякий христианин на основе принципа «всеобщего священства» обладает правом ее собственного толкования и собственной защиты веры. В своей проповеди о необходимости личного и внутреннего отношения к Богу Лютер опирался на мистические идеи немецкого схоласта Мейстера Экхарта, приближавшего Бога к человеку (отрицая миссию католической церкви, он считал себя посредником между душой и Богом), и самоучки, самородка из народа, пантеиста Якова Бёме, полагавшего, что истину надо искать внутри себя, в глубине собственного духа.

Итак, провозглашено учение о «всеобщем священстве», о равенстве всех верующих перед Богом. Согласно его центральному догмату, христианин спасается единственно верой, даруемой Богом, без помощи католической церкви и ее религиозного закона. Каждый верующий оправдывается своей верой лично перед Богом. Провозглашается свобода вероисповедания. «Никто не может быть принужден к вере, но всякий призывается. Кто должен прийти, того Бог сам подвигнет призывом».

Отвергнут авторитет папских декретов и посланий, решений соборов. Выдвинуто требование упразднения обособленного сословия священников. Должны быть устранены монашество, прелаты римской курии и вся громоздская иерархия. Единственным авторитетом в вопросах веры является Священное Писание. Мирская деятельность рассматривается как служение Богу.

При разграничении функций светской и духовной власти Лютер допускал вмешательство светской власти в дела веры в случаях, когда кем-либо отрицались догматы Священного Писания или свершалось богохульство. Защищая свободу совести, Лютер выражал свое отношение к инакомыслию и еретическому движению: «Еретиков надобно побуждать не огнем, а Писанием... Если бы все

дело состояло в том, чтобы победить огнем, то палачи были бы ученейшими учителями в мире».

Провозглашенные Реформацией протестантские начала не отразились на отношении церкви к государству. Протестантизм уничтожил иерархию и духовенство, призвал всех верующих к участию в церковном управлении и признал одинаковую власть в слове Божьем и в совершении церковных таинств. Церковь превращалась в демократическую общину, члены которой обладали одинаковыми правами. Она не должна вмешиваться в мирские дела, давать указания светским властям, отменять гражданские законы. Протестантские епископы не имеют никакой власти и права свершать суд, кроме отпущения грехов. Духовный мир человека находится вне юрисдикции государства и его законов.

Взгляды Лютера поддержали не только бедные крестьяне южной части Германии, поддержку которых он отверг и восстание которых осудил (1524–1525). Их разделяли и немецкие коммерсанты, и князья — противники немецкого императора, чью помощь Лютер охотно принял. В различных кругах населения Реформация пробудила надежды на близкое водворение евангельского братства и полной свободы, на изменение всех социальных отношений. Недовольство старой церковью перешло в стремление реформировать всю общественную жизнь, включая и государство.

В работе «О светской власти» Лютер подкрепил значение светской власти своим признанием ее авторитета как карательной и защитной организации. «Светская власть, — писал он, — имеет в руках меч и лозу, чтобы наказывать злых и защищать добрых».

На светскую власть как блюстительницу всех интересов общества возлагалось и попечение о делах веры, допуская современные в одном и том же лице, обязанностей князя и епископа. Лютер выдвинул теорию безусловного повиновения светской власти, утверждая, что Евангелие проповедует страдание и терпение и всякое восстание, несмотря на его справедливый характер, должно быть осуждено как противное христианскому закону, а участников восстания призывал истреблять, как бешеных собак. Это способствовало усилению светской власти и даже вызвало известное ее преобладание над церковной. Держась более закона, нежели церковной нормы, Лютер и его последователи — лютеране не создали особой церковной власти, единой церкви. Их церковь, естественно подчиняясь светской власти, получила вследствие этого монархическое устройство.

Реформация, таким образом, была не только религиозным, но и политическим движением, связанным с коренным преобразовани-

ем церковной и светской организаций, признанием самостоятельного значения государственно-политических отношений, пониманием свободы совести как неотчуждаемого права личности.

### 5.5.2. Жан Кальвин

*Жан Кальвин* (1509–1564) — французский реформатор, основатель кальвинизма (пуританства). Юрист по профессии. Под влиянием идей Лютера отрекся от католицизма (1531) и примкнул к протестантскому движению. После 1536 г. Кальвин отходит от Лютера в вопросе о предопределении (доктрина, утверждавшая, что Бог предопределил все явления и все события в начале Творения мира и что только своим избранникам он сулит избавление), Церкви, Христе и таинствах. Главным в доктрине Кальвина становится не вера, как в лютеранстве, а Благодать Божья.

В «Вестминстерском исповедании» Кальвин изложил основные положения своего учения. Суть их в следующем:

- есть Бог, Всевышний, который создал мир и который им правит, но который непостижим для ограниченного разума людей;
- Бог создал мир во славу себе;
- этот всемогущий и таинственный Бог заранее предопределил каждому из нас спасение или осуждение на погибель, мы же своими действиями бессильны изменить его предначертания;
- человек, которого он предопределил к спасению или гибели, должен трудиться на умножение славы Божьей и на создание Царства Божьего на земле;
- дела мирские, человеческая природа, его плоть относятся к категории греховности и гибели, спасение же даруется человеку свыше как благодать.

Преследуемый католической церковью, Кальвин эмигрировал из Франции. Два года жил в Женеве, где возглавил реформаторское движение. Ввел строгую дисциплину в протестантских общинах. Позднее Кальвин был изгнан из Женевы, но в 1541 г. с почетом возвращен и наделен полномочиями церковного диктатора, признан учителем протестантской религии, главой реформированной церкви («Женевским папой»). Он создал своеобразную структуру политической организации, основными звеньями которой стали кальвинистские общества — главные распространители идеологии протестантства в странах Европы.

Кальвинизм, по сравнению с лютеранством, упростил христианский культ, приведя его в полное соответствие со Священным

Писанием (не только с Новым, но и с Ветхим Заветом). Соединяя государство и церковь в единое целое, в отличие от лютеранства, он сохранил по отношению к первому относительную независимость. Одной из главных обязанностей церкви Кальвин считал упрочение благополучия государства, а государства — обеспечение благополучия церкви.

Согласно его концепции, идеальное государство — это республика, в которой граждане избирают аристократов духа, способных управлять государством, и в которой власть распределена равномерно между членами городского магистрата, получившими свои полномочия от Бога и обязанными применять Закон Божий (заключенный в сердцах граждан) к делам гражданского общества. Борясь за чистоту вероучения, Кальвин использовал насильственные средства. По его настоянию был приговорен к сожжению на костре теолог Михаил Сервет, якобы не признавший догмат троичности. Эта участь постигла и многих других инакомыслящих ученых-гуманистов. Однако идеи кальвинизма были восприняты нарождавшимися буржуазными предпринимателями, которые осуществляли свою деятельность, преисполнясь сознанием богоизбранности, рассматривая ее как непосредственный результат проявления божьей воли.

Общественно-политические взгляды Кальвина оказали огромное влияние на концепции церкви и государства западного мира. Они определили идеи гугенотов во Франции, пуритан в Англии, а через них — раннюю политическую культуру Америки. В XX в., после некоторого ослабления в XVIII–XIX вв., кальвинизм снова возродился. Свои религиозные и политические идеи Кальвин изложил в книгах «Наставление в христианской вере», «Научение и исповедание веры» и других произведениях.

## 5.6. Политико-реалистическое направление

### 5.6.1. Никколо Макиавелли

*Никколо Макиавелли* (1469–1527) — итальянский общественный деятель, политический мыслитель, историк, военный теоретик, поэт. Родился во Флоренции, в семье юриста, где получил прекрасное для своего времени гуманистическое образование. В годы его молодости Флоренция свергла правление семьи Медичи. После восстановления республиканской формы правления Макиавелли был назначен Военным советом десяти секретарем, ведавшим международной и военной политикой Флорентийской республики.

Он автор знаменитых книг «Государь» (Del Principe, 1513), «Рассуждения о первой декаде Тита Ливия» (1512–1519), «Семь книг о военном искусстве» (1521), «История Флоренции» (1525) и др.

В основе политической доктрины Макиавелли находится человек с его жизненным путем и интересами, опирающийся не на воображаемую божественную трансцендентность, а на постигаемое разумом истинное положение вещей в обществе и политике.

Макиавелли обосновывает идею сильного государства и просвещенной личности государя, активного созидателя, опирающегося на насилие, призванного не разрушать, а исправлять, сохранять стабильность и жизненность общества. В его понимании, политический лидер — это государь, способный эффективно управлять людьми, знать их потребности, интересы и стремления, причины их действий и поступков. Как политический субъект, объединяющий и представляющий все общество, он использует любые средства для поддержания общественного порядка, сохранения государства и своего господства.

В работах «Государь», «Рассуждения о первой декаде Тита Ливия» Макиавелли отбросил камуфляж адекватности политики и морали, показал, что природа политики заключена в глубоко индивидуалистических устремлениях, интересах политиков, часто движимых, вследствие несовершенства человеческой природы, стремлением к удовлетворению своих эгоистических потребностей. Он приходит к выводу о том, что в практике политической жизни часто власть приобретает и сохраняет не тот, кто использует нравственные средства, а тот, кто хорошо овладел ее силовыми структурами, а при необходимости применяет и безнравственные средства.

Концепция Макиавелли легла в основу нового политико-правового мировоззрения, отделившего политические и правовые установки не только от религии, но и от традиционных моральных принципов. Более резкого и глубокого отрицания теологических теорий нельзя было себе представить. И «хотя политическая практика Италии эмансипировалась от церковного руководства еще до Макиавелли, но только его сочинения сделали науку политики свободной от эпохи теологии»[1].

Макиавелли обогатил политическую науку Нового времени новыми понятиями и терминами, которые не утратили своей актуальности и сегодня. Так, *политика,* в его понимании, «есть исследование борьбы за власть среди людей и средства, которые они

---

[1] *Блюнчли И. К.* История общего государственного права и политики от XVI века по настоящее время. СПб., 1874. С. 7.

применяют в этой борьбе между собой за относительное увеличение власти и привилегий». Понятием *фортуна* Макиавелли обозначает некую внешнюю силу, необходимо и случайно воздействующую на человека (возвышающую или губящую его), выступающую в качестве пассивного условия политического успеха в завоеваниях и управлении внутри страны, силу изменчивую, не поддающуюся контролю.

Впервые Макиавелли ввел в политический оборот термин «государство» (*stato*), который наряду с терминами «республика», «княжество», «королевство», «власть», «империя», «город», «монархия» становится одним из ключевых терминов политической науки Нового времени. Понятие «государство» — это всего лишь «теоретическая реальность, абстрактный принцип, практическая реализация которого предоставлена в виде принципатов или республик». Согласно учению Макиавелли, государство как субъект институциональной организации шире, чем устройство правления или госаппарат. *Государство* — это политическое состояние общества властвующих и подвластных, удачное сочетание таланта организатора и мудрости политического ученого. Это политические отношения, отношения господства-подчинения. Государство есть организация политической власти. Лучшие образцы государственных учреждений Макиавелли видит не в настоящем и будущем, а в прошлом. В «Рассуждениях...» он осуждает политиков за то, что они никогда не обращаются за поучением к истории, «считают трудным и даже невозможным подражать великим примерам прошлого, как будто люди не остались все те же».

Макиавелли различает теоретически и практически формы правления (различные виды принципатов, республик), формы государственных устройств (простые, сложные, федеративные, унитарные), политические режимы (тиранические, диктаторские, народные). Симпатии автора на стороне республики как смешанной формы государственного правления, где народу принадлежит власть учредительная, аристократии — власть совещательная, а монархии — исполнительная. Сосредоточив в себе элементы всех форм, республика освобождается от пороков, присущих всем формам государственного правления (которые сложились на чисто единоличной основе), и создает условия для соблюдения всех законов и прав граждан в этом государстве.

На примере истории Флоренции Макиавелли показывает, как через историю отдельного государства проявляют себя общие закономерности (необходимые, повторяющиеся политические взаимосвязи) политической жизни для всех государств, подобно тому как

в истории всего человечества повторяются одни и те же явления. Он отбрасывает всяческие авторитеты, господствующие морализаторские формы сознательного восприятия политики, вплоть до отделения политики от ортодоксальной феодально-католической веры, пронизывавшей все средневековое общество. На этот очень важный момент следует особо обратить внимание. Используя тексты книг «Государь», «Рассуждения...», нетрудно выявить содержание основных закономерностей политической жизни, которые Макиавелли раскрывает в своих произведениях.

1. *О непрерывности, повторяемости, цикличности изменений политической жизни.* Суть этой закономерности выражает сама логика развития исторического процесса, согласно которой политическая жизнь никогда не является статичной. Благодаря повторяемости и цикличности постоянно воспроизводятся одни и те же свойства прошлого, которые обязательно есть в настоящем и сохранятся в будущем. Рождаются различные виды правительств, которые могут «много раз проходить через повторяющиеся изменения». Поскольку в истории отдельного государства «совершаются те же законы, как и в истории всего человечества», поэтому, познавая прошлое, мы познаем настоящее и будущее. «Во всех обществах и у всех народов, — пишет Макиавелли, — бытуют одни и те же настроения, присутствовавшие у них всегда. Таким образом, тому, кто прилежно изучает дела минувшего, легко предвидеть будущее всякой республики и пользоваться по сходству происшествий теми средствами, которые использовали древние, а не находя их, подумать о новых»[1].

2. *Об определяющем воздействии несовершенства человеческой природы на характер и динамику политической жизни общества.* В основе содержания этой закономерности — многообразные эгоистические интересы, страсти и побуждения в поведении людей, неограниченный человеческий аппетит к власти, к приобретению новой собственности. «Люди вообще по природе честолюбивы, мстительны и жадны, подозрительны и никогда не довольствуются своей долей... люди скорее простят смерть отца, чем потерю имущества»[2]. В системе государственной власти, по его мнению, эти природные качества людей часто начинают доминировать и тогда люди не подчинены ничему другому, кроме как своим собственным интересам. В этом причина неизбежности коррупции в обществе на всех уровнях, которую можно сдерживать, но нельзя уничтожить.

---

[1] *Макиавелли Н.* Рассуждения о первой декаде Тита Ливия, I, XXXIX.
[2] *Макиавелли Н.* Государь, XXVI.

3. *О зависимости политической жизни от фортуны* (объективной исторической необходимости), *создающей непредсказуемые изменения обстоятельств*. Время никого не ждет, благородства недостаточно, фортуна изменчива, а у коварства нет способов ее ублаготворить. Идея фортуны — одна из наиболее значимых идей Макиавелли. В «Истории Флоренции» он говорит о неотвратимости ее действия. Только «гениальностью отдельных и чистотой нравов момент падения может быть отсрочен, но отвратить его нельзя»[1]. Из этого положения, интерпретирующего суть указанной закономерности, вытекает другая закономерность.

4. *О зависимости политической жизни от творческой активности людей, использующих опыт политической науки*. Заменяя средневековую концепцию предопределения идеей объективной исторической необходимости, Макиавелли считал, что судьба «не всеподавляющий молох», планирующий поступки людей. Она оставляет им место для проявления их свободной воли, нацеливает на активное творческое участие в политической жизни. «Я возражаю против того, — пишет он, — что перед нашей инициативой и свободной волей поставлены какие-то границы... Чтобы не была потеряна свободная воля, можно полагать правдой, что судьба распоряжается лишь половиной наших дел, другую же половину (или около того) она предоставляет самим людям»[2].

Обосновывая реалистический подход к политике как практической науке, Макиавелли рассматривает политическую власть как объективное и субъективное творение человеческих рук и человеческого разума. Именно объективная необходимость, стечение обстоятельств выступают в качестве побудительной причины активной субъективной деятельности государя, идущей часто наперекор судьбе: «В действительности кто меньше полагался на милость судьбы, — делает вывод Макиавелли, — тот дольше удерживался у власти»[3].

5. *О решающей роли в политической жизни фактора насилия*. «Фортуна подобна реке в половодье, разрушает то, что не имеет силы. Государь, полагающийся только на фортуну, гибнет, как только она ему изменит». Единственным источником права государства, по Макиавелли, является сила, а единственным пороком — слабость.

Будучи сторонником республиканского устройства, Макиавелли осознавал невозможность его реализации в масштабах всей

---

[1] *Макиавелли Н.* История Флоренции М, 1973. С. 336.
[2] *Макиавелли Н.* Государь, XXV.
[3] *Макиавелли Н.* Государь, VI.

Италии. Причина тому — разрозненность Италии, поддерживаемая материальным, духовным и военным господством католической церкви, опиравшейся на могущественную испанскую монархию. При наличии многочисленного слоя паразитического духовенства и дворянства, не истребив его полностью, вряд ли можно рассчитывать на объединение Италии и установление республики.

Итак, главная цель политических произведений и исторических работ Макиавелли заключена в его потребности постичь сущность зарождающегося Нового мира через призму воображаемого возврата к античности и показать, особенно молодым людям, лучшие образцы государственной жизни прошлого, с добрым намерением, что они сумеют их достичь. «Я выскажу смело и открыто все то, что я знаю о новых и древних временах, — пишет Макиавелли в «Рассуждениях...», — чтобы души молодых людей, которые прочтут написанное мной, отвернулись бы от первых и научились подражать последним... Ведь долг каждого честного человека — учить других тому доброму, которое из-за тяжелых времен и коварства судьбы ему не удалось осуществить в жизни, с надеждой на то, что они будут более способны в этом»[1]. Эти слова — знак признания им нормативной ценности этических принципов, которые свидетельствуют, что Макиавелли не думал стирать различия между добром и злом. Свое назначение он видит в содействии возвращению людей на почву политической реальности, не забывая о значении должного. Открывая максимы политической науки, он верил, что они могут служить народу.

Великий историк и объективный исследователь политики Никколо Макиавелли по достоинству оценен не только своими соотечественниками, к его идеям прислушивается весь мир. В условиях высокой значимости политики его произведения занимали и занимают видное место в анналах мировой классической мысли.

## 5.6.2. Жан Боден

*Жан Боден* (1530–1596) — французский мыслитель, политик, историк. Юрист по образованию, он был профессором университета в Тулузе, адвокатом в Париже, а затем — королевским прокурором в Лионе, депутатом от третьего сословия в Генеральных штатах в Блуа. В партии «политиков», приверженцем которой он являлся, Боден выступал против политической тенденции децентрализации

---

[1] *Макиавелли Н.* Рассуждение о первой декаде Тита Ливия // Макиавелли Н. Избранные произведения. М., 1982. С. 445.

власти в государстве, за стабильность, порядок и суверенитет на основе сильной, но ограниченной законами власти монарха.

Он проявил себя одним из первых сторонников веротерпимости и защитником свободы совести. В период гражданской войны во Франции, развернутой под религиозными знаменами католиков и гугенотов, занимал компромиссную позицию между ними. В то же время Боден был противником политических крайностей и религиозного фанатизма.

Если у Н. Макиавелли сила — в основе права, то у Ж. Бодена право являлось основой силы государственной власти. Он первый подверг тщательному анализу идею верховной власти. В сложных и противоречивых реалиях Франции, в условиях жесточайшей борьбы, религиозной политической вражды и лицемерия положительные основы в развитии государственной жизни Боден находит в нравственных, патриотических началах. Именно с позиции национальных интересов, интересов реальных, а не абстрактных, он сформулировал свои политические принципы.

Как политический мыслитель и философ он испытал влияние Аристотеля. В своем сочинении «Метод легкого изучения истории» он, как и Аристотель, особое внимание обращает на огромное воздействие естественной среды, географических условий (климата, почвы и пр.) на природу политического поведения людей, политику государств и нравов народов, не придавая, однако, этим факторам фатального значения.

Подобно Аристотелю, Боден анализирует закономерности стабильности и изменения власти, причины переворотов, различных переходов от одной власти к другой. Однако, вопреки Аристотелю, считает, что рабство противоречит человеческому разуму, природе и свободе человека, оно развращает его, порождает гнусные нравы и в конечном итоге ведет к подрыву и гибели государства. Он выступает за постепенное реформирование рабского труда в свободный труд.

В своем знаменитом сочинении «Шесть книг о государстве» Боден выразил свой взгляд на природу верховной власти. Впервые сформулировал и широко обосновал понятие ее «суверенитета», не связанного никакими законами, кроме справедливых законов Бога и природы над гражданами и подданными. В его понимании, верховная власть, *во-первых,* должна быть *постоянной,* хотя и данной на определенный срок, в течение которого она сохраняет свое верховное значение. *Во-вторых,* она должна быть *абсолютной и неограниченной,* свободной от каких-либо связывающих ее условий, может по своей воле издавать и отменять любые законы, изменяя

их сообразно с общественными нуждами. Лицо, облеченное этой властью, ограничено божественными и естественными законами, но оно выше всяких человеческих законов. *В-третьих,* верховная власть должна быть *единой и неделимой,* она не может допускать никаких органов, которые стояли бы над ней и рядом с ней.

Государственный суверенитет, по Бодену, — это свобода и независимость от римской церкви и папы, от германского императора, от соседних государств. Будучи основателем парадигмы о влиянии географической среды на политику, концепции суверенитета верховной власти, Боден оказал существенное влияние на политические теории Ш. Монтескье, Ж.-Ж. Руссо, А. Тойнби.

### 5.6.3. Мишель Монтень

*Мишель Монтень* (1553–1592) — французский философ, политический мыслитель и государственный деятель — родился в дворянской семье. Овладев с детства латинским языком как родным, он в совершенстве постиг мудрость древних, стал одним из выдающихся писателей эпохи Возрождения. В качестве советника парламента в Бордо Монтень глубоко исследовал социально-политическую жизнь Франции, Германии, Швейцарии, Италии, включая жизнь королей и придворной знати. В начале 1580-х гг. королевским указом он был назначен мэром Бордо, избран депутатом Генеральных штатов. Социально-политические взгляды Монтень изложил в своих знаменитых «Опытах», составивших три тома. «Опыты» Монтеня — мировой шедевр не только философской, эстетической, но и этико-политической мысли. В центре внимания — человек как существо естественное, непосредственно чувствующее, критически исследующее все условия своего существования. «Тот предмет, который я изучаю в „Опытах“, — писал Монтень, — это я сам. Это моя метафизика».

Политический реализм М. Монтеня, в отличие от Н. Макиавелли и Ж. Бодена, проявился в форме либерального скептицизма. Монтень искал истину между крайностями чрезмерного консерватизма, догматизма, протестантского фанатизма и квиетизма. Его политические взгляды становятся чуждыми как традиционному католическому теизму, так и атеизму. В своих «Опытах» он подвергает сомнению безусловность опоры на разум, науку, законы, правовые нормы. Он был противником всех форм абсолютизма, произвола властей. Ему больше импонировали умеренность, вера в естественно сложившиеся обстоятельства и процессы, судьбу, удерживающую власть над событиями, превосходящую предвиде-

ние даже самых выдающихся личностей. Как реалист он не верил в абсолют разума, точно определяющего развитие политических тенденций.

В политике, будучи убежденным приверженцем партии «политиков», он был равнодушен к религиозно-догматическим спорам между гугенотами и католиками, часто выливавшимся в религиозные войны. Защищая интересы церкви, чистоту христианской морали в бытность мэром Бордо, Монтень стремился снять остроту политических распрей и при помощи церковных правил и обрядов сдержать нараставшее моральное разложение: «Я сочту нечестием, если окажется, что по неведению или небрежению позволил себе высказать что-либо противное святым установлениям католической апостольской римской церкви, в которой умру и в которой родился».

Оскорбленный протестантским и католическим фанатизмом, он, оставаясь католиком, впал в скептицизм. Отказавшись от почетных должностей, презрев владычество и покорность, всеобщий почет, могущество власти и беспомощность, он подчинил свои действия политической необходимости, выразив их в форме острой критики схоластики, догматизма, авторитаризма и фидеизма. Не веря в политические новации, которые, по его мнению, не улучшают, а ухудшают политическое положение, Монтень остался верен традициям консервативного управления обществом. В этом смысле «Опыты» стали одним из наиболее популярных и влиятельных произведений литературно-философской и политической мысли во все времена. В них Монтень ярко высветил консервативный элемент в политике.

Будучи реалистом, он не верил в абсолют, в безусловность опоры на разум, повергающий старые устоявшиеся порядки и законы с целью создания новых. По его мнению, разум не способен точно определить развитие политических тенденций, предвидеть их последствия. Не веря в *абсолют* разума, Монтень остался верен естественным, охранительным традициям управления обществом, идущим от Платона, вполне осознавая необходимость консерватизма в политике. Он сформулировал несколько принципов охранения государственных основ жизни от разрушения.

1. Не допускать всяческих новшеств, в каком бы обличии они нам ни являлись. «*Ничто не порождает в государстве такой неразберихи, как вводимые новшества; всякие перемены выгодны лишь бесправию и тирании... браться за переплавку такой громады и менять фундамент такого огромного здания — значит уподобляться тем, кто, чтобы почистить, начисто стирает написанное, кто хочет*

*устранить отдельные недостатки, перевернув все на свете вверх тормашками, кто исцеляет болезни посредством смерти*».

2. Не менять действующие законы, каковы бы они ни были.

3. При осуществлении крупных перемен необходимо сознавать, к каким гибельным последствиям они могут привести.

4. Считать в высшей степени несправедливыми стремления подчинить устоявшиеся общественные правила и учреждения непостоянству частного произвола.

5. Не считать лучшим государственным устройством то, которое бы не сохранялось как органическое целое.

Принципы, сформулированные Монтенем, передают суть консервативного направления. Мысли Монтеня актуально звучат в назидание «делателям» революций, гражданских войн, смут, которые преступно берутся «за переплавку такой громады», как государство, вместе с которым часто трагически переплавляются и судьбы миллионов людей.

## 5.6.4. Френсис Бэкон

Своеобразна была и политическая концепция *Френсиса Бэкона* (1561–1626) — английского философа, писателя и крупнейшего государственного деятеля, одного из родоначальников философии Нового времени. В 1584 г. он избирается в палату общин, где остается до восшествия на престол Иакова I (1603) и разгона парламента. Начиная с этого времени он быстро поднимается по политической лестнице, достигнув в 1618 г. должности лорда-канцлера.

Центральные философские идеи изложены в главном его философском труде — «Новом Органоне» (1620). В частности, учение об идолах, о новом индуктивном методе успешно использовались им при экспериментальном, опытном анализе политических процессов и в практике политической деятельности. На пути к опытному методу лежат определенные пережитки старого мира. Бэкон дает характеристику четырем основным призракам.

Во-первых, это *призрак рода* — пороки естества, субъективизм, ложные представления вследствие ограниченности ума. Люди часто примешивают к природе вещей свою собственную природу, в то время как необходимо мерить свои чувства вещами, проверять их правильность объективно. Во-вторых, *призрак пещеры*, который связан с особенностью воспитания, когда человек ограниченных мыслей пещерно воспитан и искажение действительности исходит от его прирожденных свойств. У каждого человека своя пещера, свой субъективный внутренний мир, накладывающийся на его

суждения. В-третьих, *идолы рынка* — представление, что в науке нет устойчивых понятий, терминов. Они колеблются, как цены на рынках, это вызывает ложные представления в результате неправильного употребления слов. Необходима точность понятий в строго определенной последовательности. В-четвертых, *идолы театра,* связанные с необоснованным подражанием философским системам прошлого. Сколько философских систем, столько проиграно комедий. Разум следует проявлять умножением знаний. Знание — сила.

Монтень первым поставил практику законодательства на научную основу, утверждая, что мало ценит в науке то, что лишено практического значения, «может быть, именно потому, что мы всю жизнь посвятили политике».

В своей основе мировоззрение Бэкона отражало потенциальные интересы новых классов Англии: обуржуазившегося нового дворянства, купечества и буржуазии, сосредоточивших в своих руках основные экономические рычаги общества. По мысли Бэкона, государство — единый политический организм, гарантии его могущества, стабильности и процветания находятся в зависимости от развития сельского хозяйства, ремесел, торговли, от увеличения рабочих рук, занятых в хлебопашестве, ремеслах, горном деле, предпринимательских хозяйствах. Бэкон указал на необходимость поддерживать разумное соотношение между привилегированными сословиями и непосредственными производителями материальных благ. Чрезмерное увеличение привилегированных групп (знати, духовенства) в сравнении с народом, по его мнению, «быстро приведет государство к нужде». Общегосударственная законность, а не абсолютная власть короля должна регулировать отношения между королем и подданными и при необходимости ограничивать власть короля законом.

В фундаментальных исследованиях природы и общества, в частности общественных институтов власти (например, «Великое восстановление наук», «Опыты, или наставления нравственные и политические»), Бэкон сумел на основе обобщающего анализа эмпирических данных не только по-новому посмотреть на систему нравственных и правовых принципов законодательства, но и построить реалистическую программу политического управления обществом. В сущности, все его работы, включая и самый главный труд «Новый Органон», явились научным фундаментом для политической деятельности общества, в которой он сам принимал активное участие. Поэтому не случайно Д. Дьюи (основоположник прагматизма) назвал Бэкона «мастером прагматической концепции истины». Как крупнейший политический деятель и ученый,

Бэкон воплощал в себе качества выдающегося политика-реалиста, умевшего сочетать теорию и практику и успешно использовать это единство в своей политической деятельности.

## 5.7. Социально-утопическое направление

Социально-утопические учения представляют собой идеально-фантастическую форму политического сознания, обращенную в настоящее. Созданная утопистами идеальная конструкция государства и человека коммунистического будущего *отражала первую гуманистическую реакцию против хаоса, произвола, жестокости капиталистического общества в период первоначального накопления капитала.* Социал-утописты были сторонниками абсолютистского государства, регламентирующего нравственные нормы, труд, отдых, семейные отношения, т. е. все стороны общественной жизни. Грубая уравнительность, аскетизм — все это, в сущности, напоминало черты идеального государства Платона, притом образца «второго после наилучшего», концептуально оформленного в «Законах». И все же самая главная идея политической концепции социал-утопического направления, — это идея перестройки основ самого общества и радикального изменения социально-политических отношений. Попытка разрешить противоречие идеала и действительности почти для всех политических утопий заканчивалась стремлением приблизить негативную действительность к идеалу, который сам оказывался далеким от совершенства. К сожалению, эти стремления, утопические идеалы часто удавалось реализовать. «...Утопии, — писал Н. Бердяев, — гораздо более осуществимы, чем казалось раньше. И теперь стоит другой мучительный вопрос: как избежать окончательного их осуществления»[1].

### 5.7.1. Томас Мор

*Томас Мор* (1478–1535) — английский гуманист, государственный деятель и писатель, основоположник утопического социализма. Выходец из семьи лондонского юриста, учился в Оксфордском университете. Стал просвещеннейшим человеком своего времени, дружил с самыми выдающимися учеными-гуманистами, в том числе с Эразмом Роттердамским, который в его лондонском доме написал свою бессмертную «Похвалу глупости». Мор избирался членом парламента и его спикером, председателем палаты общин.

---

[1] *Бердяев Н.* Новое средневековье. М., 1991. С. 70.

Пользовался исключительным авторитетом как юрист. С 1529 по 1532 г. занимал одну из высших ступеней государственной власти — должность лорда-канцлера. По требованию короля Генриха VIII был обвинен в государственной измене и приговорен к самой мучительной казни. Его казнили 6 июля 1535 г. близ Тауэра — главной тюрьмы Британии.

Основным творением Томаса Мора стала его «Весьма полезная, а также и занимательная, поистине золотая книжечка о наилучшем устройстве государства и о новом острове Утопия», или попросту «Утопия», как теперь называют ее во всем мире. Здесь Мор впервые в истории человечества изобразил общество, где ликвидирована частная (и даже личная) собственность и введено не только равенство потребления (как в раннехристианских общинах), но обобществлены производство и быт. Труд в Утопии составляет обязанность всех граждан, распределение происходит по потребности, рабочий день сокращен до 6 часов.

Политический строй Утопии основан на принципах выборности и старшинства. Семья представлена ячейкой коммунистического быта, она организована не столько на родственных, сколько на производственных началах. Мор не мыслил себе революционного пути осуществления этого идеала — он был противником народных движений, видя в них лишь разрушительное начало и анархию.

Написанная на латыни в расчете на ученых-гуманистов и просвещенных монархов, «Утопия» в середине XVI в. была переведена на другие европейские языки. Она оказала большое влияние на реформаторов последующих столетий, в частности на Морелли, Г. Бабефа, А. де Сен-Симона, Ш. Фурье, Э. Кабе и других представителей утопического социализма.

## 5.7.2. Томмазо Кампанелла

*Томмазо Кампанелла* (1568–1639) — итальянский философ, поэт, политический деятель, создатель коммунистической утопии. Сын сапожника, с 1583 г. монах-доминиканец. Неоднократно подвергался церковному суду по обвинению в ереси. В 1598–1599 гг. возглавил в Калабрии заговор против испанского владычества, был схвачен и приговорен к пожизненному заключению. За время почти 27-летнего пребывания в неаполитанских тюрьмах создал десятки сочинений по философии, политике, астрономии, медицине.

Одно из главных его сочинений — «Город Солнца» (1602).

В основу построения идеальной коммунистической общины положен принцип органицизма. Применительно к обществу он

означает, что «в первую очередь надо заботиться о жизни целого, а затем уже его частей». В связи с этим автор трактата обращается к идее платоновской тотальной органистической концепции бытия и к стоической доктрине естественного права с присущим ей натурализмом, в силу которого «все является общим», а люди обязаны подражать природе.

В идеальной коммунистической общине у Кампанеллы упразднены собственность и семья, дети воспитываются государством, труд обязателен для всех, рабочий день сокращен до 4 часов, большое внимание уделено развитию науки, просвещению и трудовому воспитанию. Руководство коммунистической общиной осуществляет каста ученых-жрецов (аристократия специалистов). Функции священников выполняют высшие руководители, объединяя светскую и духовную власть. Политическое управление осуществляется на основе кратких и ясных всем законов.

Социально-политическая доктрина Кампанеллы выражала его глубокую веру в неизбежность времени, когда весь мир придет к тому, что будет жить по обычаям жителей города Солнца (солярием). Осуществление программы Кампанелла возлагал на европейских государей (испанского, французского королей), папу римского, стремясь достичь духовного единства человечества в рамках реформированного католицизма.

# ГЛАВА 6

# Русская политическая мысль XI–XVII вв.

## 6.1. Иларион Киевский

*Иларион Киевский* (ок. 1000 — после 1074), митрополит — первый русский богослов-проповедник и политик. Родился в Киеве, в 1030-е гг. стал постриженником в Киевской пещере св. Антония-Антипы. В 1040-е гг. — пресвитер церкви Святых апостолов в Берестове и духовник великого князя Ярослава Мудрого. 26 марта 1049 г. в Десятинном храме (Пресвятой Богородицы и св. Климента Римского) Иларион произнес торжественную речь «Слово о Законе и Благодати», «которая стала первым политическим трактатом на Руси». В 1051 г. Иларион был поставлен великим князем Ярославом митрополитом всея Руси без санкции Константинопольского патриарха и стал первым русским по происхождению митрополитом всея Руси.

В своем «Слове», адресованном образованной элите, Иларион затронул три темы:

1) соотношение «Закона» и «Благодати» в системе единой политической мысли Киевской Руси;

2) значение крещения для Русского государства;

3) проблему развития государства при князьях Владимире I Святославовиче и Ярославе Мудром.

*В первой части* трактата рассматривается отношение двух Заветов — Ветхого («Закона») и Нового («Благодати») в символических схемах-образах христианского восточного богословия. В художественной форме Иларион создает оригинальную концепцию всемирной истории, в которой находит место и для Русской земли с ее особой исторической миссией «Благодати».

В историософской картине мира «Слова о Законе и Благодати» можно условно выделить четыре периода: первый — царство Закона — время Ветхого закона иудейского, второй — возникновение христианства и его распространение через апостолов, третий —

дальнейшее распространение христианства в Средние века в странах Европы и Азии, четвертый — крещение Руси, «вдового стада».

Иларион настаивает на универсальном характере русского православия, отличающегося от ограниченного «Законом» (Ветхим Заветом) иудаизма. Подзаконное состояние при Ветхом Завете сопровождалось рабством, а «Благодать» означала свободу для новообращенного народа. Тот, кто живет «Благодатью», не нуждается «в регулятивном действии законов», так как нравственное совершенство веры позволяет человеку сделать правильный выбор и спастись во Христе. По мнению Илариона, «Закон» призван определять внешние поступки людей тогда, когда они еще не достигли совершенства, ибо «Закон» дан людям «на приготовление Благодати и Истины». Именно благодаря подзаконному состоянию человечество способно избежать истребления, так как сначала оно, словно «скверный сосуд», омывается «водой — Законом», а затем становится способным вместить «млеко Благодати». Законопослушное поведение человека связано с достижением нравственного состояния и постижением Истины и «Благодати» как идеального состояния христианина.

В распространении морально-этических норм Нового Завета Иларион видит путь к вытеснению иудаизма христианством. Причем «Закон» сопоставляется с тенью, светом луны, ночным холодом, в то время как «Благодать» — с солнечным сиянием и теплотой. «Закон» имел временное и ограниченное действие. С его падением закончилась богоизбранность еврейского народа. С введением Нового Завета христианство стало всемирной религией, а новообращенный русский народ присоединился к братской семье, где все народы во Христе равны. Тем самым Иларион утверждает учение о равноправии народов в соответствии с проповедью св. апостола Павла.

*Во второй части* трактата Иларион конкретизирует путь постепенного и равного приобщения народов к христианству и свободе. Он осуждает гегемонистскую тенденцию Византии и провозглашает право русского народа на свободное развитие.

*В третьей части* трактата содержится похвала крестителю Руси, равноапостольному князю Владимиру I Святославичу (948–1015). Иларион считает, что главные черты нравственного властителя — «благоверие» и «благочестие» — имеются у обоих прославляемых князей. Иларион первым поставил вопрос об ответственности князя перед подданными: князь обязан «без блазна же перед Богом данные ему люди управшу». Иларион высоко поднял престиж Русского государства, утверждая, что князья Владимир и Ярослав владычествуют не в «худой земле», а в той, которая «ведома и слышима

есть всеми четырьми концы земли». Оба они, как и византийские императоры, — «единодержцы», покорившие себе окрестные народы. По мнению Илариона, власть их крепка, потому что основана на «правде». Источник верховной власти он усматривает в Божественном Промысле. Потому великий князь Киевский воспринимается всеми как «причастник Божественного царства», который обязан перед Богом отвечать «за труд паствы людий его», обеспечивать мир («ратные прогони, мир утверди, страны укроти») и мудро управлять страной («глады угобзи... боляры умудри, грады разсели»). Так Иларион первый в русской политической теории создает идеальный образ светского властителя христианского типа.

*В четвертой,* заключительной части «Слова» следует «Молитва» к князю Владимиру как к святому: «И донеле же стоить мир, не наводи на ны напасти искушение, не предай нас в руки чуждиих, не прозоветься град твой „град пленен“, и стадо твое — „пришельци в земле не своей“». Тем самым Иларион впервые в истории русской политической мысли поднимает проблему обеспечения мира как одну из главных внешнеполитических задач княжеской власти. Иларион полагает, что князь не должен развязывать кровавые войны, чтобы не прогневить Господа и чтобы Бог не наслал на Русскую землю «скорби, глада, напрасных смертей, огня и потопления». Двумя десятилетиями позже эту тему разовьет св. Феодосий Печерский. В целях сохранения мира русский князь должен быть «врагам грозен, а к своим милостив и щедр». Эту тему спустя два столетия подхватят Даниил Заточник и другие авторы XV–XVI вв.

## 6.2. Нестор Печерский

*Нестор Печерский* (ок. 1056 — после 1113) — летописец и агиограф, родом был с Белаозера. Пришел в Киево-Печерский монастырь и постригся в 17-летнем возрасте у игумена Стефана (1074). Вскоре возведен был в сан дьякона.

Нестор — автор-составитель «Повести временных лет» — летописного свода 1113 г. В ней литературный стиль сочетается с эпическим и документальным. Летопись Нестора впервые вводит Русь как суверенное государство великого и свободного народа в контекст мировой истории. Летописца интересует проблема происхождения государственной власти на Руси, история ее форм. Важен для летописца и нравственный аспект межкняжеских взаимоотношений, моральный облик властителя, содержание его властных функций и их реализация. Нестор стремится максимально доку-

ментировать свой рассказ ссылками на договоры, послания, речи, завещания и т. п. Летописца волнует проблема законности власти как богоустановленной. Понимая, что народ — непосредственный источник власти, Нестор рассказывает о том, как из 14 восточнославянских племен образовалась древнерусская народность, как ильменские славяне вместе с весью, мерей и чудью призвали на княжение варяжских князей во главе с Рюриком, и с тех пор на Руси началась династическая власть князей Рюриковичей. Он подробно рассказывает о военных походах и деяниях его потомков и утверждает рододинастическую теорию происхождения власти на Руси. Как богослов, Нестор воспринимал реальную действительность в контексте православной концепции противоборства добра и зла, Бога и Сатаны. Неправда проникает в мир через злых людей. «Беззаконие умножается в мире и приводит к обидам и грехам». А Бог, согласно православной концепции провиденциализма, казнит землю и карает людей, тем самым приводя их к спасению. Великое княжение, по Нестору, — источник ослабления Руси из-за раздоров князей. Быть самовластием, считает Нестор, это значит не любить суд и правду.

Главную ответственность за бедствия Руси Нестор возлагает на неправедных князей. Только благочестивым князьям Бог подает и хранит их землю. Потому у Нестора в летописи на первое место поставлена идея единства Русской земли, к Руси он относится как к живому существу и заклинает князей «поберечь», «постеречь», «тюжалтеси» о русском народе и государстве. Он гневно осуждает междоусобия и нашествия кочевников, уничтожающих «красоту» Русской земли.

Летописец утверждает мирный характер жизни восточных славян — земледельцев и осуждает тех властителей, которых «зол совет» толкает на кровопролитие. Он ратует за сохранение феодального и иерархического миропорядка, где «кождо да держит Вотчину свою» и блюдет принцип старшинства. Потому он восхваляет попечителей Русской земли великих князей св. Владимира I, Ярослава Мудрого, Владимира Мономаха, св. Мстислава Владимировича и объявляет миропорядок единой Руси богоустановленным.

## 6.3. Владимир Мономах

*Владимир Всеволодович Мономах* (1053–1125) — выдающийся полководец, политик и дипломат, писатель. Став великим князем Киевским, облегчил положение низов, смягчил ростовщичество,

дополнил «Русскую правду» статьями о должниках, о холопах, о продажах, о свидетелях и т. п. Главные его произведения — «Поучение к детям» (до 1117), «Письмо к князю Олегу Святославичу» (ок. 1099), Автобиография (1117) — помещены в «Повести временных лет».

К жанру наставлений к детям относятся многие произведения европейской средневековой литературы, в том числе поучения англосаксонского короля Альфреда Великого, византийского императора Василия, французского короля Людовика Святого. Несмотря на, казалось бы, утилитарный характер этого произведения дидактического жанра, «Поучение» представляет собой значительный политический документ. В нем затронут широкий круг вопросов политической мысли, а именно: об объеме полномочий, власти великого князя, о правосудии в стране, о нравственном облике властителя и его авторитете, о взаимоотношении церкви и государства. Одно из ведущих мест в его сочинениях занимает проблема организации и осуществления верховной власти в стране. Мономах советует своим сыновьям (а их у него было девять) решать все государственные дела совместно с советом дружины, не допуская «беззакония» и «неправды». Правосудие следует вершить по «Русской правде», т. е. по закону Ярослава Мудрого, судебные функции осуществлять лично, не допуская нарушений закона и проявляя милосердие к бедным смердам, убогим вдовицам, сиротам и нищим. Отрицание Мономахом кровной мести (что очень важно!) привело к полному неприятию смертной казни («ни права, ни крива, не убивайте и не повелевайте убить...»), последовательному применению принципа законности («не мостить») в межкняжеских отношениях.

Вслед за Иларионом Киевским Мономах разрабатывает проблему ответственности князя перед подданными. Мономах просит князей следить за тем, чтобы во время военных действий воины не причиняли ущерба хозяйству крестьян. От князей он требует во всех случаях избегать братоубийственных войн, неустанно искать пути к достижению мира и согласия. При решении споров между светской и духовной властью Мономах отводит церкви почетную, но подчиненную роль: князья же должны почитать чернеческий и поповский чины и давать достойную милостыню церкви.

Своим «Поучением» Владимир Мономах хотел воспитать политических деятелей Древней Руси особого типа, какими и стали старший его сын св. Мстислав и младший — Юрий Долгорукий, основатель Москвы. Князь должен как зеницу ока блюсти единство Русской земли, целостность государства.

## 6.4. «Нестяжательское» направление в политике. Нил Сорский

*Святой Нил Сорский* (ок. 1433–1508) — писатель-публицист, переводчик, церковный деятель — родился в Москве в семье бояр Майковых. Прославился праведной жизнью как пустынник («заволжский старец» поселился в 20 километрах от Кирилло-Белозерского монастыря, на лесной речке Соре), основав особое направление — «нестяжательство».

Свои взгляды индивидуалиста-созерцателя на обязанности инока Нил подробно изложил в своих сочинениях: «Предание», «Устав скитского жития», «Завещание», в десятке посланий. Главная тема посланий Нила — критика жизни иноков, живущих не по преданию апостолов и святых отцов, а «по своих волях и умышлениях человеческих» со «стяжанием сел и притяжанием многих имений». Взгляды Нила имеют сходство с положениями европейской школы «естественного права». Он рассматривает человека как неизменную, постоянную величину «от века», со своими пагубными страстями, самая опасная из которых — «сребролюбие». Задача православного бороться с этой страстью.

Идеалом Нила является общинное устройство скита, когда иноки «нужную потребу добывающе от трудов рук своих». Наемный труд допустим лишь для помощи бедным и убогим. Но главный принцип пустынножителя заключается в умении удовольствоваться плодами «делания своего». Нил считает, что накопление богатств иноками ничем нельзя оправдать и только «нестяжание вышши подаяния». Нестяжательному человеку следует творить душевную милостыню, а не телесную, «яко души вышши тела». Современные монастыри, считал Нил, не соответствуют идеалу монашеского служения, и потому Нил полагал, что в такой общежительной форме, да еще с нарушениями, они не могут существовать. Лишь скитничество да безмолвное житие спасают. На соборе 1503 г. св. Нил Сорский выступил против св. Иосифа Волоцкого, подняв вопрос о недопустимости монастырям владеть землями и селами.

Говоря об отношении духовной власти к светской, Нил считал, что каждая из них должна иметь свою сферу деятельности и не соединяться. В церковной и монастырской жизни, считал Нил, не могут применяться государственные методы воздействия, особенно для осуждения еретиков, т. е. заблудших душ. Он связал проблему еретичества с постулатом о свободе воли. Поиски духовного спасения каждым человеком, в том числе и еретиком, глубоко ин-

дивидуальны и выбираются каждым самостоятельно, без участия государства.

Нил категорически отрицает возможность насилия над человеческой личностью: «Мнозем ненавидимо... от своей воли отсечение, но свое каждо оправдание лихоимствует». Полное послушание инока (как у «осифлян») пагубно для человека, поскольку у послушного чужой воле «и доброе на злое бывает». Опыт и знания человека, его внутренняя убежденность играют громадную роль в выборе поведения, поступков. Государство не имеет права казнить человека, тем более если он заблудший (еретик), да и церковь не должна преследовать человека за убеждения, она лишь обязана помочь беседой, советом, наставничеством и добрым примером. Если же человек уклонился от правой веры, то только Бог способен внушить ему исправление. Люди не могут «на таковых ни речьми наскакати, ни поношати, ни укорити».

В русской политической мысли Нил Сорский первым поставил вопрос о недопустимости преследования людей за их убеждения и образ мысли. Это входило в прямое противоречие с теократическом государством на Руси. Учение Нила Сорского продолжили и развили Вассиан Патрикеев и Максим Грек, за что и пострадали от «осифлян» в 1530-е гг.

## 6.5. «Стяжательское» направление в политике. Иосиф Волоцкий

*Иосиф Волоцкий* (1439–1515) — крупный церковно-политический деятель, основатель и игумен Волоколамского Успения Пресвятой Богородицы монастыря, писатель-публицист, основатель «стяжательского» направления «осифлян». Происходил из рода служилых землевладельцев Саниных, выходцев из Западной Руси. Родился в селе Язвище удельного княжества Волоцкого в 1439 г. В 20 лет принял монашеский постриг от св. Пафнутия в Боровском монастыре, а после смерти последнего (1477) был избран его преемником. Однако в 1479 г. из-за разногласий с Иваном III покинул Боровский монастырь и в земле князя Бориса Волоцкого на реке Ламе основал монастырь — Волоколамский.

Распорядок жизни монахов в обители был жестко регламентирован «Уставом», написанным игуменом Иосифом. От иноков требовались совершенное подчинение игумену, внешнее благочестие, полный отказ от личной собственности. Вместе с тем Иосиф приветствовал многочисленные земельные вклады и денежные пожерт-

вования, которые помогали монастырю заниматься хозяйственной и благотворительной деятельностью как крупному вотчиннику.

Вместе с новгородским архиепископом Геннадием Гонзовым Иосиф Волоцкий активно боролся с реформационным движением — новгородско-московской ересью (1470–1504), известной под полемическим названием «ересь жидовствующих» (она же — ответвление европейской ереси гуситов). Иосифу удалось добиться от верховной власти усиления преследования еретиков, вплоть до сожжения наиболее активных из них (в Москве 27 декабря 1504). Большую роль сыграла специальная книга, направленная против еретиков, под названием «*Просветитель*». Иосиф приобрел большое влияние на государственные и церковные дела, что выразилось в достигнутом при его участии отказе верховной власти от посягательств на секуляризацию церковных земель.. На Соборе 1503 г. Иосиф резко выступил против Нила Сорского, отрицавшего право монастырей владеть землями с крестьянами; с тех пор одних стали называть «осифлянами», «стяжателями», а других — «нестяжателями».

Создатель учения о сильном теократическом государстве, Иосиф Волоцкий оставил после себя целую школу политиков — «осифлян», к его сочинениям как образцовым часто обращались Иван IV Грозный и митрополит Макарий. В конце XV — начале XVI в. Иосиф Волоцкий был противником Ивана III, так как последний хотел отнять у церкви ее земельные богатства. Победа «осифлян» на Соборе 1503 г. определила форму совместной деятельности церкви и государства.

Иосиф Волоцкий создал учение о сущности власти как божественного установления. Глава государства должен старательно исполнять свое высокое предназначение, оставаясь при этом простым человеком, способным допускать ошибки, которые могут погубить не только царя, но и всю страну и даже народ, ибо «за государьское согрешение Бог всю землю казнит». Поэтому не всегда следует подчиняться царю, считал Иосиф Волоцкий. Власть царя правомерна только в том случае, если ее носитель сумеет личные страсти подчинить основной задаче власти — обеспечению блага подданных. Поэтому, пишет Волоцкий, даже духовному лицу «не всегда следует повиноваться царю или князю». Если властитель, будучи поставлен над людьми, над собой «имат царствующие страсти и грехи, сребролюбие, гнев, лукавство и неправду, гордость и ярость, злейши же всех неверие и хулу, таковый царь не Божий слуга, но дьавол», и ему можно не подчиняться и оказывать сопротивление, как это делали не раз апостолы и мученики, «иже от нечестивых царей убиены быша и повелению их не покоришася». Такой «зло-

честивый царь» не царь есть, а мучитель. Так, Иосиф Волоцкий впервые в истории русской политической мысли открыл возможность обсуждать и критиковать личность и действия венценосной персоны. Постановка вопроса о правомерности самой верховной власти чрезвычайно плодотворна. Она стала той почвой, на которой сложилась демократическая традиция подвергать критике тиранические формы власти.

После соборов 1503–1504 гг., когда Иван III переориентировался и стал сторонником прочного союза государства с «осифлянской» церковью, постепенно стала изменяться и политическая позиция Волоцкого игумена. Теперь он считает возможным возвеличивание царственной персоны и доказывает необходимость безоговорочного подчинения ее авторитарности. Уподобление Богу исключает какую-либо критику царя, так как «царь в заповедех и правдах ходяще» и должен защищать церковь от ересей. Подчинение церкви государству якобы теперь закономерно и выражается, во-первых, в непосредственном вмешательстве царя в церковные и монастырские дела, во-вторых, в праве властителя наказывать еретиков как государственных преступников, в-третьих, во власти царя быть над духовной сферой.

## 6.6. Филофей и его политическая доктрина «Москва — Третий Рим»

*Филофей* (ок. 1462 — после 1547) — инок Псковского Елеазарова монастыря, знаток Священного Писания и патристики. «Осифлянин», горячий сторонник союза церкви с великокняжеской властью. Имел репутацию смелого и нелицеприятного публициста, чье бесстрашие стало «притчей во языцех». Наиболее известно третье послание Филофея к Мисюрю-Мунехину, имеющее заглавие «Против звездочетцев и латинян», или «О злых днех и часех» (1527–1528). В ответ на запрос адресата Филофей весьма критически отзывается о взглядах немецкого врача-астролога Николая фон Бюлова (Булева). Последний утверждал, что первенство в христианском мире принадлежит католическому Риму. Филофей противопоставил ему свою политическую концепцию, называемую «Москва — Третий Рим». Ее злободневность подтверждается тем, что в 1526 г. Москву посетили легаты Римского папы, склонявшие митрополита Даниила к принятию унии. Филофей, как и вся Русская церковь, считал невозможным принять это предложение, так как Рим потерял благодать и перестал быть хранителем правоверной веры. Он сформулировал идею перехода функции опоры христианства

к Русскому государству, поскольку ни Рим, ни Царьград не смогли достойно сыграть свою роль из-за нечестия, ересей и отступничества от веры, а также из-за «засилья агарянского», как было с Константинополем, который завоевали турки-османы в 1453 г. При этом Филофей воспользовался широко распространенной в Европе идеей «длящегося Рима».

Историософский базис теории — две заповеди: во-первых, миссионерская — Филофей призывал великого князя Московского обратить в христианство те народы в его царстве, которые еще не крещены, во-вторых, церковная — он советовал Василию III принять на себя заботу о церковных делах. В посланиях к Ивану III и Василию III Филофей подтверждает свою концепцию: «Москва — Третий Рим, а четвертому не бывать». Москва — результат конечного Провидения Божьего, находящегося в гармонии со всем бывшим до того и со всем сущим. Вот почему все бывшее и сущее надо воспринимать с терпением и восхищением. А сохранившая верность православию Россия непобедима.

В «Послании к великому князю Василию Ивановичу» Филофей возводит родословие русских князей к византийским императорам. Намекая на византийское наследство, как и Иларион Киевский, он утверждает, что Василий III должен править по «заповедям прадедов, среди которых император Константин Великий, святой Владимир I Святославич, богоизбранный Ярослав Мудрый». Много внимания Филофей уделяет идее божественного происхождения царской власти. Царь — «веры содержатель» и «соблюдатель всех христоименитых людей», т. е. подданных. А государь, который не соблюдает заповедей и нарушает законы, не избегнет суровой Божьей кары: его царство может постичь «трус» (землетрясение), мор или потоп (сравни то же у св. Иосифа Волоцкого). Многократно в своих посланиях Филофей описывает образ идеального самодержца втрадиционном ключе древнерусской политической мысли. Вопрос о «священстве» он решает в пользу светской власти, которая руководит духовными пастырями, зато последние могут говорить царям правду.

Теория «Москва — Третий Рим» хотя и носила церковный характер, оказала существенное влияние на политическую идеологию Русского государства XVI–XVII вв. до Петра Великого.

## 6.7. Политические реформы Ивана Пересветова

*Иван Семенович Пересветов* (ок. 1500 — ок. 1568) — военный служилый дворянин, писатель-публицист, реформатор, русский, родом

из Западной Руси. Много путешествовал по Европе. Приехал на службу в Россию ок. 1537–1538 гг.

Как публицист-реформатор, он написал в 1546–1549 гг. несколько произведений. Две челобитные — «Большую челобитную» и «Малую челобитную» он подал Ивану IV в сентябре 1549 г. В них он предложил провести реформу судопроизводства и государственного управления, подкрепляя свои предложения примерами из истории царствования завоевателя Константинополя Магомета II и молдавского князя Петра Рареша.

Идеология Пересветова — дворянская, она связана с установлением сословно-представительной монархии, или «грозной власти», опирающейся на советников — храбрых военных. Пересветов обличает самоуправство богатых и ленивых вельмож, полагая, что Константинополь пал в 1453 г. из-за бездеятельности и проступков ленивых вельмож, которые отдалили царя от воинства, а несправедливое правление и суд подорвали мощь государства. В своих сочинениях Пересветов высказал ряд идей, которые не соответствовали взглядам дворянства. Так, он напомнил, что все люди — независимо от их происхождения — дети Адама. Как и еретики Феодосий Косой и Матвей Башкин, он осуждает закабаление и порабощение людей и призывает к достижению свободы через «правду». Он считает, что «правда» выше веры, но ее в Московском государстве нет, «а коли правды нет, то и всего нет». Греческому царству он противопоставляет Турецкое царство, где кабалы нет, а «правда» якобы есть. Он утверждает, что турецкий султан приказал сжечь все кабальные книги греческие и тем самым якобы освободил народ. Подневольный люд, холопы — плохие воины. Поэтому армия государства «правды» должна состоять из свободных людей.

Политические взгляды Пересветова составляют систему, соответствующую взглядам прогрессивной части дворянства. Его цель — наилучшая организация государственной власти в стране. Это единодержавие при наличии Государственного совета или «Верной думы», куда должны войти знать, военачальники, судьи и духовенство. Изложив теорию сословно-представительной монархии, Пересветов тем самым выразил свое несогласие с государственной практикой с правящей в России династией, которая создавала абсолютную монархию с видимостью сословного представительства. Пересветов опередил свое время, номинально конституционной монархией с Государственной думой Россия стала только после 1905 г., на короткое время перед Первой мировой войной и революциями.

Сильная сторона политической теории Пересветова — это реформаторство. В системе государственных преобразований главное внимание он уделяет военной реформе, восхваляя организацию вооруженных сил в Турецком государстве. Главное в деле реформ — материальная база. Пересветов обосновывает необходимость создания общегосударственной казны, призванной заменить наместнический порядок сбора и распределения доходов. Пересветов предлагает ликвидировать наместническую систему и советует направить во все города сборщиков налогов, специальных судей, назначаемых царем. Этим судьям жалованье будут платить из царской казны. Судебные пошлины и налоги следует взимать в ту же казну, чтобы судьи не искушались бы и неправдою не судили бы. Судить надо по судебным книгам, а перед законом все равны. Так строится единая централизованная судебная система, наметки которой зафиксированы в Судебнике 1550 г. Возможно, Пересветов принимал участие в составлении этого свода законов.

По мысли Пересветова, единая финансовая система позволит создать в стране единое постоянное боеспособное войско численностью в 100 тысяч человек. С таким войском единодержавие сможет противостоять агрессии Крымского и Казанского ханств. Государь должен тайно и явно ежечасно следовать советам своих мудрых помощников. Неправда, беззаконие и несвобода — главные враги государства. С ними надо бороться централизованным путем. Средства введения «правды» в государстве весьма авторитарны: они вводятся «грозою монарха», т. е. волевым актом. Такое действие, однако, не предполагает произвола, так как всякое отступление от закона правителем опасно для его авторитета.

Следует сказать, что в течение 50 лет практически почти все предложения Пересветова были так или иначе реализованы: наместничество было отменено и заменено сословным самоуправлением господствующего класса (земские и губные реформы 1540–1550-х), армия была реформирована (приказ 1551 и Уложение о службе 1556), принят новый Судебник 1550 г.

## 6.8. Политическая переписка Ивана Грозного и Андрея Курбского

### 6.8.1. Иван Грозный

*Царь Иван IV Васильевич Грозный* (1530–1584) — крупный государственный деятель, писатель-публицист. Источниками политических идей Ивана IV Грозного послужили писания митрополита Зосимы,

св. Иосифа Волоцкого, старца Филофея, инока Спиридона Саввы и др. Политическая идеология состояла в утверждении неограниченности верховной монархической власти в России на вечные времена в ее полной Божественного происхождения и предопределения вседозволенности.

Одним из ценнейших произведений этого периода является переписка Ивана IV с опальным князем Андреем Михайловичем Курбским, бывшим русским главнокомандующим, вынужденным бежать к врагу (полякам) в 1564 г. Первое послание в ответ на укоризненное послание Курбского рассчитано на широкую аудиторию всего царства и содержит рассказы о бесчинствах боярского правления, которые могут рассматриваться как обличение боярской оппозиции. Убедительно звучит царский совет боярам — не считать себя «чадами Авраама», ибо «может Господь и из камней воздвигнуть чад Авраамовых». Это оправдалось во времена опричнины, когда незнатные люди превращались вдруг царской волей «из грязи да в князи». Особое значение для царя имел ответ на упрек Курбского в неправославии царя. По мнению Курбского, такой упрек навсегда подрывал устои царской власти и оправдывал сопротивление тирании. Иван IV оправдывался тем, что он остается верен решениям Стоглавого собора, утвердившего подлинно православный обиход. К этой же теме царь обращается во «Втором послании к князю А. М. Курбскому» (1577). Здесь он нарисовал тенденциозную картину своего сиротского детства в период мрачных лет боярского правления, пытаясь оправдать свое право быть грозным царем по отношению к боярам и княжатам.

В своих многочисленных посланиях Иван IV стремился доказать законность властвования династии Рюриковичей в Русской земле. «Самодержавство Российского царства началось от великого князя Владимира, — пишет он, — от великого Владимира Мономаха... и от храброго великого государя Василия (т. е. Владимира I Святого. — *Ю. Б.*) и до нас, смиренных скиптродержателей Российского царства». Сам себя он именует не иначе как «скиптродержателем» и «величайшим христианским государем», получившим свою власть легитимным путем. Значение царской власти он поднимает на недосягаемую высоту. Такое понимание существа власти резко отличается от понимания власти св. Иосифа Волоцкого, старца Филофея, Максима Грека, Зиновия Отенского, Ивана Пересветова.

Царь сам определяет форму власти как «вольное царское самодержавие... нашим государям никто ничего не указывает... никто их вольных самодержцев 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 самодержавием называться?» Короче говоря, воля скипетродержателя не ограничена никакими законами, так как «вольное царское самодержавие» по самой своей природе не допускает контроля и ограничения. «До сих пор, — писал он, — русские властители ни перед кем не отчитывались, но вольны были жаловать и казнить своих подданных, а не судились с ними ни перед кем». Так в русской политической мысли были заложены основы тоталитарной власти, расцветшей в XX столетии.

Весьма своеобразно Иван IV решает вопрос об ответственности властителя перед подданными. Отвергнув традиционную для русской политической мысли тираноборческую трактовку царя-грешника, Иван IV утверждает, что царь не может быть по своей природе преступен. Он может казнить или миловать без суда и следствия сам, по своей царской воле. Потому царь бывает только грешен, и наказание ему — лишь Божий Суд. Но царь может покаяться, дать вклады за невинно убиенных и тем самым в конце концов спастись.

Нетрадиционно Иван IV разрешает вопрос о симфонии «священства» и «царства». Он утверждает безграничность и неподсудность своей власти церкви. В середине XVII в. протест против такой точки зрения выразил патриарх Никон. Большое значение царь придает методам и способам реализации власти. Он оперирует традиционными терминами русской средневековой политической мысли — «страх» и «гроза». По мнению царя, «царской власти дозволено действовать страхом и запрещением, чтобы строжайше обуздать безумие злейших и коварных людей», читай: бунтовщиков. Ссылаясь на апостола Павла, Иван Грозный утверждает, что царь обязан «спасать» своих людей «страхом». Так и было при господстве тоталитарной — абсолютной монархии Романовых, до поры до времени в «затворенном царстве».

## 6.8.2. Андрей Курбский

Князь *Андрей Михайлович Курбский* (ок. 1528–1583) — государственный деятель России и Великого княжества Литовского, писатель-публицист, переводчик. Рюрикович, происходил из ярославских князей. Опасаясь наказания за военную неудачу на реке Улле, весной 1564 г. бежал из Псково-Печерского монастыря и сдался в плен полякам. Стал служить польскому королю Сигизмунду I Августу; за службу получил имение Миляновичи в Ковельском

повете Великого княжества Литовского, стал князем Ковельским и членом Королевской рады, участвовал в походах польско-литовских войск против войск великого князя и царя Московского Ивана IV. Написал три полемических послания к царю Ивану Грозному (1564–1578), а также «Историю о великом князе Московском» (1573), множество посланий своим сторонникам в Великом княжестве Литовском. Будучи идеологом сословно-представительной централизованной монархии, Курбский осуждает царя за отход от принципов управления государством времен «Избранной рады», считая, что мудрый и справедливый государь должен постоянно прислушиваться к голосам своих советников. Однако Иван IV поступал наоборот. В отказе от помощи мудрых советников Курбский видел причину тех бед, которые обрушились на Россию во времена правления Ивана Грозного. Он конкретно обвиняет «осифлян» в пособничестве террору. В объяснении отрицательной эволюции царя из «прежде доброго и нарочитого» в кровожадного тирана присутствуют рациональные моменты. Курбский пишет о дурной наследственности, отсутствии надлежащего воспитания государственного деятеля, своенравности. Вот почему «История о великом князе Московском» производит впечатление новаторского произведения, в котором отразился интерес ее автора к психологической мотивировке поступков государственной персоны.

Политическое содержание взглядов Курбского на государственное устройство России соответствует сословно-представительной централизованной монархии. Источником власти Курбский считал Божественную волю: «цари и князи от Всевышнего помазуются на правление». Цель верховной власти — в справедливом и милостивом правлении и суде. А нынешняя власть, по мнению Курбского, от того уклонилась и потому лишилась Божественного покровительства, став на деле безбожной и беззаконной. На царском троне воссел человек невоспитанный, грубый, неученый, сладострастный и самовластный. Такому человеку не годится быть императором. Иное дело — мудрый совет дворянский, который в 1550-е гг. помогал царю управлять государством весьма успешно. Тогда мудрое правление чувствовалось во всем: воеводами назначались искусные и храбрые люди, в войсках царил порядок, верное служение царю и отечеству щедро вознаграждалось. Напротив, паразиты и тунеядцы прогонялись. Такая политика побуждала верноподданных «на мужество и на храбрость». Государство же от этого только выигрывало.

Иное дело теперь. Упадок в делопроизводстве государства и сопутствующие им неудачи в 25-летней Ливонской войне Курбский

связывает с падением правительства «Избранной рады» и введением опричнины, источника насилия и террора в собственной стране: вспомним ужасающий разгром Новгорода опричниками в январе 1570 г. Основной чертой такого тоталитарного режима Курбский считает беззаконие.

В своих политико-правовых воззрениях Курбский сближается со сторонниками естественноправовой концепции, согласно которой право и правда, добро и справедливость воспринимаются как неотъемлемые части естественных законов бытия, посредством которых Божественная воля сохраняет на земле свое высшее творение — человека. Курбский критикует судопроизводство современной ему России, считая его несправедливым, беззаконным. Это произвол одного человека, именуемого царем. Так, в государстве совсем не стало ни свободы, ни безопасности. Царь ввел «постыдный обычай», затворив все «царство русское словно в адовой твердыне», и если кто «из земли твоей поехал... в другие земли... ты такого называешь изменником». Результатом такого правления Курбский считает оскудение царства, резкое падение его престижа на международной арене, внутреннее недовольство подданных и назревающую смуту.

Гибель такого царства, по мнению Курбского, угодна Божественному Промыслу, так как в результате открытого сопротивления народа бездуховным правителям погибнут тираны и воцарится справедливость. Так теоретическое положение св. Иосифа Волоцкого о праве народа на сопротивление тирану получило последовательное развитие в государственно-правовой концепции Курбского.

Наилучшей формой государственной власти ему представляется монархия с выборным сословным органом — «Советом всенародных человек», состоящим из советников «разумных и совершенных во старосте мастите о среднем веку, такоже предобрых и храбрых, и тех и онех в военных вещах по всему искушенных», т. е. различных опытных политиков-профессионалов, преданных Матери-России.

## 6.9. Юрий Крижанич

*Юрий Крижанич* (ок. 1618–1683) — священнослужитель, философ, историк и писатель. Хорват по происхождению, выходец из дворянского рода, убежденный сторонник церковной унии — объединения православной и римско-католической церквей. В 1642 году он стал священником, возведен в сан миссионера, являлся доктором богословия. Кроме своего родного языка Юрий Крижанич владел греческим, итальянским, латинским, немецким и русским. Приехав на

службу к российскому государю, вскоре, в 1661 г., попадает в ссылку в Тобольск, где проводит 16 лет своей жизни.

Изучив русскую самобытность, написал несколько значительных произведений, в том числе и знаменитую работу «Политика» (1666), содержащую советы для монарха, касающиеся внутренней и внешней политики, экономики, социальной сферы, культуры, военного дела. В книге дана развернутая критика недостатков русского общества. Цель этой критики — дать понять, с какими пороками необходимо бороться, показать, каким образом нужно менять к лучшему жизнь русского народа.

«Политика» разделена на три части: «О благе», «О силе» и «О мудрости». Рассуждая об экономике государства в первой части «Политики», Крижанич утверждал, что купеческая торговля не способна принести стране ощутимой выгоды: во-первых, природа России представлялась ему скудной, а географическое положение — неудобным для торговли, а во-вторых, он считал славян неспособными к торговле и к тому же указывал на их слабость в арифметике. Автор считал необходимым введение государственной монополии на оптовую внешнюю торговлю при невмешательстве правительства в сферу внутренней торговли. Государство должно закупать товары у отечественных производителей по наиболее высокой цене и экспортировать их, а импортные товары, купленные на средства из казны, государству следует продавать народу с наименьшей наценкой. Внутри государства, по мнению Крижанича, иностранных купцов быть не должно.

Во второй части книги мыслитель дает конкретные советы, касающиеся военного дела: о необходимости сочетания различных строев войск, об эффективности того или иного оружия, об обучении воинскому делу.

Политические взгляды Крижанича наиболее полно раскрываются в третьей части книги, особенно там, где он анализирует формы правления, разделяя их на «благие» и испорченные. Первые включают в себя три разновидности форм: «самовладство» (монархию, наилучшую форму правления), «боярское правление» и «общевладство», или «гражданское правление». К «испорченным» формам правления относятся: тирания, являющаяся наихудшей формой правления, олигархия, она же «маловладство» («испорченное», «боярское правление», захват и неправомерное использование власти группой людей), «безвластие», оно же анархия (результат возможной деградации «общевладства»), «гинекархия» (правление, при котором женщина может претендовать на наследование монаршего престола), «ксенархия» (правление чужеземца).

Монархия, по мнению Крижанича, является наилучшей формой правления. Она подобна Божьей власти; при таком строе правления легко могут быть исправлены все ошибки; при монархии легче достигнуть согласия в народе; такое правление наилучшим образом обеспечивает достижение всеобщей справедливости; государство с такой формой правления является наиболее обороноспособным; при монархии жизнью и смертью подданных располагает только государь, а не множество господ; монархическое правление является древнейшим и сохраняется намного дольше других форм правления.

Однако Крижанич предупреждал о превращении монархического правления в тиранию, которая заключается в установлении несправедливых законов. Тирания идет бок о бок с алчностью правителя: зачастую именно из-за неуемного желания обогащать казну правитель начинает издавать «тиранские» законы. В России начало тирании было положено во время правления Ивана IV Грозного и Бориса Годунова. Такое положение не может сохраняться вечно. Крижанич считал, что может наступить время, когда народ восстанет против несправедливых жестоких законов, если не отменить их.

Несмотря на то что Крижанич был апологетом монархии, он утверждал, что государь не должен обладать безграничной властью над своими подданными. Если власть дана королю Богом, он — Божий наместник, значит он должен править не по своему усмотрению, а по воле истинного хозяина всей земли — Господа. И ни один изданный закон не должен противоречить Божьей воле. После смерти правителя народное собрание должно иметь возможность оценить его правление.

Значительное внимание Юрий Крижанич уделял критике «ксеномании» — превознесения всего иностранного и презрения к собственной культуре, к достижениям своего народа. По мнению мыслителя, иностранцам в нашей стране дается слишком большая власть, они становятся слишком влиятельными в России, и их выгода оборачивается убытками для нашего народа.

В целом политические мысли Крижанича проникнуты идеей о необходимости объединения славян, содержат как апологию власти монарха, так и обоснования ограничения этой власти и, кроме того, представляют интерес как источник множества советов по улучшению социально-политической и культурной жизни в государстве.

# Литература к разделу II

## Источники


*Аль-Фараби*. Социально-этические трактаты. Алма-Ата, 1973.

Апокрифы древних христиан: Исследования. Тексты. Комментарии. М., 1989.

Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового заветов. М., 1986.

*Блаженный Августин*. О граде, или государстве Божьем. Минск; М., 2000.

*Боден Ж*. Метод легкого изучения истории. М., 2000.

*Бэкон Ф*. Соч.: В 2 т. М., 1972. Т. 2.

Взгляд Лютера на светскую власть // Источники по истории Реформации. М., 1906.

*Данте А*. Монархия. М., 1999.

Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока IX–XIV вв. М., 1961.

*Кальвин Ж*. Наставление в христианской вере. М.,1999. Т. 3.

*Кампанелла Т*. Город Солнца. М., 1954.

Коран. Перевод и комментарии. 2-е изд. М., 1973.

*Лютер М*. 95 тезисов. СПб., 2002.

*Лютер М*. Избранные произведения. СПб., 1994.

*Лютер М*. К христианскому дворянству немецкой нации об улучшении христианского состояния. Харьков, 1912.

*Макиавелли Н*. Избранные произведения. М., 1999.

*Макиавелли Н*. Государь. Рассуждения о первой декаде Тита Ливия // *Макиавелли Н*. Князь. Минск, 2000.

*Макьявелли Н*. История Флоренции. Л., 1973, 1984.

*Монтень М*. Опыты: В 3 т. М., 1992.

*Мор Т*. Утопия. М., 1978.

Сочинения итальянских гуманистов эпохи Возрождения (XV век). М.: Изд-во МГУ, 1985.

Утопический социализм. Хрестоматия / Под ред. А. И. Володина. М., 1982.

*Эразм Роттердамский* Похвала глупости. М., 1991.

Ян Гус. Мартин Лютер. Жан Кальвин. Торквемада. Игнатий Лойола: Биографический очерк. М., 1995.

*Calvin J*. Institution de la religion chretienne. Geneve, 1958.

D. Martin Luthers Werke: In 12 Bd. Weimar, 1967.

*Hutten-Munzer-Luther* // Werke in zwei Banden. Berlin; Weimar, 1978. B. 1.

*Khaldun Ibn* The Muqaddimah. An Intraduction to History trans by Rosenthal F. N.-Y., L.
*Machiavelli N.* Opere complete / Con introduzione di G. Procacci. Milano, 1961.
*Machiavelli N.* Opere scelte. Roma, 1969.
The Political Ideas of St Tomas Aquinas Representative Selections. N.-Y.; L., 1953.

## Исследования

*Алексеев А. С.* Макиавелли как политический мыслитель. М., 1880.
*Баткин Л. М.* Макиавелли // Итальянское Возрождение: Проблемы и люди. М., 1995.
*Бациева С. М.* Историко-социологический трактат Ибн Хальдуна «Мукаддима». М., 1965.
*Боргош Ю.* Фома Аквинский. М., 1975.
*Брендер Г.* Мартин Лютер: теология и революция. СПб., 2000.
*Буйчик А. Г., Голиков А. К.* Цивилизационное пространство Италии: экономика, политические институты, государство и личность в социально-философской и политической мысли: В 3 кн. СПб., 2006. Кн. 1. Древний мир, Средневековье, эпохи Возрождения и Просвещения.
*Бурлацкий Ф. М.* Загадка и урок Никколо Макиавелли. М., 1977.
*Виппер Р.* Рим и раннее христианство. М., 1954.
*Виппер Р. Ю.* Кальвин // Христианство: Энциклопедический словарь: В 3 т. М., 1993. Т. 1.
*Волгин В. П.* Коммунистическая утопия Кампанеллы // Очерки истории социалистических идей. С древности до конца XVIII в. М., 1975.
*Герье В. И.* Блаженный Августин. М., 1910.
*Горфункель А. Х.* Томмазо Кампанелла. М., 1969.
*Грамши А.* Никколо Макиавелли // Искусство и политика: В 2 т. М., 1991. Т. 1.
*Дегтярева М. И.* Разработка понятия суверенитета Жаном Боденом // Политические исследования. 2000. № 3.
*Джахид А. М.* Некоторые вопросы теории государства в воззрениях Абу Насра аль-Фараби. Душанбе, 1963.
*Дживилегов А. К.* Никколо Макиавелли // Н. Макиавелли. Сочинения: В 2 т. М.; Л., 1935. Т. 1.
*Долгов К. М.* Гуманизм, Возрождение и политическая философия Никколо Макиавелли // Н. Макиавелли Избр. соч. М., 1982 (Вступ. статья).
Жизнь Никколо Макьявелли. СПб., 1993.
*Игнатенко Л. Л.* В поисках счастья: Общественно-политические воззрения арабо-исламских философов. М., 1989.
*Игнатенко Л. Л.* Ибн Хальдун. М., 1980.
*Игнатенко Л. Л.* Ибн Хальдун о природе государства // Народы Азии и Африки. 1981. № 1.
*Карри П., Зарате О.* Макиавелли. Ростов н/Д, 1997.
*Климович Л. И.* Ислам. М., 1962.
*Мортон А. Л.* Английская утопия. М., 1956.

*Никитин Е. Н., Никитина А. Г.* Загадка государя (политология как идеология политики) // Вопросы философии. 1997. № 1.
*Осиновский И. Н.* Томас Мор. Утопический коммунизм, гуманизм, реформация. М., 1978.
Политико-правовые идеи и институты в их историческом развитии. М., 1980.
*Порозовская Б. Д.* Лютер: его жизнь и реформаторская деятельность. СПб., 1994.
*Прозорова Н. С.* Томас Мор. М., 1982.
Протестантизм и политика. М., 1988.
*Ранович А. Б.* Первоисточники по истории раннего христианства. М., 1990.
*Рутенбург В. И.* Жизнь и творчество Макьявелли // Н. Макьявелли История Флоренции. Л., 1973.
*Рутенбург В. И.* Титаны Возрождения. 3-е изд. М., 1996.
*Сингалович С. П.* 95 тезисов Мартина Лютера. Казань, 1915.
*Соловьв Э. Ю.* Непобежденный еретик: Мартин Лютер и его время. М., 1994.
*Соловьев Э. Ю.* Политико-юридические завоевания Реформации // Философия ранних буржуазных революций. М., 1983.
*Таукелев А. Н., Сапаргалиев Г. С.* Государственно-правовые взгляды аль-Фараби. Алма-Ата, 1975.
*Темнов Е. И.* Макиавелли. Из истории политической и правовой мысли. М., 1979.
*Тертых В.* Свобода и моральный закон Ф. Аквинского // Вопросы философии. 1994. № 1.
*Тойнби А.* Постижение истории. М., 1990.
Феномен «макиавеллизма» и формирование политики как науки. СПб., 1998.
*Хайрулаев М. М.* Абу Наср аль-Фараби. М., 1982.
*Честертон Г. К.* Святой Фома Аквинский // Г. К. Честертон Великий человек. М., 1991.
*Штекли А. Э.* «Город Солнца»: утопия и наука. М., 1978.
*Штекли А. Э.* Кампанелла. М., 1966.
*Энгельс Ф.* О первоначальном христианстве. М., 1962.
*Энгельс Ф.* Крестьянская война в Германии // К. Маркс, Ф. Энгельс Сочинения. Т. 7.
*Юсим М. А.* Этика Макиавелли. М., 1990.
*Fesser G.* Martin Luther und Staat // Staat und Recht. 1983. № 11.
*Honeker M.* Martin Luther und die Politik // Staat und Recht. 1983. Bd. 22. № 4.
Machiavelli. Cinic, Patriot or Politikal, Scientist? Boston, 1962.
Machiavelli and the Nature of Political Thought. N.-Y., 1972.

# Раздел III

# Политическая мысль Нового времени и эпохи индустриализма

# ГЛАВА 7

# Политические учения Западной Европы и США XVII–XVIII вв.

## 7.1. Условия развития политической мысли в Новое время и эпоху индустриализма

Новое время, начавшееся, как известно, с открытия Колумбом Америки в 1492 г., и последовавшая за ним эпоха Великих географических открытий, приведшая к прокладке новых сухопутных и морских путей, к колонизации европейскими державами новых стран и целых континентов, к освоению новых морей и океанов, существенно раздвинули границы познанного мира, расширили и углубили взгляды людей на этот мир и, разумеется, выдвинули новые политические идеи и теории, создав новые условия для развития политической сферы общества.

Как уже упоминалось, в эпоху Возрождения, подготовившую ускорение развития человеческой цивилизации в Новое время, вместе с возвращением античного наследия возвращались и идеи демократии, политическая практика римского республиканизма.

В эпоху Реформации заново пересматривались греческие, еврейские и латинские тексты Священного Писания, осуществлялись его переводы на национальные языки. Тогда же появились первые сомнения в неколебимых до этого религиозных догматах. Возникали новые представления о религии, формировались новые взаимоотношения государств и прихожан с церковью, а именно не только подчинение и почитание, но и критика церковных иерархов и самого папы за поборы, высокие налоги, продажу индульгенций, за порочный образ жизни, за бюрократическую и иерархическую организацию церкви, не позволявшую быстро проникать в нее новым веяниям.

Путеводной звездой для Мартина Лютера был не авторитет папы, а слова Священного Писания и побуждения собственной

совести. Если в эпоху Средневековья считалось, что лучший способ избежать вечных адских мук — это принять монашество, что и делала десятая часть христиан, в том числе многие правители, то Лютер выдвинул идею о том, что семейная жизнь не является грехом и не препятствует спасению, и сам женился на бывшей монахине. Кальвин пошел еще далее в отрицании авторитета папы и служении новой протестантской религии, которая была поставлена кальвинистами выше государства. В Женеве под руководством Кальвина была реализована идея *городской теократической республики* — своеобразной демократической политической системы, в которой соединились воедино духовная и политическая жизнь, форма правления которой построена была как на принципах демократии, так и на религиозных догматах протестантизма. Как верно заметил У. Черчилль, «хотя услуги, оказанные деятелями Реформации делу правды и свободы, переоценить трудно, для них оказалось невозможным ответить на ими же поднятые вопросы. Их взгляды не просто разошлись с научными знаниями — они не понимали масштабов противоречий, в которые оказались вовлеченными. Их роль состояла в том, чтобы открыть шлюзы, и поток перемен, несмотря на все их благие намерения сдержать его или взять под контроль, стремительно хлынул вперед, там сметая старинные вехи, здесь удобряя новые поля, но везде неся с собой жизнь и обновление»[1].

В эпоху Просвещения критика религии и церкви усилилась вплоть до их полного отрицания. Появляются неслыханные ранее идеи светского государства, естественных прав человека, т. е. прав, данных природой, самим фактом рождения, а не Богом или правителем, прав, которые не зависят от позиции папы или монарха, а должны признаваться и гарантироваться государством. Быстро развивается книгопечатание, расширяются старые и возникают новые университеты. Постепенно формируется новый человек: более образованный, с более широким взглядом на мир, более активный, ищущий практического применения своей энергии и знаний в преобразовании окружающей действительности.

Итак, в Новое время практически во всех сферах жизни общества возникают новые условия для изменений, для преобразований, для реформ, для ускорения развития общества, в том числе для нового государственного строительства, преобразования политических институтов, политической системы, всей политической сферы общества.

---

[1] *Черчилль У. С.* Британия в Новое время (XVI–XVII вв.). Смоленск, 2006. С. 9.

Суть и главные отличия этих новых условий от условий развития политических отношений и политических институтов в античности и Средневековье заключались в следующем:

- во-первых, новый, более широкий взгляд на мир, освоение его новых пространств заставили людей по-новому посмотреть на историю освоения и завоевания мира, в том числе на историю политических институтов и форм правления. При этом выяснилось, что в истории освоения мира уже бывали примеры эффективной колонизации, быстрого освоения и надежной защиты обширных пространств *при помощи таких политических систем, как полисная (Древняя Греция), республиканская (Римская республика), коммунальная (коммуны Венеции, Генуи) демократия;*
- во-вторых, колонизация мира и строительство огромных флотов, насчитывавших сотни судов, во всех передовых европейских странах: Португалии, Испании, Голландии, Великобритании, Франции и др. — потребовало адекватного развития не только судостроительной промышленности, но и смежных с ней отраслей, развития торговли для закупки всегда недоставшего ведущим странам корабельного леса, пеньки для морских канатов, льна для парусов, дегтя для смазки подводной части судов и т. д. Кроме того, для защиты своих торговых путей и колоний новым колониальным державам требовался военный флот, а для него — порох, чугун, пушки, ружья, морские кортики и т. п. Таким образом, в Новое время вся промышленность, сельское хозяйство, торговля, система транспорта и коммуникаций получили мощный импульс для ускоренного развития. Все это ускоряло вызревание и циркуляцию новых идей, в том числе в сфере политики;
- в-третьих, в связи с быстрой модернизацией передовых обществ Европы, а затем и Америки так же ускоренно начала меняться социальная структура этих обществ. В связи с большой потребностью в подготовленных специалистах стал расти престиж профессий, связанных с модернизацией морского дела, промышленности и торговли. Это сокращало разрыв между аристократами и простолюдинами, между сословиями, между профессиями и служило в конечном счете *выравниванию социальной структуры общества;*
- в-четвертых, в процессе ускоренного развития свой шанс получили не только представители высших сословий, но и рядовые горожане и крестьяне, сумевшие вписаться в новую систему ценностей, освоившие новые профессии, достигшие определенного положения в обществе. Представители новых профессий,

связанных с созданием новых государственных структур власти, развитием промышленности и торговли, строительством флотов, регулярных армий, новых коммуникаций, основанием колоний, торговых факторий, военно-морских и военных баз и фортов, вместе с передовыми представителями старых высших сословий — носителями новых идей своими практическими делами и участием в политике оказывали существенное влияние на *демократизацию общества и его политических институтов;*

- в-пятых, выравнивание социальной структуры, осознание своей значимости для общества способствовали появлению и закреплению в общественном сознании идей свободы, социального равенства и социальной справедливости, которые служили объективной основой для последующих революций и реформ;
- в-шестых, во всех передовых странах, устремившихся на освоение новых морей и новых территорий, уже существовали, в том или ином виде, демократические институты, в первую очередь *парламенты*, которые получили новые возможности для институционализации;
- в-седьмых, после эпохи Великих географических открытий, значительно расширившей горизонты познанного мира, началась эпоха Великих политических революций: голландской, английской, американской, французской, значительно расширившая горизонты *политической сферы общества*, открывшая доступ широким массам сначала к избирательным урнам, а затем и к государственным должностям;
- в-восьмых, государства, на просторах которых разворачивался процесс демократизации, представляли собой не небольшие по территории и населению *полисы*, а довольно *крупные образования*, занимавшие территорию в десятки, а то и сотни тысяч квадратных километров и имевшие население в миллион (например, Португалия, Нидерланды) или в несколько миллионов (например, Англия, Франция, Россия) человек. Это заставило по-иному смотреть на взгляды Платона и Аристотеля, утверждавших, что наилучшим политическим устройством служит полис — небольшая, вполне обозримая территория города с прилегающими селами, с населением всего лишь десятки тысяч, максимум сотни тысяч человек;
- в-девятых, начался процесс *деколонизации и нового государственного строительства на демократических, а не колонизаторских принципах*. Например, после окончания войны за независимость США (1783) и принятия бывшими американскими ко-

лониями Великобритании демократической конституции уже в 1810–1820-х гг. прошла целая волна войн за независимость южноамериканских колоний от Испанской империи, окончившаяся образованием новых демократий на южноамериканском континенте.

Эпоха быстрых революционных изменений рождала новые, более демократические политические институты и новые политические системы, новые, более демократические отношения между правящей элитой и большинством общества, новые политические партии, формировавшие новый политический стиль и более демократическую политическую культуру.

В эту эпоху начался очень важный для последующего развития политических концепций и учений так называемый процесс *протоиндустриализации* — ранний этап индустриализации, когда только зарождаются отдельные идеи, на которых потом происходит становление идеологии индустриализма. Речь идет о новом прочтении античных источников об идеальном обществе и идеальной форме правления, о зарождении идей просвещения, образования и медицинского обслуживания, об идее массового коллективного производства, идее свободы личности и всеобщего равенства, о распространении всех этих новых идей в эпоху Великих географических открытий по всему миру, о формировании на базе этих идей новых концепций и теорий, нового мировоззрения, этических норм и поведенческих стереотипов, новых форм экономической и социально-политической деятельности, новых культурных образцов и ценностей. На этапе протоиндустриализации еще не развился механизм стабильной передачи от поколения к поколению новых идей, ценностей и норм поведения, еще не сформировалась устоявшаяся идеологическая система, включавшая эти идеи, ценности и нормы: и система, и механизм ее передачи существовали пока в виде как бы случайных флуктуаций, формируя здесь и там, в наиболее развитых странах, в развитых торгово-промышленных центрах, расположенных обычно около моря, более сложную социальную структуру общества, новых, более активных и предприимчивых людей, вообще более мобильный, образованный и деятельный социум, более развитое государство.

Эпоха Нового времени не ограждена непроницаемой стеной от прежних этапов в истории политической мысли и политической практики, поэтому во многом она испытывала давление и даже сопротивление уцелевших элементов устаревших, феодально-средневековых политических идеологий, старого режима власти. Когда

сопротивление старого режима для большинства общества становилось невыносимым, его преодолению способствовали революции. Наибольшее влияние не только на собственные общества, но и на развитие других обществ оказали так называемые великие революции: нидерландская, английская, американская и французская.

Политические учения в Новое время стали связываться с поиском нового порядка вещей, новых, прогрессивных начал человеческого развития, новых форм общественных и политических отношений. С развитием политики на базе светского характера законодательств и государственных устройств этот поиск находил свою реализацию уже не в умозрительных заключениях, а в наблюдениях над явлениями жизни и в опоре на опытное знание и исходил не из представлений об идеальной форме правления, а из требований рационального устройства базовых основ человеческого общежития. Такой рационализм в Новое время способствовал тому, что политическая мысль, политическая наука получили более глубокое и многостороннее содержание и оказались крепче связаны с политической практикой. Первыми странами, где совершились антифеодальные индустриальные революции и где течение рационализма поэтому получило возможности быстрого развития, стали Голландия и Англия.

Процесс протоиндустриализации привел к эпохе индустриализма, под которой обычно понимают революционное, интенсивное развитие производительных сил и вызванное им изменение всех общественных отношений, включая политические. Эпоха индустриализма началась с перехода от преимущественно мануфактурного к преимущественно машинному производству. Промышленный переворот, с которого началась эта эпоха в 1760–1820 гг., произошел в Великобритании, затем его испытали США и Франция. Во второй половине XIX в. в эпоху индустриализма последовательно вступили Германия, Италия, Япония, Россия[1].

## 7.2. Гуго Гроций

*Гуго Де Гроот Гроций* (1583–1645) — голландский политический мыслитель, государственный деятель и дипломат. Родился в семье бургомистра из Дельфта. Получил блестящее образование и воспитание. С детства был на редкость одаренным, очень рано стал

[1] Indastrialism, Liberalism, and Nationalism / *Wallace F. K., Geoffrey B.* A Sarvey of European Civilization. Boston, 1969. P. 637–649.

доктором права и принял активное участие в дипломатической де ятельности и политической жизни своего отечества. В 1598 г. стал членом голландского посольства к французскому королю Генриху IV. В 1601 г. был назначен официальным историографом Голландских Соединенных Штатов. В 1604 г. участвовал в урегулировании спора между Голландской Ост-Индской компанией и Португалией. В ходе политико-религиозной борьбы в Голландии в 1618 г. был арестован и в 1619 г. приговорен к пожизненному заключению. В 1621 г. бежал во Францию, где основательно начал заниматься разработкой теории международного права.

Гроций стремился свести в единую систему нормы и ценности, признанные европейскими странами. Этому посвящены его главные труды — трактаты «О праве войны и мира», «О свободе морали» и др. Гроций считается одним из виднейших представителей теории естественного права, которая лежит в основе права и морали. По его мнению, среди принципов, распространенных в естественном состоянии человечества, одним из важнейших является стремление к объединению. В силу этого путем общественного договора возникает гражданское общество. Развивая эту мысль, Гроций считает, что если одно государство возникает путем договора, так же может возникнуть и международное сообщество народов, управляемое на основе международного права.

Вопросам теории международного права Гроций уделял особое внимание. Широкое распространение получили его идеи о справедливых и несправедливых войнах, о правомерности нейтралитета, необходимости мирного разрешения международных споров. Гроций был противник войн, но, будучи реалистом, воспринимал их как печальную данность. В своем главном труде «О праве войны и мира» он рассматривал вопросы обращения с военнопленными, положение гражданского населения в зоне военных действий и т. д.

Гроций был сторонником полной веротерпимости, резко выступал против религиозного фанатизма и религиозных войн, считая религию частным делом любого человека. Именно за эти взгляды ему пришлось поплатиться тюремным заключением на своей протестантской родине, а затем многолетней эмиграцией и смертью на чужбине. В католических же странах его книги были запрещены и торжественно сжигались на кострах.

Гроций во многом предвосхитил свое время. В XX в. идеи великого голландца легли в основу Женевских и Гаагских конвенций о военных преступниках, многих документов и решений ООН.

## 7.3. Бенедикт Спиноза

*Бенедикт (Барух) Спиноза* (1632–1677) — нидерландский философ, пантеист и политический мыслитель — родился в семье зажиточного купца еврейской общины. Образование получил в религиозном училище. Даровитый ум Спинозы впитал в себя семена демократии, вольнодумства, отвергнув веру и обычаи еврейской общины. 27 июля 1656 г. еретика Спинозу отлучают от религиозной общины, после чего он вынужден был уехать из Амстердама в деревню. Формирующееся философско-политическое мировоззрение он излагает в «Кратком трактате о Боге, человеке и его счастье».

Политическая активность Спинозы усиливается в 1660-е гг., когда по заданию главы антиклерикального буржуазно-республиканского правительства Яна де Витта он пишет одно из самых критических произведений XVII столетия — *«Богословско-политический трактат»*. В обстановке спада политической активности Спиноза в 1675 г. заканчивает «Этику» — главный труд своей жизни и работает над *«Политическим трактатом»* (продолжением «Этики»), который не успел закончить. После смерти друзья Спинозы опубликовали его произведения, но они вскоре были запрещены и лишь в XIX в. вновь опубликованы.

Политические идеи Спинозы тесно связаны с его этическим учением о свободе и необходимости, обосновывающем мотивы поведения людей в обществе и в системе политической власти их природным, естественным состоянием, движимым частными эгоистическими интересами граждан. Вместе с тем он не отрицал возможного гармоничного сочетания последних с общественными.

Свобода и демократия (упорядоченная свобода) — главная исследовательская тема Спинозы. Основание свободы — разум как источник личной автономии и правоспособности, своеправия. Им обеспечивается универсальная способность естественного — из природы — познания вечных божественных законов и повиновение им как основа добродетели. Согласно Спинозе, общество выходит из естественного права в гражданское состояние в результате наличия любой верховной власти как организации публичного правления (*res publico*). Совокупное тело этой верховной власти — государство. Целью государственного устройства должна быть свобода — прежде всего свобода политическая и религиозная. У государства прав столько, сколько мощи. Своеправие отдельного гражданина «обратно пропорционально степени могущества государства: каждый гражданин, когда действует по праву, по праву и обладает чем-либо

и защищает это с общего решения государства. В противном случае все вернется в естественное состояние»[1].

Поскольку «ни одно общество не может существовать без власти и силы, а следовательно, и без законов, умиряющих и сдерживающих страсти и необузданные порывы людей», общественная связь людей, конституируемая договором (который должен быть основан на идеях естественного права), предполагает, что каждый, перенеся на общество всю мощь, какую он имеет, обязан повиноваться или добровольно, или под страхом высшего наказания, что и составляет стержень государственного права. Такое право Спиноза называет демократией. Демократия объединяет два начала, образующих правопорядок: принцип повиновения верховной власти (государству) и свободу.

Каковы все же основные признаки демократического устройства?

Спиноза выделяет четыре основных признака.

1. Это, прежде всего, наличие у граждан («всеобщего собрания людей») верховного права на все.

2. Общество, где фактически каждый гражданин выступает попеременно как суверен (в рамках собрания) и как подданный (в качестве частного лица).

3. Общество, где сам институт демократии базируется на принципе равенства.

4. Общество, предполагающее определенное соотношение принуждения и свободы.

Спиноза утверждает, что государственная власть делает необходимым подчинение общему для всех правопорядку. Это означает, что в основе правомочности действий каждого гражданина лежит санкция (общее решение) государства. Поэтому он конструирует зависимость человека от государства не как что-то чуждое природе самого человека, носящее характер тотального принуждения. Речь идет о правопорядке, исключающем произвол отдельного лица.

В «Политическом трактате» Спиноза жестко увязывает суверенитет и мощь государства со свободой человека: общим условием, основанием и для первого и для второго является главенство разума. Спиноза понимает свободу как необходимое условие благочестия и спокойствия государственной и общественной жизни. В разуме свободного человека он видел средство истинного познания необходимости всеобщих законов (определяемых божеством), способное многое сделать для укрощения аффектов (страстей) людей и упрочения общественной жизни. Отсюда главный вывод

---

[1] *Спиноза Б.* Политический трактат // Трактаты. М., 1998. С. 275–276.

относительно определения понятия свободы: *«свобода есть осознанная необходимость»*.

В гражданском (правоподчиненном) состоянии, как уже можно было понять, нет ничего, что бы противоречило естественному разуму и его императивам. По мысли Спинозы, чем более человек руководится разумом, т. е. чем более он свободен и своеправен, «тем неуклоннее будет он блюсти право государства и исполнять приказы верховной власти». Однако он полагал, что естественные основы государства все же необходимо выводить не только из указаний разума, а «из общей природы и строя людей», ибо люди в массе своей «скорее следуют руководству слепого желания, чем разума». Поэтому человеческие аффекты: любовь, ненависть, гнев, зависть, честолюбие, сострадание и прочие движения души — он рассматривал не как пороки человеческой природы, а как природные свойства, присущие людям. В отличие от Гоббса, теория естественного права у Спинозы более натуралистична, как и теория общественного договора, естественно примиряющая всех людей в государстве с людьми, в чьих руках находится верховная власть, независимо от формы правления.

Политическое учение Спинозы враждебно всякому суеверию, всему тому, что лишено естественного, здравого смысла. Его антиклерикализм выражался в критике догматизма и суеверия церкви, хотя истинную религию философ связывал с мудростью. «Между религией и суеверием, — писал философ в одном из своих писем, — я признаю, главным образом, то различие, что суеверие имеет своей основой невежество, а религия — мудрость»[1]. В системе отношений между светской и духовной властями, считал он, недопустимо наделение священнослужителей политической властью. Спиноза фактически выступает сторонником принципа отделения церкви от государства и формулирует требование предоставления одной только верховной власти права решать, что законно или незаконно.

Политические идеи Спинозы оказали влияние на формирование свободомыслия в Западной Европе, особенно во Франции XVII–XVIII вв. и Германии XVIII–XIX вв. (Шеллинг, Гегель и др.).

## 7.4. Томас Гоббс

*Томас Гоббс* (1588–1679) — английский философ-материалист и политический мыслитель. Родился в семье сельского священника. После окончания Оксфордского университета (1608) знакомство

---

[1] *Спиноза Б.* Избр. произв.: В 2 т. М., 1957. Т. II. С. 630.

и общение с философом-материалистом Ф. Бэконом, дружеские отношения с Галилеем, Гассенди, Декартом, а также сама обстановка революционной Англии XVII в. определили его мировоззрение и формирование собственной философской системы.

В 1651 г., разорвав отношения с роялистами, Гоббс делает попытку идеологически обосновать диктатуру Кромвеля. Апология сильной абсолютной власти изложена им в самом крупном и важнейшем произведении *«Левиафан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского»*.

В первой части трактовались общефилософские вопросы, включая вопросы толкования человеческой природы. Задача политики, считает Гоббс, заключается в познании государства и подобна устройству часов, необходимо начать его с изучения его отдельных колес и пружин, его составных частей. Вначале он рассматривает государство в состоянии разложения, исследуя природу отдельного человека с целью узнать, способны или не способны люди к образованию государства и как они должны слаживаться, удовлетворяя желание соединиться в общество.

Чтобы водворить порядок и удовлетворить основные требования человека, необходимо с помощью человеческой изобретательности создать всемогущее искусственное животное, великого Левиафана, именуемого государством. Государство — это механическое соединение отдельных людей, сумма которых представляет гигантскую силу.

Государство — не извечная категория, ему предшествует естественное состояние людей, жизнь которых подчинена естественным законам, вытекающим из природы самих людей. Первым основанием естественного права, согласующимся со здравым смыслом, является необходимость, чтобы каждый сохранил свою жизнь насколько может. Согласно закону природы, в борьбе за самосохранение человек предусматривает необходимость искать мир, а для сохранения мира сталкивается с необходимостью ограничить свои притязания.

Из охранения мира, на основе общественного договора, Гоббс выводит всю систему юридических и нравственных законов. Чтобы законы получили силу в обществе, должна утвердиться власть, устанавливающая порядок, сдерживающая необузданные страсти отдельных людей, покушающихся на мир и общественную безопасность. В результате общественного договора возникает государство. По определению Гоббса, «государство есть единое лицо, которого воля, вследствие договора многих людей, является волей всех и может употреблять силы и способности каждого для общего

мира и защиты». Это лицо — верховная власть, остальные — подданные.

Верховная власть, которой подданные передали полностью свои права, должна быть безусловной и неограниченной, независимо от формы правления. Глава государства по отношению к народу не связан ничем, он не может быть неправым. Однако подданные, получая от верховной власти все свои права, по отношению к ней лишены всяких прав. Например, гражданам не принадлежит право собственности, поскольку право собственности установлено не естественным законом, по которому у людей все общее, а законом гражданским, поэтому подданные получают свое право от государства и сохраняют его, пока государство этого хочет. «Кто имеет господина, тот не имеет собственности, все здесь принадлежит государству».

Государственная власть суверенна, нераздельна, не подлежит контролю, стоит выше всех законов, ею установленных. Установленная волей граждан, она не может быть устранена по их произволу. Обязанности граждан по отношению к абсолютной власти сохраняются до тех пор, пока она в состоянии защитить граждан. Свергнутой власти они не обязаны подчиняться, а должны починяться той, которая в действительности управляет страной, устанавливая государственный порядок.

Гоббс как выразитель авторитарного политического строя наделил суверена неограниченными полномочиями: в нем он видел сосредоточие всех видов власти (законодательной, исполнительной и судебной). По этой причине он был противником разделения властей между королем, палатой лордов, палатой общин, считая это одной из причин гибели, распада государства. Суверен обладал правом объявления войны и заключения мира, правом выбора советников, министров, правом запрещать вредные учения, в том числе проповеди против ограничения верховной власти.

Во имя единства и неограниченности верховной власти Гоббс отвергает смешанные формы правления, не подозревая, что суверенитет может принадлежать не одному лицу, а совокупности нескольких. Верховная власть может быть троякой: монархической, аристократической и демократической. У Гоббса при его симпатиях к монархическому абсолютизму важнее был государственный абсолютизм вообще. Он защищает верховную власть прежде всего как средство защиты гражданского порядка, указывая на плюсы и минусы той или иной формы правления, в которых та или иная власть себя проявляет. По сравнению с аристократией и демократией монархия — лучший образ правления, а аристократия считается тем лучшей, чем более приближается к монархии.

Стоя за монархию, он не отвергал правомерности демократии, считая народное правление наименее достигающим истинной цели — охранения спокойствия в государстве. В демократии Гоббс усматривает одни слабости: во-первых, в ней столько правителей, сколько демагогов, и все они добиваются власти и богатства, здесь властное большинство малосведуще в делах — решения их большей частью неправильны; во-вторых, исключается ведение государственных тайных дел; в-третьих, бесконечная борьба партий как источник смуты (предлагал распустить их); в-четвертых, в условиях демократии «законы перемещаются из одной стороны в другую, как бы плавая по волнам».

Проповедь государственного абсолютизма и абсолютизма верховной власти была направлена против клерикализма. Он понимал, что все беды, причины гражданских войн исходили из борьбы между духовной и светской властью. Выход из этого состояния он видел в подчинении духовной власти авторитету светской. Тезис о подчинении существующей духовной власти светской был выгоден Кромвелю, который использовал его в своих требованиях безусловного господства светской власти.

В годы Реставрации Стюартов (1660–1685) Гоббс пережил весьма трудные времена. Он обвинялся в распространении ереси и вынужден был защищаться в небольших специальных работах. В 1688 г., т. е. через девять лет после его смерти, Оксфордский университет внес труды Гоббса «О гражданине» и «Левиафан» в число злонамеренных сочинений, нацеленных против «священных особ монархов, их правительств и государств и подрывающих устои всякого человеческого общества». Эти сочинения вместе с другими крамольными сочинениями были сожжены.

## 7.5. Джон Мильтон

*Джон Мильтон* (1608–1674) — знаменитый английский поэт и писатель, публицист и политический деятель. Получил широкую известность в годы Английской революции, когда английский парламент во имя народного полновластия вел войну с Карлом I, свершая суд и казнь над побежденным монархом. По политическому убеждению — республиканец-демократ, защитник народных прав. С религиозной точки зрения — пуританин, противник папизма. Среди лучших его политических сочинений: «О державе королей и сановников», «Защита английского народа против Салмазия», «О свободе печати», «Трактат о гражданской власти в духовных делах».

Происхождение государства и политической власти Мильтон, так же как и Гоббс, выводит из свободного соглашения людей. Согласно его концепции, все люди по природе родились свободными. Они вверили власть одному или нескольким лицам не как господам, а *как поверенным,* исполняющим волю народа в соответствии с установленными им законами.

Выступая против надуманных привилегий королей, в трактате «О державе королей и сановников» Мильтон отрицает прирожденность их титулов, наследственное право на престол и отчетность единственно перед Богом. Кому принадлежит право устанавливать, тому принадлежит право отменять. Поэтому народ всегда имеет право сменять королей, злоупотребляющих своей властью.

Существующие доводы беззакония казни королей, в частности Карла I, были опровергнуты им в трактате «Защита английского народа против Салмазия». В нем он выступал как антимонархист и убежденный республиканец. Основные аргументы: ссылка Салмазия на текст Свещенного Писания, повествующего, что всякая власть от Бога и что верховная власть не имеет над собой высшего судьи, кроме Бога, не имеет естественной почвы. В таком случае, замечает Мильтон, от Бога же происходит свобода и власть народа, посредством которой «князь устанавливается для народа, а потому народ всегда выше его и может сменить его, когда считает его недостойным». Монархи также подчинены закону, как и все остальные граждане, хотя законы с самого начала введены для обуздания произвола князей. Если князь — тиран, нарушает законы и его правление ведет к произволу и рабству, он может быть справедливо судим и наказан.

Отстаивая духовную свободу человека, свободу совести и мысли, Мильтон отрицал всякий духовный авторитет, откуда бы он ни исходил. Для него «общественная власть — корень и источник всякой свободы, она не только первоначально принадлежит народу, но и всегда остается за ним». Верховная власть, формируемая народом, создается в лоне демократического республиканского политического устройства, адекватного человеческой природе, где человек вправе распоряжаться государственным управлением. Этим он ограждает себя от насилия и тирании.

Опираясь на творческое наследие античных публицистов, прежде всего Исократа, Мильтон в своей речи к английскому парламенту «О свободе печати» доказал вредность и бессилие цензуры помешать развитию свободы публицистики. Основная его мысль сводится к следующему. Цензура не только не приносит добра, она производит величайшее зло. «Цензура была изобретена врагами ис-

тины, которые хотели преградить ее развитие, а истине нужен один простор: *„Дайте мне свободу знать, свободу говорить и доказывать сообразно со своею совестью; это выше всякой другой свободы*". Только таким способом можно вернее и безопаснее проникнуть в область греха и лжи, а без познания зла невозможна и сама добродетель, которая состоит в воздержании от дурного и в выборе лучшего». Таким образом, устраняя зло, заключает Мильтон, мы вместе уничтожаем и добро.

Идеи Мильтона легли в основу английской концепции свободы печати, разработанной в Билле о правах в 1689 г. Эта концепция также называется мильтоновской.

## 7.6. Джон Локк

*Джон Локк* (1632–1704) — английский философ-просветитель и политический мыслитель. Разработал эмпирическую теорию познания, стоял у истоков создания политической доктрины либерализма. Локк родился в г. Рингтоне (юго-западная Англии) в пуританской семье мелкого судейского чиновника. Еще в детстве проявил большие способности к учебе. После окончания Вестминстерской школы поступил в Оксфордский университет, по окончании которого преподавал там более 25 лет.

Локк вступал в самостоятельную жизнь и формировался как философ и политический мыслитель в период угасания революции и реставрации монархии, когда общество уже испытало на практике идеи революционного переустройства и стали востребованы идеи социально-политического равновесия, политической и общественной стабильности.

Продолжая политическую деятельность, Локк активно занялся политической наукой. После революции он опубликовал главное свое произведение «Два трактата о правлении» (1790), в котором сформулировал свое понимание места и роли государства в управлении общественными делами. Локк критически отнесся как к абсолютистскому пониманию неразделенной государственной власти, так и к утопическим представлениям радикальных уравнителей — левеллеров и анархистских отрицателей собственности — диггеров.

Локк исходил, как и многие мыслители того времени, из концепций естественного права, общественного договора, неотчуждаемых прав личности, предполагавших в том числе сопротивление всякой тирании и узурпации власти.

Согласно Локку, до возникновения государства люди пребывали в естественном состоянии и в своем взаимодействии с природой

не зависели ни от чьей воли, то есть пользовались свободой и всеми естественными правами, включая право на собственность. Но в естественном состоянии, продолжал Локк, люди не имели гарантий в обеспечении своих прав и свобод, в том числе справедливом решении имущественных споров. Для того чтобы обеспечить такие гарантии, люди согласились заключить общественный договор о создании политического сообщества, или государства. Таким образом, государство, по Локку, — это объединившиеся люди, создавшие на основе договора орган власти и права для обеспечения прав и свобод, урегулирования социальных конфликтов и наказания преступников, для защиты общества от посягательств извне.

Подчеркнем, что люди у Локка выступают достаточно рационально мыслящими субъектами и весьма взвешенно отмеряют государству круг его полномочий. По крайней мере, право на жизнь, свободу и равенство перед законом, право на владение имуществом они государству не передали.

Добровольно передав некоторые (еще раз подчеркнем, не все) свои права и свободы, люди полагают, что они должны иметь право контролировать деятельность государства, давая ему возможность осуществлять свои и только свои, функции по обеспечению прав и свобод граждан и не давая ему возможности узурпировать всю власть над людьми.

Средством для четкого обеспечения выполнения государством своих функций, но без превышения полномочий, Локк считал:

- ✦ выбор оптимальной для общества формы правления;
- ✦ принятие разумных законов и соблюдение законности;
- ✦ сохранение прав и свобод каждого гражданина, включая право на восстание против тирании;
- ✦ разделение властей как гарантию против узурпации власти каким-либо одним политическим институтом.

Если говорить об Англии, то форма правления, согласно Локку, ею была выбрана во время Славной революции 1688 г. — это конституционная монархия. Обеспечение принятия разумных законов — это задача парламента. Сохранением законности, обеспечением прав личности должны заниматься суды и органы правопорядка. Для гарантии против узурпации власть в государстве следует разделить.

Теория разделения властей — наиболее известное достижение Локка — политического мыслителя. В своей теории он исходил из сложившегося в английском обществе исторического компромисса между королем, его камарильей и всей аристократией, с одной стороны, и парламентом, символизировавшим власть общин, власть

тех, кто платит налоги, — с другой. В основе теории разделения властей лежат политические идеи античности. Вспомним, что Платон в соответствии с частями души: разумной, воинственной и вожделеющей — разделял все идеальное государство на сословия философов, воинов, земледельцев и ремесленников. Вспомним, как Полибий объяснял могущество Рима смешанной системой правления, в которой консулы олицетворяли монархическую власть, сенат — аристократическую и народное собрание — демократическую. Безусловно, все эти и другие идеи античности Локк прекрасно знал и использовал в своей теории разделения властей.

Власть в государстве, рассуждал Локк, если оно подобно разумному человеку, должна подразделяться на:

1) власть разума (ведь каждый разумный человек сначала думает, потом действует; следовательно, государство сначала должно создать разумные законы);

2) власть разумного собственного поведения;

3) власть разумных взаимоотношений с другими людьми.

Отсюда вытекает, что власть, чтобы она не могла быть узурпирована ни одним из субъектов, по Локку, должна быть разделена на три независимые, но взаимосвязанные ветви:

- законодательная власть, которая должна принадлежать парламенту;
- исполнительная власть, которая должна принадлежать суду и армии (вообще-то полиции, но этот орган государства в то время еще не был достаточно развит);
- федеративная власть (или власть внешних отношений), которая должна принадлежать королю и его министрам.

Как сторонник политического и правового равенства, независимости и свободы личности, действующей в системе естественных законов и общественного договора, Локк стал одним из основоположников либерализма, оказавшего существенное влияние на просветительское движение Англии, Европы и Америки.

# ГЛАВА 8

# Политические учения эпохи западноевропейского Просвещения

## 8.1. Готфрид Лейбниц

*Готфрид Вильгельм Лейбниц* (1646–1716) является ярким представителем немецкого Просвещения. Он был одним из первых, кто предпринял попытку соединить естественнонаучные знания с гуманитарными понятиями и моральными принципами христианского миропонимания. Созданная им философская система — *монадология,* как учение о совершенном порядке и всеобщей гармонии универсума (вселенной), определяет его позицию оправдания существующего мира, признавая его наилучшим из всех мыслимых миров. Неслучайно его знаменитая «Теодицея» выступает как средство легитимации современного ему общества и существующего в нем неравенства в отношении условий жизни и распределения власти. В этот период Лейбниц выступает защитником политического равновесия Европы, сторонником гармоничной организации европейских наций, политики имперской (высшей) и княжеской (верховной) власти. Он поднимает на уровень политической дискуссии такие темы, как сохранение всеобщего мира, обеспечение целостности и безопасности Германии, упрочение европейского равновесия, восстановление христианского церковного единства. Весь пафос своих политических воззрений Лейбниц направляет против насилия и беззакония французского короля Людовика XV, против все возрастающего французского могущества и угроз европейскому миру. В своих письмах, меморандумах и статьях он дает рекомендации государственным политикам и королям, способные, по его мнению, сгладить господствующие противоречия в обществе и открыть перспективы поступательному развитию и просвещению Европы и, в частности, Германии. Он поддерживает связи с различными королевскими дворами, давая им свои политические предложения и рекомендации в духе собственной мировоззренческой системы.

Так, например, по просьбе Петра Первого он разрабатывал проект образования и государственного управления в России. Реформаторские идеи и политические проекты Г. В. Лейбница выражались в его стремлении к универсальной философии, универсальной религии, универсальной политике. Однако реальная политическая жизнь Европы XVII–XVIII вв. всякий раз демонстрировала превосходство иных идей и исторических тенденций, вызванных промышленными революциями и неизбежными буржуазно-демократическими преобразованиями.

Считается, что в истории политической мысли Лейбниц не был фигурой первого плана, поскольку не создал ни одного политического труда, где бы изложил свое политическое кредо и ясно очертил его принципы. Основываясь на фактах его биографии, а также на его собственной мировоззренческой системе, можно составить относительно полное представление о политических взглядах и политических позициях Г. В. Лейбница.

Идею *абсолютной* власти королей Лейбниц выводит из теории предустановленной божественной гармонии и принципов разума. Он глубоко уверен, что только абсолютная власть, исходящая от мудрых и просвещенных монархов[1], которые могут свободно служить Богу и «действовать с сознанием, подражая божественной природе», совершенна в своей справедливости.

Тем не менее историческая эпоха Лейбница конца XVII столетия в просветительском смысле была эпохой «реабилитации» и попыткой объединения прежних механистических философских систем с современным ему точным естественнонаучным знанием, знания *разумного* с *вероисповедальным* действием. Трактуя актуальные политические вопросы своего времени с позиций рационального христианства, он проявляет «политическую мудрость и уступчивость», соответствующие его мировоззрению.

В своих представлениях об общественном договоре с позиций предустановленной гармонии Лейбниц категорически не приемлет в политических отношениях логику дисгармонии, классовой борьбы, характерной для условий становления буржуазных отношений. В отношении человеческой свободы Лейбниц полагает, что Бог определяет волю человека «к выбору того, что представляется наилучшим», но *не принуждает* ее[2]. Возможно, он предвосхищал

---

[1] *Лейбниц Г. В.* Рассуждение о метафизике // Сочинения: В 4 т. М., 1982. Т. 1. С. 160–162.

[2] Там же. С. 154.

новый политический и экономический порядок, в котором никто из его участников не действует на основе принуждения, но стремится к взаимному согласию, пользе и справедливости.

Согласно учению Лейбница, все формы властного объединения, основанные на общественном договоре, ставятся в зависимость от степени человеческой свободы и уровня его правосознания. Общественный договор, вытекающий из естественного права человека, по мнению Лейбница, включает три степени справедливости: справедливость *обоюдная*, справедливость *оделяющая* и справедливость *абсолютная*. *Справедливость обоюдная* основана на строгом соблюдении правил, вытекающих из интересов договаривающихся, *справедливость оделяющая* — на правдолюбии и благожелательстве, *справедливость абсолютная* — на христианских принципах благочестия и праведности.

Свое критическое отношение к первому опыту демократического государственного устройства и правления Лейбниц основывал на *теории естественного права*. Естественное право проистекает из природы самих вещей даже до объявления божественных законов и до человеческих установлений (например, право на жизнь, самосохранение, защиту себя, своей семьи, имущества и т. п.). Лейбниц считал, что поскольку все люди от природы равны как с точки зрения божественного, так и с точки зрения их естественного права, то они должны найти путь примирения с властью на основе взаимного *согласия*, которое является источником позитивного права и в нем находит свое выражение.

В происках компромисса в понимании этого вопроса Лейбниц исходит из того, что верховный правитель должен быть наделен правом власти с волеизъявления своего народа. Народ передает свои естественные права суверену, заключая с ним *социальный договор*. В этом случае само право на власть является благом, так как оно основано на доверии народа.

Таким образом, мы видим, что историческое время поставило Лейбница перед конкретными социально-политическими проблемами, необходимостью поиска новых форм познания на основе развивающегося естествознания. Под влиянием научной революции его политические воззрения эволюционируют в качестве знания, выстраиваемого в соответствии с нормами и стандартами точной науки. Проблемы политического обновления, духовного равенства и духовной свободы выводят его на исследование творческих возможностей человека как божественного творения, но теперь уже в связи с практической жизнью обновляемого социума.

## 8.2. Лорд Болингброк

*Генри Сент-Джон* (1678–1751), будущий *лорд Болингброк*, родился в поместье Баттерси, недалеко от Лондона, в старинной дворянской семье. Большие возможности для интеллектуального развития и строгое пуританское воспитание на долгие годы определили направление и характер его деятельности. Он окончил аристократический Итонский колледж. Имея весьма обширные гуманитарные знания, свободно владея несколькими языками, зная обычаи и европейский политес, в двадцать пять лет (1703) Генри Сент-Джон становится военным министром в кабинете Годолфина и руководит военной политикой. В 1710 г. он получает должность государственного секретаря, а затем титул виконта Болингброка (1712). Своим важнейшим свершением и зенитом политической карьеры он считал заключение Утрехтского мирного договора (1713), завершившего дорогостоящую непопулярную войну и обеспечившего Англии новые территориальные приобретения. После очередной неудачной попытки вторжения якобитов в Англию (1715) Болингброк порывает с ними, его политическая репутация оказывается основательно подмоченной. Поселившись в местечке Лясурс недалеко от Орлеана, он предался научной работе. Здесь его посетил Вольтер, который обнаружил «в этом выдающемся англичанине... всю ученость его страны и всю галантность нашей»[1].

В 1725 г. король Георг I разрешил лорду Болингброку после десяти лет эмиграции вернуться на родину и владеть своим имуществом без права заседать в парламенте и занимать государственные должности. Болингброк не преминул воспользоваться любезностью монарха. Он поселился в Даули близ Лондона, превратив свой дом в популярный политический салон. Как признанный идеолог умеренного торизма, Болингброк возглавляет внепарламентскую оппозицию правительству Уолпола, издает газету официальной оппозиции «The Craftsman» («Кудесник»), в которой публикует свои статьи, создает серии эссе (опубликованы после его смерти в виде книг «Философские опыты» и «Заметки по истории Англии»).

В 1736 г. он пересылает молодому лорду Корнберу написанную по его просьбе и ставшую одной из самых известных его книг «Письма об изучении и пользе истории», произведение, кроме исторического, имеющее очевидный политический аспект.

Последние годы жизни Болингброк провел на родине, в своем поместье Баттерси. Здесь он тщательно обдумал и письменно

---

[1] *Вольтер* Письма. М. 1995 Т. I. С. 178.

изложил свой политический идеал в сочинении «Идея о короле-патриоте» (1749). В нем анализируются взаимоотношения трех институтов власти: короля, кабинета министров и политических партий. В центр этой властной триады Болингброк ставит монарха. Но «представление о божественном происхождении и праве королей, равно как и абсолютной власти, их сану принадлежащей, не имеет основания ни по сути, ни по смыслу, а является плодом давнего союза между церковной и светской политикой»[1].

С точки зрения партологии Болингброк интересен, прежде всего, такими работами, как «Рассуждение о партиях» (впервые опубликована в 1733–1734 гг. в газете «Кудесник» в виде 19 писем-статей; на русский язык переведены письма IX–XIII, XVI–XIX с сокращениями) и уже упоминавшаяся «Идея о короле-патриоте».

В этих сочинениях Болингброк выступает как типичный представитель XVIII в. Ему ближе абсолютистские представления предшествующей эпохи. Главной задачей политики он видит сохранение единства общества, борьбу за единый общественный интерес, борьбу, отрицающую разделение общества на группировки, предпочтение партийных интересов, фракционных и лидерских амбиций.

Однако в обществе, разделенном на сословия, конфессии и классы, не могут не складываться соответствующие группы людей. Этот объективный процесс в политической сфере уже привел к образованию партий вигов и тори. Все это видит и не может отрицать Болингброк. Отсюда вытекает задача, которую ставит себе объективный исследователь и политик-патриот, — минимизировать влияние узконаправленных интересов, гарантировать общество от расколов, ведущих к гражданской войне, обеспечить единство нации, ее силу и влияние на международной арене.

В «Рассуждении о партиях» эта задача решается через «конституцию», под которой Болингброк понимает государственное устройство Англии, политическую систему (включающую и политические партии), установившуюся после революции 1640–1660 гг. В переведенных на русский язык частях «Рассуждения о партиях», собственно говоря, о партиях почти ничего нет, если не считать начала IX письма и конца XIX-го. Но партии как политические институты и группировки людей незримо присутствуют в том государственном устройстве, о котором все время идет речь, ибо она («конституция») определяет рамки политического поля и создает правила политической борьбы. Как выражается Болингброк,

---

[1] *Болингброк.* Письма об изучении и пользе истории. М., 1978. С. 201.

«...в отношении нашей конституции можно утверждать две неоспоримые вещи... она охраняет общество от невзгод, неотделимых от простых форм правления, и в наименьшей степени подвержена несоответствиям, связанным со сложными его формами. Она не может стать бременем ни для властителя, ни для подданных до тех пор, пока первый не обнаружит предельной жестокости или скудоумия, и не может быть разрушена до тех пор, пока последние не окажутся неутолимо и поголовно корыстными»[1].

Эти мысли Болингброк развивает в «Идее о короле-патриоте». Здесь он более определенно высказался не только о сущности партий, но, главное, об их роли и месте в системе политических институтов, их взаимоотношении с государством в лице его идеального правителя — короля-патриота, конечно, исходя из политических реалий первой половины XVIII в.

## 8.3. Дэвид Юм

*Дэвид Юм* (1711–1776) родился в Эдинбурге в семье небогатого шотландского дворянина-землевладельца. Отец его занимался адвокатской практикой и, конечно, хотел сделать адвокатом и сына. Но молодой Дэвид еще в школе пристрастился к изучению философии настолько, что против желания родителей поступил на философский факультет Эдинбургского университета. Будучи студентом, он замыслил создать новую науку о человеческой природе, которая подобно физике Ньютона соединит в себе теорию и эмпирику и опишет не только объект (природу), но и субъект (человека). Над своим сочинением «Трактат о человеческой природе» он работал непрерывно до 1740 г. Но вышедшие в Лондоне три тома основного труда Юма, дела всей его жизни, не вызвали интереса в научном мире. Более того, его попытки занять кафедру были отвергнуты как Эдинбургским университетом, так и Университетом Глазго.

В этот сложный для себя период молодой универсант достаточно успешно занимается практической деятельностью, связанной с политикой и наукой. Он становится компаньоном-наставником маркиза Аннандейла, затем секретарем генерала Сен-Клера. Юм начинает вращаться в политических кругах, выполнять политические миссии. Позднее, в 1760-х гг., он работает секретарем английского посла в Париже. Юм был знаком со многими деятелями французского Просвещения (Д'Аламбером, Гельвецием, Дидро, Руссо и др.). В Великобритании он служил на должности помощника государственного секретаря и вышел в отставку в 1769 г.

---

[1] *Болингброк*. Письма об изучении и пользе истории. М., 1978. С. 184.

В последние годы жизни Юм жил в Эдинбурге, участвуя в работе научного общества Шотландии. Первый успех и известность как к ученому пришли к Юму, когда он издал свою «Историю Великобритании». Работа над этим капитальным трудом заняла у него десять лет. Английскую историю Юм изучал, служа в Эдинбургской библиотеке (1752–1762). У. Черчилль говорил об истории Юма как о настольной книге своей юности.

Как философ Юм стал известен тем, что сформулировал принципы новоевропейского агностицизма и явился предшественником позитивизма.

В основу политической этики Юма положена концепция неизменной человеческой природы, делающей человеческое существо слабым, подверженным ошибкам и капризам собственных несовершенных представлений. Образование не исправляет это положение человека в мире, ибо приносит не столько знания, сколько привычки. Привычка к удовольствию заставляет человека следовать моральным нормам общества, ибо моральная оценка последнего и чувство общечеловеческой симпатии позволяют достичь искомого удовольствия. Поэтому человек менее индивидуален и утилитарен и более социален в своем стремлении к общественному благу.

Политологические взгляды Юма вытекают из его философско-этического учения. Юм — последовательный противник договорной концепции происхождения государства. Общество, по Юму, возникает в результате разрастания семей, а государство образуется из института военных вождей, легитимность которого объясняется привычкой народа к подчинению, продолжительностью правления и соблюдением законов, в том числе принципа частной собственности. В своих политических эссе Юм затрагивает также проблемы происхождения власти, государственного управления, прав и свобод человека.

Свои взгляды на партии Юм изложил в эссе «О партиях вообще». В нем он, как истинный представитель XVIII в., обрушивается на партии как на организации, подрывающие единство нации, нарушающие действие законов, вызывающие яростную вражду среди людей. Он сравнивает партии с сорняками, которые, однажды пустив корни, «размножаются естественным путем в течение многих столетий, и дело редко кончается чем-либо иным, кроме полного распада той системы, при которой они были посеяны».

Партии, которые Юм по традиции того времени именует «фракциями», он подразделяет на две категории. К первой относятся *личные фракции*, которые основываются на личной дружбе или вражде. Они обычно возникают в небольших республиках, где «любая домашняя ссора становится государственным делом». Ко второй категории партий относятся так называемые *реальные фракции*.

Они основываются на «реальном различии во мнении или интересе», причем продолжают существовать и после того, как реальное различие утрачено.

Несмотря на попытки дать научный анализ политическим партиям, Юм остался на позиции типичных представителей XVIII в., не изменивших менталитету абсолютизма, согласно которому главное благо для общества заключается в единстве, а противоречия, которые раздувают партии, ведут к разрушению системы правления.

В другом своем политическом эссе «О коалиции партий» (опубликовано в 1758 г., на русский язык не переведено) Юм анализирует положение дел в английском парламенте, которое характеризовалось тогда противостоянием группировок вигов и тори. В целях достижения политической стабильности и закрепления правления вигов Юм призывал их заключить коалицию с влиятельной группировкой партии тори, так называемыми новыми тори во главе с Уильямом Питтом Младшим (1759–1806).

В другом эссе, «О характере сэра Роберта Уолпола» (опубликовано в 1748 г., на русский не переведено), Юм дает политико-психологический портрет лидера партии вигов и лорда-канцлера (премьер-министра) Англии в 1745–1717 гг. и 1721–1742 гг.

Из политологических работ Юма, переведенных на русский язык, следует отметить такие эссе, как «О свободе печати», «О том, что политика может стать наукой», «О первоначальных принципах правления», «О гражданской свободе», «О первоначальном договоре», «Идея совершенного государства», «О происхождении правления».

## 8.4. Вольтер

*Франсуа Мари Аруэ* (1694–1778) (Вольтер — псевдоним) — французский философ-просветитель, политический мыслитель, историк, правовед, писатель. Родился в Париже в семье знатного дворянина, имевшего широкие связи с оппозиционно настроенной светской и духовной аристократией. Обучался в колледже, руководимом иезуитами, но благодаря аббату де Шатонефу, оказавшему на юношу сильное влияние в духе вольнодумия, Аруэ соединил нравственную внутреннюю антирелигиозность с политическим свободомыслием.

Он избрал путь сатирического поэта, активно выступившего с критикой феодально-абсолютистского режима Франции и религиозного фанатизма, ввергнувшего в XVI в. страну в 30-летнюю гражданскую войну между католиками и гугенотами. За отказ примириться с сословным неравенством Вольтер дважды побывал

в Бастилии — главной тюрьме для политических преступников. Высланный из Франции, три года изгнания (1726–1729) провел в Англии, где был принят с почетом как крупнейший деятель французского Просвещения.

Под влиянием идей Ф. Бэкона, а особенно Д. Локка («завзятым поклонником» которого он был) Вольтер усилил критику деспотического политического строя Франции, вооружая французское Просвещение новым комплексом философско-политических идей, изложенных им в книгах «Письмо об английской нации» (1733), «Философские письма» (1734). Идеи Вольтера о необходимости преобразовать государственное управление встретили поддержку со стороны наследного прусского принца, ставшего в 1740 г. королем Фридрихом II. Однако при французском дворе, где он был назначен Людовиком XV придворным историографом, они пришлись не по вкусу.

Его идеи, публично обличавшие произвол и сеявшие инакомыслие и вольнодумство, не вписывались в консервативно-клерикальную идеологию французского абсолютизма. В своих язвительных брошюрах он призывал смелых просветителей взяться за дело разоблачения глупцов и фанатиков, приверженцев идеологии римско-католической церкви. «Обрушьтесь, — писал он, — на их пошлую декламацию, на жалкие софизмы, на лживые искажения истории, на противоречия и бесчисленные нелепости. Воспрепятствуйте тому, чтобы люди, обладающие здравым смыслом, становились рабами тех, кто его лишен: грядущее поколение будет вам обязано разумом и свободой»[1].

Исходной методологией обоснования свободы была гносеологическая теория Локка, опровергавшая учение о наличии в человеческом разуме врожденных идей и доказывавшая, что «естественные законы», связи и отношения между людьми имеют единую, сходную для всего человечества основу. Их суть — осознание собственного опыта, выраженного в одних и тех же принципах, «необходимых всему обществу». В силу этого не только моральные принципы, но и юридические и политические законы, необходимые для регулирования общественных отношений, создаются людьми, а не божественными установлениями.

Впрочем, Вольтер не отрицал и существования высшей справедливости (осуществляемой Богом) как узды против произвола власть имущих, удерживающей государей от тирании, мстительности и честолюбия. Философские и политические идеи Вольтера

---

[1] *Вольтер*. Бог и люди: В 2 т. М., 1961. Т. 2. С. 311.

сыграли огромную роль в подготовке реформ политических режимов во многих странах Европы, гуманизировавших право, судопроизводство и систему наказаний за преступления.

Несмотря на то что имя Вольтера связывают с подготовкой Великой французский революции, все же его политическое кредо было направлено на мирные преобразования, проводимые просвещенным монархом, в русле его идеи союза государей и философов.

## 8.5. Шарль Монтескье

*Шарль Луи де Секонда Монтескье* (1689–1755) — французский просветитель-энциклопедист, политический мыслитель, историк и правовед, писатель. Монтескье происходил из старинного гасконского дворянского рода, среди представителей которого было много высших чиновников судебных палат и в котором были сильны антиабсолютистские настроения. После смерти дяди он унаследовал титул барона. Образование Монтескье получил в колледже ораторианцев, известном классическо-светской ориентацией преподавания.

После изучения права Монтескье становится советником, а затем одним из председателей парламента г. Бордо. Убедившись в неспособности судов эффективно противодействовать диктату королевской власти, Монтескье охладел к своим служебным обязанностям и активно включился в литературную деятельность.

Литературную славу и репутацию вольнодумца принес ему политический роман «Персидские письма» (1721). В 1728 г. он избирается во Французскую академию. Сложив с себя судейские обязанности, Монтескье с целью изучения обычаев, нравов, законодательств и политических учреждений сопредельных стран посетил Германию, Австрию, Италию, Швейцарию, два года прожил в Англии. По возвращении в 1731 г. на родину он большую часть времени проводит в своем имении под Бордо, работая над политическими трактатами. Монтескье вошел в историю как выдающийся политолог. Его книги «Размышления о причинах величия и падения римлян» (1734), «О духе законов» (1748) включены в золотой фонд мировой социально-политической литературы.

Относясь с большим вниманием и уважением к трудам Платона, Аристотеля, Цицерона, Макиавелли и других своих предшественников, он стал наследником традиций английской политической мысли XVII в., Гоббса и Локка, сумел глубже рассмотреть ряд политологических проблем и внести существенный вклад в разработку политической теории общества. Вместе с Вольтером он стал одним из родоначальников методологии историзма. Срав-

нивая исследования и методологии просветителей XVII в., объясняя основания синтеза универсалистско-рационалистической и рационалистическо-релятивистской тенденции Просвещения с позиции метода индивидуализации, Монтескье воссоздает содержание прошлых эпох, противопоставляя их духу века Просвещения.

В своем главном труде «Дух законов» он обосновал объективную основу законов общественной жизни как необходимых отношений, вытекающих из природы вещей, определил основной принцип единства организации социально-политической жизни и смысла «духа законов». Не отделяя законы политические от гражданских, Монтескье занимается исследованием не законов, а духа законов, сообразуясь «не столько с естественным порядком законов, сколько с естественным порядком этих отношений и порядков»[1].

Еще в своем раннем произведении «О причинах величия и упадка римлян» он сделал первую попытку объяснить развитие римской истории из существующих общих причин, нравственных и физических, которые действуют в каждом государстве, то поддерживая его, то разрушая. В зависимости от них находятся все частные события истории. Монтескье, высказывая идею о значении общих причин, управляющих миром, стремился понять значение внешних условий и политических учреждений в судьбах государств и характер действия общего закона, управляющего ходом частных событий, выясняя различные и многообразные условия, под влиянием которых складываются учреждения, соответствующие характеру и духу народов.

Согласно его учению, дух законов и наций определяется факторами географической среды и зависит от времени и пространства, от роста или порчи нравственных установлений. Поскольку все политические организмы имеют универсальный характер и подчиняются универсальным законам сохранения своего вида, естественного разума, законам образования политических сообществ и приобретения, расширения обществ, Монтескье выводит понятие политического закона как выражения установления человеческой властной воли, основанной на отношениях возможной необходимой справедливости, чтобы люди добровольно подчинялись законам общежития.

Важным фактором проявления духа законов являются формы правления. Он выделяет три основные: республика (федеративная, демократическая и аристократическая), монархия (конституционная, абсолютная и «умеренная») и деспотия.

---

[1] *Монтескье Ш.* О духе законов // Ш. Монтескье. Избранные произведения. 1955. С. 168.

Республика характерна для малых государств (Рим, Афины), ей свойственна политическая добродетель (любовь к законам, к равенству и отечеству).

Монархия распространена на больших и малых пространствах, при минимальном участии добродетелей (Екатерина II, стремившаяся прослыть просвещенным монархом, опираясь на идеи Монтескье, писала в 1767 г. в «Наказе» по составлению нового уложения русского государства, что «самодержавная власть в России вполне естественна, ибо никакая другая власть на таком пространстве не может действовать и была бы не только вредна, но прямо разорительна для граждан»).

Деспотия как политический строй, подобно республике, основана на равенстве, но равенстве свободных рабов, и может существовать на различных по размеру пространствах государств. Для деспотического правления характерна жесткая унификация действия власти, основанной на беспрекословном подчинении подданных власти государя. Здесь власть не нуждается в добродетели, здесь нет граждан, «здесь люди думают, что действительная связь между ними состоит лишь в карах, которые одни налагают на других»[1]. Закон в деспотии иррационален — это произвол государя и его чиновников.

Таким образом, общий способ общественно-политической жизни народов определяется Монтескье общим *духом народа, нации*. Как фактор общечеловеческий, он образуется в результате взаимодействия и отношений многочисленных определенных условий в стране: климата, почвы, образа жизни, нравов, обычаев, законодательств, принципов правления, религии, воспитания.

Важнейшим критерием сравнимости форм правления является, по Монтескье, *политическая свобода*. Он определяет законодательно ее границы, не допуская произвола. Свобода — это только «возможность делать то, чего должно хотеть, и не быть принуждаемым делать то, чего не должно хотеть; *свобода есть право делать все, что дозволено законами»*[2].

Монтескье определяет основные *признаки политической свободы,* которые он рассматривает в контексте разделения властей на законодательную, исполнительную и судебную. В числе этих признаков он называет:

- представительное народовластие, функционирующее через двухпалатное устройство законодательного собрания;

---

[1] *Монтескье Ш.* О духе законов // *Ш. Монтескье*. Избранные произведения. 1955. С. 218.

[2] Там же. С. 289.

- выборность судей из народа;
- недопустимость вмешательства в личную жизнь граждан;
- право обвиняемого избирать и отводить судей;
- разделение исполнительной и законодательной власти при ограничении и уравновешивании друг друга;
- право исполнительной власти налагать вето и право законодательной власти контролировать исполнение издаваемых ею законов.

Монтескье разграничивает понятия политической и гражданской свободы. *Политическая свобода* определяется правом, законами по отношению к государственному строю; фактической свободой он считает *гражданскую свободу,* которая определяется не правом, а существующими нравами и обычаями. Политическая свобода должна на практике выражать чувство безопасности гражданина, она охраняет его как личность, которая не может быть подвергнута уголовному наказанию за умысел или убеждение. Наказание должно вытекать из природы каждого рода преступления: «против религии, против нравов, против общественного спокойствия, против безопасности граждан»[1].

В заключительной части книги Монтескье формулирует *ряд правовых требований к закону:* во-первых, закон должен выражать дух умеренности; во-вторых, он должен быть объективным выражением требований разума; в-третьих, закон должен быть точным и лаконичным, однозначным и стандартным.

Его идеи о разделении власти, о принципах трех видов правления, о воспитании, равенстве и справедливости, о законах и судопроизводстве, географических и климатических особенностях власти и сегодня не утратили своей актуальности. По меткому выражению А. С. Пушкина: «Всякая строчка великого писателя становится драгоценной для потомства»[2].

## 8.6. Жан-Жак Руссо

*Жан-Жак Руссо* (1712–1778) — французский просветитель, философ, писатель, педагог и политолог. Родился в Женеве (Швейцария), в семье французского ремесленника-часовщика, гугенота, бежавшего из Франции от религиозных преследований. В 1742 г.

---

[1] *Монтескье Ш.* О духе законов // Ш. Монтескье Избранные произведения. 1955. С. 318.

[2] *Пушкин А. С.* Полн. собр. соч. М., 1949. Т. 12. С. 75.

тридцатилетний Руссо переезжает в столицу Франции. Парижский период жизни оказал решающее воздействие на становление его как философа, писателя и политолога, ведь там блистали такие корифеи, как Вольтер, Монтескье, Дидро, Кондорсе, Тюрго, Фонтенель. При этом он получил возможность заняться практической политикой, выехав на год (1743–1744) в качестве секретаря французского посланника в Венецию. По возвращении в Париж Руссо тесно сходится с Дени Дидро и участвует в реализации его проекта Энциклопедии.

В 1750 г. Руссо победил в конкурсе Дижонской академии. Его сочинение «Рассуждение на тему о том, способствовало ли возрождение наук и искусств очищению нравов», несмотря на то что Руссо дал отрицательный ответ на поставленный вопрос, видя главную причину в элитарном характере наук и искусств и аристократическом составе их представителей, вскоре было опубликовано отдельной книгой. В 1753 г. он вновь участвует в конкурсе. На этот раз Дижонская академия объявила конкурсной тему «О происхождении и основании неравенства среди людей». Сочинение Руссо не получило ожидаемой многими его поклонниками премии, но было высоко оценено Дидро, Вольтером и другими энциклопедистами.

На протяжении всей жизни Руссо гордился тем, что родился в Швейцарской конфедеративной республике, в кантоне Женева, славившемся своим демократизмом. Поэтому в сочинении о происхождении неравенства, посвященном им Женевской республике, Руссо сформулировал свои идеальные представления о демократии как политическом строе, в котором «у суверена и у народа могли бы быть только одни и те же интересы», где «народ и суверен одно и то же лицо», где каждый подчиняется разумным законам и потому свободен, где никто не может ставить себя выше закона, где отечество чуждо «кровожадной страсти к завоеваниям».

В следующем, 1754 г. Руссо публикует статью «О политической экономии», в которой формулирует три принципа правления. Первый из них «состоит в том, чтобы следовать общей воле... уметь хорошо отличить ее от частной воли». Второй принцип правления, или принцип общественной экономии, как называет его автор, состоит в установлении «царства добродетели», которая заключается в соответствии воли отдельного человека (частной воли) общей воле. «Ничто, — утверждал Руссо, — не может заменить добрые нравы как опору правительства». Третий принцип правления носит уже чисто экономический характер и заключается в том, что «недостаточно иметь граждан и защищать их, нужно подумать еще и о пропитании и удовлетворении общественных нужд». При этом

налоги на содержание государственного аппарата должны быть установлены только законным образом и с согласия народа.

Это сочинение интересно для нас еще тем, что в нем Руссо сравнивает государство, а точнее «политический организм», с живым человеческим организмом. Как в человеческом организме работа каждого органа направлена на обеспечение деятельности всего организма, так и в нормальном обществе деятельность каждой личности должна быть подчинена «общей воле».

В своем самом известном политическом трактате «Об общественном договоре, или Принципы политического права» (1762) Руссо развивает свои представления о государстве как о живом организме. «Подобно тому как природа установила границы роста для хорошо сложенного человека... так и для наилучшего устройства государства есть свои границы...» Для Руссо государство, как живой организм, должно быть строго определено в своей территории и границах. Подобно тому как хорошо сложенные люди не бывают великанами или карликами, хорошо устроенные государства должны быть не слишком великими (чтобы не потерять управляемость) и не слишком малыми (чтобы не лишиться самообеспеченности).

Как и в предыдущих, в этом сочинении Руссо исходит из теории естественного права, строя на ней собственную концепцию происхождения государства путем общественного договора. Главной задачей, которую должен был разрешить этот договор, по Руссо, стало «найти такую форму ассоциации, которая защищает и ограждает всею своею силой личность и имущество каждого члена ассоциации и благодаря которой каждый, соединяясь со всеми, подчиняется, однако, только самому себе и остается свободным, как и прежде». В результате принятия общественного договора *гражданская община* трансформируется в *государство,* или *политический организм*, при этом, по Руссо, если последний пассивен, он будет называться *государством*, если активен — *сувереном*.

Руссо различает три формы правления: *демократию, аристократию, монархию*. Но эти формы правления в чистом виде не существуют и на практике чаще всего встречается *смешанное правление*, при котором «чистые» формы перемешаны в той или иной пропорции.

При злоупотреблении властью, узурпации ее какой-либо группой или лицом демократия вырождается в охлократию, аристократия — в олигархию, монархия — в тиранию. Руссо всегда был сторонником прямой демократии; ведь, как он полагал, любые выборы делегатов приведут к избранию наиболее красноречивых, образованных, обеспеченных, а это уже начало аристократического правле-

ния. Для сохранения прямой демократии следует сохранять *суверенитет народа* и подчиняться *общей воле*. В этом, собственно говоря, и заключается решение главной задачи «общественного договора», ведь «когда узел общественных связей начинает распускаться, а государство слабеть, когда частные интересы начинают давать о себе знать, а малые общества влиять на большое, тогда общий интерес извращается и встречает противников; уже единодушие не царит на голосованиях; общая воля не есть более воля всех».

Учение Руссо о превалировании общей воли над частными волями, общественных интересов — над личными в социальной практике означает постоянное доминирование коллектива над личностью, государства над гражданами. Вот почему современные политологи считают, что из теории Руссо вытекает не только теория демократии, но и теория социализма; вот почему теоретики советского коммунизма с таким пиететом относились к теории Руссо.

Кроме решения общетеоретических политологических проблем Руссо занимался решением прикладных политических вопросов. В частности, им были написаны проекты конституций для Корсики и Польши. В обоих проектах Руссо исходил из географического положения и естественных условий существования той или иной страны, нравов ее жителей и исторического пути, пройденного обществом. Так, например, он считал, что преимущественно сельскохозяйственная экономика Корсики требует демократического строя, но с поправками, учитывающими довольно большие размеры острова, превышающие размеры древнегреческих полисов. Поэтому для Корсики Руссо предложил аристократическое правление с демократическими выборами делегатов.

Личная жизнь, творчество, общественная деятельность Руссо полны противоречий. С одной стороны, он выступал как прогрессивный *политический теоретик*. Действительно, еще до Французской революции, когда другие теоретики, например Вольтер, Монтескье, разрабатывали для Франции проекты конституционной монархии наподобие английской, Руссо выступил последовательным сторонником демократической республики наподобие швейцарских кантонов. С другой стороны, *как социальный теоретик*, вопреки позиции энциклопедистов о прогрессивном характере развития искусств и наук, Руссо настаивал на негативном влиянии развивающегося общества, все дальше уходящего от первобытного, природного состояния, на характер и моральные качества людей.

С одной стороны, Руссо выступал против деспотизма, за ограничение власти правителей, с другой — не признавал теории разделения властей Локка и Монтескье.

С одной стороны, он выступал против революционных потрясений, с другой — его радикально-демократическая теория народного суверенитета, согласно которой власть принадлежит не государству и тем более — не олигархии, а народу, объективно вела французское общество к революции.

С одной стороны, Руссо выступал за верховенство закона в жизни человека и общества, с другой — утверждал, что народный суверенитет «стоит выше судьи и закона».

С одной стороны, он позиционировал себя сторонником свободы человека, с другой — выступал за верховенство общей воли над личностью, за равенство имуществ мелких собственников, составляющих идеальное общество.

С одной стороны, Руссо верил в большие возможности педагогики по изменению природы человека и написал по этому поводу широко известные сочинения: «Юлия, или Новая Элоиза» (1761) и «Эмиль, или О воспитании» (1762), с другой — всех пятерых своих детей отдал в воспитательный дом, полагая (в согласии с Платоном), что именно государство должно непосредственно воспитывать своих граждан.

## 8.7. Наполеон I

*Наполеон Бонапарт* (1769–1821) — французский политический деятель и полководец, император Франции (1804–1815). Родился в семье небогатого корсиканского дворянина, адвоката Карло Бонапарта. Воспитанный на передовых идеях Просвещения, последователь Ж.-Ж. Руссо, Г. Рейналя, Бонапарт воспринял Великую французскую революцию с горячим одобрением и энтузиазмом. В 24 года он становится бригадным генералом. Органическое единство таланта военного и политика, умение находить и использовать талантливых людей позволили ему вначале добиться назначения пожизненным консулом (1802), а через два года — провозглашения императором.

Он ликвидировал национальное представительство даже в том урезанном виде, который сохранился при Директории, уничтожил выборное самоуправление, независимую печать и другие завоевания революции. Их заменила чиновничье-полицейская система префектов, мэров и их подчиненных, назначавшихся сверху.

Ему приходилось часто отвечать тем, кто обвинял его в узурпации власти: *«Я человек из народа, я вышел из него...* Когда я пришел в правительство, нация бросилась к моим ногам... *Я отнюдь не узурпировал корону, я подобрал ее в канаве, народ сам водрузил ее на мою*

*голову.* Я взял себе меньше власти, чем мне предлагали... Я очистил от грязи революцию, облагородил и укрепил властителей».

Диктаторскую власть Наполеон направил на укрепление буржуазного государства, защиту частной собственности и правопорядка. «Моя политика, — говорил Наполеон, — сводится к руководству людьми таким образом, как того желает большинство из них. Высокая политика есть не что иное, как здравый смысл, приложенный к серьезным вещам».

По своим убеждениям и естественному желанию Наполеон был сторонником мягкого правительства, однако объективные обстоятельства требовали макиавеллистского подхода к власти. Поэтому он, ничего не скрывая, говорил: «Я то лиса, то лев. Весь секрет власти сводится к тому, чтобы знать, когда надо быть тем или другим... Если я шел на завоевания, то лишь потому, что был вынужден защищаться. Европа никогда не переставала бороться против Франции, против ее принципов. Меня заставляли убивать, иначе убит был бы я».

Он был противником тирании и хорошо знал политические механизмы ее недопущения. По его мнению, чтобы избежать тирании, необходимо создать прочный правовой порядок, ведь «право — это самый сильный инструмент управления». Выработанные при личном участии Наполеона гражданский, коммерческий и уголовный кодексы устанавливали правовые нормы буржуазного общества. Будучи гениальным политиком, Наполеон ясно понял необходимость гражданского кодекса для упрочения созданного им политического режима. Согласно Наполеонову кодексу, французы равны перед законом независимо от социального положения. Свобода личности гарантируется всем. Свобода прессы закрепляется как право. Свобода культов гарантируется. Все виды собственности неприкосновенны. Гражданский кодекс не дает определения права собственности, но перечисляет основные правомочия собственника: пользование и распоряжение вещами. Все французы, обладающие гражданскими правами, являются избирателями (из проекта Конституции 1820 г.).

Высшим своим достижением Наполеон считал внедрение свободы и равенства как во Франции, так и в Европе. «Я сеял свободу полными горстями повсюду, где внедрял мой Гражданский кодекс... Я хотел, чтобы каждый верил и думал по-своему, чтобы все... были равны». В России Наполеонов кодекс органично вписался в структуру реформы М. Сперанского. С многочисленными поправками он действует во Франции и по сей день. Он воплощает и развивает гражданско-правовые принципы, закрепленные в Декларации прав человека и гражданина 1789 г.

С приходом к власти Наполеон поспешил восстановить религию, используя ее как прочную опору государства. В его глазах она представлялась «основой доброй нравственности, истинных принципов, хороших нравов...» «Общество без религии, — говорил он, — все равно что корабль без компаса».

Особое покровительство он оказывал развитию образования, промышленности и торговли. Из всех областей политического управления для него самой важной было народное образование, от которого, как он считал, зависит все — настоящее и будущее. В его понимании народное образование должно быть разумным, классическим и единым, чтобы «целое поколение могло быть отлитым в одной форме». Главное его назначение должно заключается в том, чтобы не оставить возможности невежеству.

Он был уверен, что история его оправдает, оправдает его деспотизм. Он ограничил свободу, чтобы преградить дорогу анархии и упорядочить хаос, ибо анархия, великие беспорядки, слабость высшей власти — самое ужасное бедствие для народов.

Наполеон мыслил не только категорией нации, но европейскими масштабами. Он предполагал ввести Европейский кодекс, Европейский апелляционный суд, единую денежную систему, единые системы мер и весов, единые законы для Европы. Он верил, что наступает новая эра, когда европейцы действительно станут одним народом. Эта эра принесет независимость всем колониям, которые все последуют примеру Соединенных Штатов, освободившимся от колониальной зависимости от Великобритании.

## 8.8. Политические учения Мелье, Морелли, Мабли

### 8.8.1. Жан Мелье

*Жан Мелье* (1664–1729) — французский философ-материалист, атеист, утопический коммунист, автор известного сочинения «Завещание», опубликованного в трех томах в 1864 г. в Амстердаме. Родился в зажиточной семье сельского ткача. В 23 года Жан Мелье получил сан священника и в течение 40 лет, до самой смерти, в качестве духовного наставника обслуживал приход в деревне Этрепинье. Хорошо осведомленный о жизни крестьян, он полностью разделял все то, чем жили, о чем думали, к чему стремились его прихожане.

Считая непримиримыми противоречия между народом и «сильными мира сего», Мелье отвергал мысль о «просвещенном государе», служащем обществу. Обличая тиранические порядки абсолютистской Франции и видя безысходность положения крестьян,

угнетаемых дворянами и духовенством, Мелье призывал народ к революции.

В «Завещании» он набросал контуры идеального коммунистического общества, в котором все люди одной местности объединяются в единую семью-общину с общим владением всеми благами, где все трудятся и любят друг друга, как братья. Тиранические порядки — результат того, что у народа нет ясного сознания тяжести своего положения, его причин и своей силы. Народ обманут и подавлен предрассудками, главную роль среди которых играет религия, которую Мелье подверг разносторонней критике. Он учил, что народ, для которого правители должны быть слугами, установит новый строй с помощью просвещения, объединения, путем освободительной борьбы (эта революционность отличала воззрения Мелье от идей других утопистов XVIII в.).

Свою рукопись «Завещание» Мелье начал так: «Я видел и познал ошибки, заблуждения, бредни, безумства и злодеяния людские. Я почувствовал к ним ненависть и отвращение. Я не осмелился сказать об этом при жизни, но я скажу об этом, по крайней мере, умирая и после смерти. Пусть знают, что я составляю и пишу настоящий труд, чтобы он мог служить свидетельством истины для всех тех, кто его увидит и прочтет, если им будет угодно»[1].

Сочинение Ж. Мелье полностью не публиковалось целых два столетия. В XVIII в. Вольтер составил краткое «Извлечение» из труда Мелье и бесплатно разослал по многим адресам. В 1882 г. Гольбах опубликовал книгу «Здравый смысл кюре Мелье», которая по приговору парижского парламента была сожжена.

## 8.8.2. Морелли

*Морелли* (XVIII в.) — **французский писатель, философ, политический** мыслитель, один из ранних провозвестников утопического коммунизма. Достоверных биографических данных о Морелли не сохранилось. Взгляды Морелли наиболее обстоятельно развиты в поэме «Базилиада» и трактате «Кодекс природы, или Истинный дух ее законов» (1755).

В первом из названных трудов описывается коммунистическое общество, якобы существующее в одной из дальних стран. А во втором в развернутом виде излагаются философские и социальные идеи автора, раскрывается структура коммунистического общества так, как представлял ее себе Морелли.

---

[1] *Мелье Ж.* Завещание. М., 1954. Т. I. С. 54.

В отличие от Т. Мора и Т. Кампанеллы, чьи взгляды оказали большое влияние на Морелли, он излагал свои идеи о будущем коммунистическом обществе не в виде описания некоей фантастической страны, а в форме законодательных проектов.

Морелли сформулировал три «основных и священных» закона, с издания которых начнется переустройство общества на коммунистических началах. Первый из них отменяет частную собственность, второй обеспечивает всем гражданам право на труд и гарантирует получение содержания от общества, третий обязывает каждого гражданина заниматься общественно полезным трудом «сообразно своим силам, дарованию и возрасту». Морелли предполагает, что коммунизм будет осуществлен не в отдельных небольших общинах, а в масштабе целой страны, с централизованным учетом и распределением труда и его продуктов.

Почти неизвестный современникам, Морелли оказал влияние на формирование взглядов Г. Бабефа, а также французских утопических социалистов первой половины XIX в. — Э. Кабе, Ш. Фурье и др.

### 8.8.3. Габриэль Мабли

*Габриэль Мабли* (1709–1785) — французский политический мыслитель, утопический коммунист, историк. Выходец из дворянской семьи. Учился в иезуитском учебном заведении и в семинарии; затем отказался от духовной карьеры. Находился на дипломатической службе. Перед ним открывался путь к быстрому продвижению по служебной лестнице. Но через несколько лет Мабли покидает министерство иностранных дел, чтобы никогда больше не возвращаться на службу. Он отказывается даже от такой почетной должности, как воспитатель наследника престола (ведь ему пришлось бы преподавать дофину, что «короли созданы для народов, а не народы для королей»). Отказывается Мабли и вступить в Академию: это требовало бы произнесения речи в честь кардинала Ришелье. Мабли посвящает дальнейшую жизнь научным и литературным занятиям.

В основе взглядов Мабли на общество лежали теории общественного договора и естественного права. Первоначально, утверждал Мабли, общественная жизнь была основана на коллективном владении землей. Этот строй был разрушен в результате возникновения частной собственности. Она появилась по воле людей, не сумевших предусмотреть последствия ее установления; она — основной источник всех несчастий человечества. И хотя «система общности» имуществ отвечает принципам разума, восстановить ее

невозможно. Проповедь коммунистического строя не может иметь успеха. В обществе, разделенном на богатых и бедных, нет силы, способной его осуществить.

Мабли считал, что народ является носителем верховной власти, и признавал за ним право изменять существующее правление. Он оправдывал революции и гражданские войны, когда они направлены против насилия и деспотизма.

Как политический деятель Мабли приобрел не только европейскую, но и всемирную известность. Его произведения были известны и в России; одно из них было переведено А. Н. Радищевым.

## 8.9. Итальянское Просвещение

### 8.9.1. Джамбаттиста Вико

*Джамбаттиста Вико* (1668–1744) — итальянский философ, историк, юрист, политический мыслитель — родился в Неаполе в семье мелкого книготорговца. Девять лет он проводит в качестве учителя, прилагая большие усилия, чтобы прокормить многочисленную семью. В 1697 г. получает должность профессора риторики в Неаполитанском университете.

Главный труд, благодаря которому имя Вико вошло в историю политической мысли, — «Основания новой науки об общей природе наций». Он был одним из первых мыслителей Нового времени, который понял историю как циклический процесс и показал развитие и историю нации в условиях, когда человечество стало жить без божественных законов. Согласно его концепции, «социальный мир, несомненно, дело рук человека», круговорот истории всех наций совершается во времени и есть бесконечная вереница человеческих поступков, направляемых божественным Провидением.

Применяя историко-сравнительный метод к объяснению государственных институтов, он делает вывод о том, что пройденный историей цикл включает три фазы:

1) «божественная эпоха» (в рамках этой фазы нет государственных, юридических норм, господствует сверхъестественный авторитет, доводимый до людей через жрецов);

2) «героическая эпоха» (государство существует как власть аристократии, диктующей народу свои правовые нормы, как право грубой силы);

3) «эпоха людей», человеческая эпоха (фаза республиканско-демократического устройства или представительной монархии, обеспечивающей юридическое равенство людей).

Каждый цикл заканчивается кризисом и распадом данного общества, смена эпох осуществляется путем общественных переворотов при решающем значении деятельности людей, управляемой на основе провиденциальных законов.

Вико видел прогресс наций в установлении как республиканско-демократических устройств, так и представительных монархий с достойными человека правами и свободами, обеспечивающими народный суверенитет, где «законы мудро и гибко сочетают частные интересы со всеобщими, устанавливают равенство между людьми». Он научно доказал неизбежность появления свободных народных государств, «где все люди или небольшая их часть представляют собой законную силу государства; вследствие этой законной силы они и оказываются основами народной свободы».

Своеобразие политического анализа, по Вико, заключается в том, что он переходит в критику современной ему «научной критики», обращается не только против архаического прошлого, но и против крайностей (спеси) развитого индивидуального рассудка; рассуждает с позиции обыденного сознания людей, недостаточно развитого, но озабоченного делами окружающей действительности.

Он остро и метко критикует 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. Такой подход позволяет подойти к целостному истолкованию социально-экономических, политических, культурных аспектов общественной жизни в их единстве и взаимодействии.

Хотя Вико не принадлежит идея поступательного движения наций (теория круговорота), но его заслуга в том, что он первым ее обстоятельно разобрал и изложил в Новое время. Он был одним из первых мыслителей, кто предвосхитил научную социологию, смог, задолго до начала реального процесса предвосхитить будущий прогресс наций. Он понимал историю как объективный закономерный процесс, протекающий циклически, и попытался применить историко-сравнительный методологический подход также и к объяснению государственных институтов.

# ГЛАВА 9

# Русская политическая мысль конца XVIII в.

Начало XVIII в. оказалось переломным временем для нашего государства: в этот период петровской модернизации закладывались основы новых социально-экономических отношений, определялся основной вектор дальнейшего развития Российского государства, вступившего в новую эпоху своей истории. В это время концепции, на основе которых модернизировалось государство, разрабатывались не только императором и его приближенными; различные идеи высказывались людьми, принадлежавшими к различным социальным слоям и занимавшими разные должности.

## 9.1. Иван Посошков

*Иван Тихонович Посошков* (1652–1726) — купец, промышленник, экономист, реформатор, автор проекта реформ, затрагивавших все сферы общественно-политической жизни, — «Книги о скудости и богатстве».

В поле зрения этого выдающегося практика и теоретика экономики находилось множество проблем в различных сферах общественной жизни и политического процесса в Российском государстве, решение которых он искал и, находя, предлагал, издавая книги, содержащие подробные планы реформ в той или иной области.

В своем послании Петру I мыслитель утверждал, что богатство государственной казны или роскошь высших должностных лиц нельзя считать показателем богатства государства. «То самое царственное богатство, ежели бы весь народ по мерностям своим богат был». Соответственно обеднение народа означает прежде всего обеднение государства. И первоочередная задача для государства — забота о благосостоянии народа, а не о наполнении государственной казны. Для повышения уровня богатства необходимо принятие двух важных мер: во-первых, необходимо всеобщее занятие производительным трудом, искоренение праздности, а во-вторых, нормой для

всех слоев населения должна стать строгая экономия, все расходы на которую вписывались бы в рамки необходимого. Более того, необходимо бережливое отношение к имуществу, как частному, так и государственному.

Пытаясь донести до государя мысль о необходимости проведения необременительной фискальной политики, Посошков предлагал придерживаться принципа умеренности при осуществлении налоговых сборов. «Крутое собрание, — писал он, — не собрание, но разорение... худой тот збор, аще кто царю казну собирает, а людей разоряет».

Важным фактором накопления богатства государства является и бережливое отношение к природным ресурсам. Он советовал изучать недра земли в поисках полезных ископаемых, определяя основные принципы целесообразного природопользования.

Для укрепления экономики, по мнению Посошкова, следует строить промышленные предприятия на деньги государства. Он настаивал на необходимости создания промышленных предприятий различного профиля и экспорта только готового продукта с полным прекращением экспорта сырья. Он считал необходимым поощрение изобретательства, поскольку оно также приносит выгоду государству. Посошков отстаивал монопольное право купеческого сословия на предпринимательскую деятельность, считая, что заниматься торговлей не должны люди, принадлежащие к другим сословиям. Однако не забыл он и об интересах других сословий. Описывая в своем труде тяжелое положение крестьянства, он не высказывался за отмену крепостного права, но советовал ограничить эксплуатацию крестьян помещиками, установив определенные нормы крестьянских повинностей в зависимости от размера земли и количества посевов и снизив подати, уплачиваемые крестьянами.

Также Посошков предлагал методы борьбы с праздностью, считая ее одной из причин возможной бедности населения. По его мнению, помещики должны были превратиться из эксплуататоров в своеобразных контролеров, следящих за тем, чтобы крестьяне проводили время в работе, а не «лежебочили», призывал к введению всеобщего обучения крестьянских детей грамоте, изучению крестьянами различных ремесел. Касаясь вопросов духовности, указывал на необходимость для священнослужителей обучать людей основам веры, благочестию.

В целях укрепления нормативно-правовой базы всех отношений в государстве Посошков выступил с предложением о составлении нового уложения вместо Соборного уложения 1649 г., в котором бы предусматривалось участие всех сословий в разработке основ-

ного документа, регламентирующего жизнь в государстве. От царя требовался диалог с народом, диалог, открывающий возможность для наиболее прогрессивного развития права в государстве через совершенствование законодательства.

Эти и другие прогрессивные идеи мыслителя, к сожалению, не достигли своего адресата: скорее всего, книга была перехвачена цензорами до прочтения ее Петром I. Ее автор, проведя пять месяцев в заключении, умер в неволе. Однако книга мыслителя, опередившего свое время, является настоящей жемчужиной экономической и политической мысли.

## 9.2. Истоки либеральной дворянской идеологии. Екатерина II

Появление ростков либеральной идеологии в России в конце второй половины XVIII в. связано с правлением *Екатерины II* (царствовала в 1762–1796). Свою увлеченность свободой она выражала фразой: «Свобода — душа всего на свете, без тебя все мертво. Хочу повиноваться законам, но не рабам; хочу общей цели — сделать счастливыми (подданных), но вовсе не своенравия, не чудачества, не жестокости, которые несовместимы с ней... рабство есть политическая ошибка, которая убивает соревнование, промышленность, искусства и науки, честь и благоденствие»[1]. Эта мысль, усвоенная Екатериной II из западноевропейских источников и высказанная в одной из записок до вступления на престол, стала основой официального документа императрицы, удивившего страну и весь мир революционной смелостью либеральных идей. Речь идет о «Наказе» Екатерины, написанном ею в 1767 г. для членов специальной Комиссии по уложению законов.

Главной целью этого документа было «произвести революцию в умах россиян и всех европейских народов» и завоевать народное доверие к власти, «которая бы могла стать любимой и славной»; заставить всех слушаться голоса разума и «убедить, что его требования совпадают с основаниями общественного спокойствия, в котором все нуждаются и польза которого всякому почетна».

В «Наказе» в законодательном порядке закреплены права на личную безопасность дворянства, частную собственность на землю и крепостных, сформулированы основные принципы свободной промышленной и торговой политики, разработаны более гуманные средства и приемы управления.

---

[1] Записки императрицы Екатерины II. СПб.,1907. С. 627.

Целый ряд статей «Наказа» содержит либеральные идеи: о равенстве и свободе; о естественном праве в его отношении к праву государственному; о средствах укротительных и «могущих воздержать множество преступлений»; о заключении в тюрьмы, при условии доказательства виновности; о запрете смертной казни; о защите крепостных от злоупотреблений помещиков; о немедленном уничтожении крепостного права; о среднем слое людей[1]. Средний слой мыслился как интеллектуальная основа в практической реализации либеральных принципов.

Все эти важнейшие положения, идеи, сформулированные в «Наказе», нигде еще не испытанные практически, несмотря на их «высочайшую умозрительность» (Карамзин), были последним словом западноевропейской философской и политической мысли. Хотя они и «не были еще руководящими началами политической жизни народов, — писал В. О. Ключевский, — по крайней мере, на европейском материке они оставались идеалами передовых умов, дожидаясь своего места в кодексах»[2].

Итак, заслуга Екатерины II заключалась в том, что она первая на официальном уровне стала приобщать русскую интеллигенцию и общество к либеральным европейским ценностям. Несмотря на декларативность и формализм провозглашенных ею прав личности, идей свободомыслия, политического равенства, устранения крепостного права, ограничения абсолютной власти, именно с ее эпохи получила свое начало либеральная традиция в России. Просвещенные умы России вполне серьезно восприняли западноевропейский либерализм и просветительские идеи императрицы. Они пытались примерить европейские идеалы свободы к российской действительности даже тогда, когда императрица отступала от них.

В 60–70-х гг. XVIII в. большую роль в деле утверждения либеральных идей сыграл начальник Коллегии иностранных дел *Никита Панин (1718–1783)*. Он был участником переворота, приведшего на престол Екатерину II, к тому же наставником великого князя Павла Петровича. Не без его влияния Екатерина декларировала либеральные принципы своей социальной политики. Панин был одним из первых, кто выступил с конституционным проектом об ограничении абсолютной власти монарха, рассматривая его как добровольный акт самого монарха. В проекте функции законодательной власти передавались Сенату, а за императором сохранялась функция исполнительной власти и право на обнародование принятых Сенатом законов.

---

[1] *Екатерина* Наказ. СПб., 1907. С. 61, 73, 157.

[2] *Ключевский В. О.* Исторические портреты. М., 1990. С. 313–314.

Известными представителями либеральной дворянской идеологии были брат Никиты Панина *Петр Панин* и дипломат *Дмитрий Голицын*. Последний выступил с осуждением крепостничества как формы рабства. Будучи русским посланником во Франции, Голицын еще до «Наказа» (1767) Екатерины II обратил внимание на необходимость образования в России среднего сословия на основе права собственности на землю, имея в виду собственность как главную опору дворянства и «фундамент благосостояния государства».

Пропаганде идей западноевропейского либерализма и русского Просвещения посвятили свою деятельность президент Российской академии Е. Р. Дашкова, служащий Сената юрист Я. П. Козельский, профессора Московского университета Д. С. Аничков, С. Е. Десницкий, И. А. Третьяков, писатель Д. И. Фонвизин.

*Денис Иванович Фонвизин (1745–1792)* — один из первых представителей российского Просвещения, автор сатирических произведений «Недоросль», «Бригадир», был личным секретарем Н. И. Панина и наставником великого князя. Фонвизин — сторонник теории естественного права как «вечного и непоколебимого» принципа. С этой позиции всякая верховная власть, по его мнению, должна рассматриваться с точки зрения высших добродетелей; она должна проявлять заботу о благе народа, не допуская насилия над личностью, не попирая человеческого достоинства и следуя разумным законам. Между тем освобождение от рабства, тирании, проблема крепостничества на деле не решалась. Насильственные притеснения, произвол не устранялись и даже усиливались. Фонвизин в записке «Рассуждение о непременных государственных законах» писал: «Государство, где люди составляют собственность людей... каждый... может быть завсегда или тиран, или жертва»[1]. Подобные критические мысли свидетельствовали о явной его оппозиции верховной власти. Он обличал крепостничество, невежество дворян, систему образования и воспитания, внушая своему воспитаннику, будущему монарху, мысли о недопустимости произвола, воспитывая его в либеральном духе, в духе уважения к свободе как неотъемлемой потребности человека и к его достоинству.

Понятие свободы все более входило в сознание представителей свободных профессий (интеллигенции, купечества, предпринимателей). Пока это был узкий круг среднего слоя и вольного дворянства, который получил гражданские права, личную безопасность, неприкосновенность частной собственности. Особенно следует

---

[1] *Фонвизин Д. И.* Собр. соч.: В 2 т. М.; Л., 1959. Т. II. С. 264.

сказать о Н. Новикове и А. Радищеве, в творчестве которых русский либерализм обрел черты последовательного социально-политического учения.

## 9.3. Радикальная форма политического либерализма

### 9.3.1. Николай Новиков

*Николай Иванович Новико́в* (1744–1818) — русский журналист, издатель и общественный деятель. Выходец из помещичьей семьи Бронницкого уезда Московской губернии. Образование получил в университетской гимназии. В начале 1762 г. поступил на службу в Измайловский полк и произведен в унтер-офицеры. Во время службы своей в полку Новиков обнаруживал «вкус к словесным наукам» и склонность к книжному делу; издал две переводные французские повести и сонет (1769). Вскоре как один из способных дворян был привлечен к делу высокой важности — комиссии по ведению протоколов проекта нового уложения. Участие в работах комиссии дало ему возможность познакомиться со многими важными вопросами русской жизни и с условиями русской деятельности и сделало его лично известным Екатерине.

В 1768 г., выйдя в отставку, Новиков стал издавать еженедельный сатирический журнал «Трутень». Еженедельник вел борьбу против злоупотреблений помещичьей власти, против неправосудия и взяточничества, выступал с обличениями против очень влиятельных придворных, горячо ратовал против крепостного права, проявлял заботу о нуждах крестьян и об их просвещении. Однако борьба была неравная. «Трутень» вынужден был умерить тон, отказаться от обсуждения крестьянского вопроса, а затем и совсем прекратился — не по воле издателя.

В новом журнале «Живописец», в одном из своих очерков, озаглавленном «Отрывок путешествия в В*** И*** Т***», Новиков так изображал обычную картину жизни деревни: «Я останавливался во всяком почти селе и деревне. Ибо все они равно любопытство мое к себе привлекали; но в три дни сего путешествия ничего не нашел я в похвалы достойного. Бедность и рабство повсюду встречалися со мною в образе крестьян».

Русское самодержавие жестоко обрушивалось на всякое проявление свободомыслия. Новиков оказался одной из первых политических жертв. Типографии его были закрыты, книжные лавки разгромлены. По указу Екатерины II в 1792 г. он был арестован

и осужден на 15 лет заключения в Шлиссельбургскую крепость. Его обвинили в «гнусном расколе», в корыстных обманах, в масонской деятельности. Выдвинуто было обвинение в нарушении данной им в 1786 г. подписки не торговать книгами, признанными зловредными. Но в этом не было «государственного» преступления. Император Павел I в первый же день своего царствования освободил Новикова. Заключенный в крепость еще в полном развитии своих сил и энергии, он вышел оттуда «дряхл, стар, согбен». В дальнейшем Новиков вынужден был отказаться от всякой общественной деятельности.

## 9.3.2. Александр Радищев

*Александр Николаевич Радищев* (1749–1802) — русский писатель, философ, поэт, политический мыслитель, директор Петербургской таможни, участник Комиссии по составлению законов. Выходец из семьи богатых саратовских помещиков. Личность писателя-революционера, оригинальность политической позиции Радищева была обусловлены особенностями его мировоззрения, его революционными взглядами. Он не разделял провозглашенного Руссо противопоставления общества и природы, культурного и природного начал в человеке. «Человек — единственное существо на земле, ведающее худое, злое», «особое свойство человека — беспредельная возможность как совершенствоваться, так и развращаться». Критикуя социальные пороки российской действительности, Радищев защищал идеал нормального, «естественного» жизнеустройства, видя в царящей в обществе несправедливости в буквальном смысле социальное заболевание. Такого рода «болезни» он находил в США, где «сто гордых граждан утопают в роскоши, а тысячи не имеют ни надежного пропитания, ни собственного от зноя и мраза (мороза) укрова». Писатель обнаруживает всю несостоятельность либеральных иллюзий, во власти которых находятся его современники.

В своих взглядах на политическое устройство Российского государства Радищев был противником самодержавия, считая его «наипротивнейшим человеческому естеству состоянием». Перечисляя целый ряд правителей, на вопрос о том, что такое великий государь, Радищев отмечает: «Скажи же, в чьей голове может быть больше несообразностей, если не в царской?» Однако он дает беспристрастную оценку исторической роли и деятельности Петра I и хотел бы видеть в нем образ «просвещенного» монарха: «...познаем в Петре мужа необыкновеннаго, название великаго заслужившаго правильно». Признавая Петра великим, Радищев не идеализирует

его, ибо «мог бы Петр славнея быть, возносяся сам и вознося отечество свое утверждая вольность частную».

Воспользовавшись указом Екатерины о вольных типографиях, в 1790 г. в своей домашней типографии Радищев напечатал сочинение — «Путешествие из Петербурга в Москву». Пушкин назвал его «сатирическим воззванием к возмущению». «Путешествие из Петербурга в Москву» — это, по выражению Герцена, «серьезная, печальная, исполненная скорби книга», где с максимальной полнотой отразились и политические идеи Радищева.

Автор с возмущением пишет: «*Я взглянул окрест меня — душа моя страданиями человеческими уязвлена стала*». В этих страданиях рождались рассуждения о крепостном праве и других печальных явлениях тогдашней общественной и государственной жизни, на которые он стремился обратить внимание властей. «Путешествие...» описывает социальные несправедливости горемычной жизни крестьян: везде непосильная барщина, крестьяне живут хуже скота. Крепостники не только беспощадно эксплуатируют крестьян в своем хозяйстве, но и отдают их в наем, как скотину. Обращая свои возмущения на помещиков, Радищев пишет: «Звери алчные, пиявицы ненасытные, что крестьянину мы оставляем? То, что отнять не можем, воздух, да, один только воздух». Он описывает продажи крепостных с торгов и трагедию разделенной на части проданной семьи, брак по принуждению, ужасы рекрутского набора (рекрут как «пленник в отечестве своем»).

Рассматривая крепостничество как преступление, доказывая, что крепостной труд непроизводителен, в «проекте в будущем» намечает полную ликвидацию крепостничества, уничтожение «домашнего рабства», запрет брать крестьян для домашних услуг, вступление в брак без согласия помещика, передачу земли в собственность крестьян. Рабство держится, как показывает Радищев, не только на насилии, но и на обмане: церковь, «заставляющая бояться истины» и оправдывающая тиранию, не менее страшна, чем сама тирания. «Раб, воспевающий вольность», сбрасывает с себя этот гнет и перестает быть рабом, превращаясь в грозного мстителя, пророка грядущей революции. Он приветствует народное восстание.

«Путешествие...» было расценено властями как «покушение на государево здоровье», как «заговор и измена». Именной указ от 1790 г. признавал Радищева виновным в преступлении присяги и должности подданного изданием книги, «*наполненной самыми вредными умствованиями, разрушающими покой общественный*». Писатель приговорен судом к смертной казни. Но «по милосердию и для всеобщей радости» казнь заменена ему десятилетней ссылкой

в Сибирь, в Илимский острог. Император Павел I вскоре после своего воцарения (1796) вернул Радищева из Сибири. Радищев получил полную свободу; он был вызван в Петербург и назначен членом комиссии для составления законов. Радищев составил «Проект либерального уложения», в котором говорил о равенстве всех перед законом, свободе печати и т. д.

Для большинства русских писателей XIX в. обращение к свободолюбивой теме означало воскрешение радищевских традиции.

## 9.4. Русский консерватизм XVIII в.

### 9.4.1. Михаил Ломоносов

*Михаил Васильевич Ломоносов* (1711–1765) — гениальный русский ученый-энциклопедист (естествоиспытатель, литератор, историк, художник), основатель Московского университета. Как отмечают некоторые исследователи, Ломоносов представлял в истории либерально-дворянское направление, которое отразилось в его просветительских идеях, в стремлении к совершенствованию нравов и национального идеала вне церковной идеологии. Однако нельзя не видеть в его воззрениях сильного консервативного элемента, направленного на изучение и сохранение политического опыта, культурных и религиозных ценностей «праотцев наших» на основе естественной политической формы для России — самодержавия. При этом у него порой встречаются резкие выпады против либеральных разрушительных разномысленных вольностей. Ломоносов признавал самодержавие единственно возможной формой правления для России, ведущей свое начало от «первых князей варяжских», затем от «внутреннего несогласия, ослабившего отечество», к «новому совокуплению под единоначальство».

Изучая и анализируя античную историю, он признает гражданское правление, гражданскую власть, благодаря которым Римское государство возвысилось и самодержавством пришло в упадок. Однако в России, отмечает он, произошло наоборот, часто она гибла от разновластия, а спасалась мудрым самодержавием. «*Разномысленною вольностию*, — писал Ломоносов в предисловии к своей «Древней Российской истории...», — *едва не дошла до крайнего разрушения; самодержавством как сначала усилилась, так и после несчастных времен умножилась, укрепилась, прославилась. Благонадежное имеем уверение о благосостоянии нашего отечества, видя в единоначальном владении залог нашего блаженства, доказанного*

*толь многими и толь великими примерами*»[1]. Это рассуждение Ломоносова подтверждает, насколько полезны для сохранения целостного единства государств правила, выведенные из примеров истории.

Говоря о богоустановленности царской власти, Ломоносов не приемлет понимании царской власти, какое было у Ивана Грозного, вместе с тем он совершенно исключительно относится к Петру I, называя его «богом земным», представителем на земле божественного правосудия. В то же время он далек от признания за правителем фактического права на безапелляционный суд, произвол.

Во всех событиях русской истории Ломоносов усматривает Промысел Божий, предъявляя жесткие требования к обязанностям царя: суд правый и нелицеприятный, неуклонное исполнение закона, уважение в своих подданных человеческого достоинства, исправление их пороков «ученьем, милостью, трудом». Благочестие —это добродетель, «любезная Богу, любезная человекам, крепкое утверждение государств, красота венцов царских, непостыдная надежда во брани, неразрывное соединение человеческого общества».

## 9.4.2. Михаил Щербатов

*Михаил Михайлович Щербатов* (1733–1790) — родоначальник российского консерватизма в традиционалистской форме XVIII в., автор социальной утопии «Путешествие в землю Офирскую» и памфлета «О повреждении нравов», утвердивших утопическую тенденцию в российском консерватизме.

То было время, когда зарождающийся русский либерализм до конца еще не отрешился от наивного стремления к «нравственному идеалу» в законодательной форме и бился за правовые ограничения государственной власти в условиях роста абсолютистских тенденций.

Консерватизм, в лице Щербатова, осознавал опасные симптомы повреждения нравов и традиций, возникшие в результате Петровских реформ и политики Екатерины II по европеизации России и «поправлению нашей внешности», которые привели к ослаблению веры и вольнодумию (вольтерьянству). Щербатов ставил на первое место моральное состояние общества, миросозерцание народа, с разрушением которых усиливался деспотизм, «явственнее делалось расстройство внутреннего спокойствия государства, благополучия его граждан».

---

[1] *Ломоносов М. В.* Полн. собр. соч.: В 11 т. М.; Л., 1950–1983. Т. 6. С. 169.

В своей социальной утопии с позиции нарождавшегося консервативного мировоззрения Щербатов разработал основные принципы идеального правления «страны совершенства» (образа России):

- защита сословной монархии, где «не народ для царей, а цари для народа»;
- власть в руках дворянского сословия, олицетворяющего народ;
- верховенство закона и равенство всех перед законом;
- приоритет закона и власти, обязанностей и порядка над индивидуальной свободой;
- разработка законов с общим народным согласием, с беспрестанным их совершенствованием, с почитанием формулы «добродетель — закон — власть»;
- организация немногочисленного правительства (20 человек из дворян);
- жесткий правительственный и церковный контроль в духовной сфере за общественными нравами;
- сохранение крепостнических порядков;
- неприятие насильственных потрясений;
- пресечение разномыслия.

Главное назначение государства — обеспечение «всеобщего блага». При этом государство и «общее благо» стоят в иерархии ценностей выше прав человеческой личности. В целом консервативные идеалы М. М. Щербатова ориентированы не на будущее, а на прошлое, в допетровские времена. Обращение к форме литературной утопии позволяет говорить о Щербатове как об основателе утопической тенденции в российском консерватизме. Эту тенденцию можно определить как ретроспективную утопию с новационными элементами.

# ГЛАВА 10

# Политические учения США в период борьбы за независимость

## 10.1. Томас Пейн

*Томас Пейн* (1737–1809) — англо-американский политический мыслитель, видный государственный деятель, представитель радикального крыла американского Просвещения. Активный участник Великой французской революции и американской революции, совпавшей с Войной за независимость североамериканских колоний от Британской метрополии (1775–1783).

В 1776 г., в начале войны за независимость, Пейн издал памфлет «Здравый смысл», направленный против английской монархии и призывавший к борьбе за освобождение Америки от колониальной зависимости, пропагандировал отмену монархической и установление республиканской формы правления, выступал с обоснованием революционных политических принципов, одновременно призывая признать равноправие всех граждан и принцип народоправия («суверенности народа»).

Во время войны Пейн служил в армии, стал видным государственным деятелем — секретарем комитета конгресса по иностранным делам. Во время Французской революции Пейн побывал в Париже, где, по французским меркам, выглядел уже не столь радикально и революционно: его арестовали якобинцы за связь с жирондистами. После освобождения из тюрьмы (в конце 1793 г.) Пейн до 1802 г. проживал во Франции, где опубликовал ряд трудов. Вернувшись в США, он продолжил публицистическую деятельность.

Радикализм Пейна проявился, во-первых, в его отношении к правительству вообще (правительство есть лишь необходимое зло, а в худшем случае — зло нестерпимое), во-вторых, в резкой критике английской формы правления, той самой формы правле-

ния, которую с восторгом приняли англичане после так называемой Славной революции (1688). Пейн же утверждал, что конституция Англии несостоятельна, так как «монархия отравила республику, а корона поглотила палату общин». В-третьих, радикализм Пейна заключался в отрицании какой бы то ни было возможности примирения американских колоний и метрополии.

Революционность Пейна проявилась, во-первых, в его приверженности новейшим политическим теориям: естественных прав человека и народов, общественного договора и т. д. Во-вторых, в его плане революционного переустройства североамериканских колоний на началах республиканизма. Недаром Пейн завершает свой знаменитый памфлет ссылкой на право американцев иметь собственное правительство и решимостью выработать собственную американскую конституцию.

## 10.2. Томас Джефферсон

*Томас Джефферсон* (1743–1826) — выдающийся американский государственный деятель, просветитель, философ, идеолог демократического крыла во время Войны за независимость в Северной Америке (1775–1783), третий президент США (1801–1809).

Его политические взгляды сформировались под влиянием идей Дж. Локка, Ж.-Ж. Руссо, Ш. Монтескье. «Заметки о штате Виргиния» (1785), письма о демократии утвердили за Джефферсоном репутацию не только писателя, естествоиспытателя, ученого, но и теоретика в области политики. Его политическим идеалом была республика мелких земельных собственников — фермеров, которых он называл «избранным богом народом».

Джефферсон был сторонником демократизации общества путем расширения прав и свобод населения, включая средние и низшие слои. По его мысли, самым законным средством правительства, настоящим источником его силы и двигателем, позволяющим сохранить мир в стране, является убеждение народа на основе правдивой необходимой информации.

Время от времени, как реакцию народа на несправедливость (грубые злоупотребления власти, деградацию правительства, сползание его в деспотизм, тиранию), Джефферсон признает небольшие мятежи, восстания. По его мнению, они необходимы в политическом мире, «как бури в мире физическом, как лекарства, для того, чтобы правительства были здоровыми и разумными». И если

демократия означает «стабильность» и уверенность в будущем, то деспотизм влечет за собой восстание.

Согласно его концепции, единственной формой демократического правления, опирающейся на принципы договора, соглашения и равенства, может быть республика как «средство вырваться из-под власти собственных тиранов». Истинным фундаментом республиканизма Джефферсон считает равные права каждого гражданина. Право на собственность и на различия в политических мнениях. Из писем к Дж. Тейлору (1816) и барону фон Гумбольдту (1817) еще больше становится понятной его республиканская позиция. Наибольшее приближение к республике в ее чистом виде он видел в правлении, реализующем фундаментальный закон всякого общества, которое состоит из индивидов, обладающих равными правами и выражающих волю общества. Джефферсон отвергает доктрину, согласно которой только малые государства способны быть республиками. Он убежден, что «чем больше страна, тем прочнее ее республиканский строй... чем меньше и малочисленнее общины и общности людей, тем сильнее и судорожнее в них раздоры и стычки».

Будучи противником чрезмерной централизации власти, сосредоточения ее в руках только исполнительной власти, он полагал, что в условиях большой страны слуги народа, «находясь на таком расстоянии вне поля зрения своих избирателей, — не способны успешно справляться с делом и принимать во внимание все его детали, необходимые для успешного управления гражданами... каждый штат может сделать сам гораздо лучше, чем та власть, что находится вдалеке».

Приступая к исполнению президентских обязанностей, в своей первой *инаугурационной речи (4 марта 1801 г.)* Джефферсон сформулировал несколько основных принципов своей демократической программы, определивших его политические убеждения и деятельность. Среди них:

- равная и точная справедливость по отношению ко всем людям;
- поддержка правительств штатов во всех их правах;
- сохранение общего правительства (Соединенных Штатов) во всей его конституционной силе;
- скрупулезное соблюдение права народа избирать лиц, облеченных общественной властью;
- свобода и охрана личности, собственности, религии и религиозных убеждений (отделение церкви от государства);

- свобода печати, широкое распространение информации, вынесение всех нарушений и злоупотреблений на общественное обсуждение;
- наличие справедливого суда, совершающего правосудие через коллегию присяжных заседателей.

Джефферсон поддерживает идею разделения на партии. По его мнению, политические партии существенно необходимы демократии, в каждом свободном и мыслящем обществе должны быть противостоящие партии — такова природа человека. В «Заметках о штате Виргиния» и в письме к Дж. Мэдисону (1787) Джефферсон высказал свою позицию по системе разделения властей. Распределение власти в республиканском правительстве между исполнительной, судебной и законодательной ветвями, а также подразделение последней в свою очередь на две или три ветви, находящиеся в зависимости от общества и нации, он считает принципом хорошего правления. Такая организация правящей власти позволяет, по его мнению, законодательному корпусу, в частности большой палате, избранной непосредственно, устанавливать налоги, при сохранении нерушимого фундаментального принципа, согласно которому «народ могут облагать налогами только его собственные представители, избранные им самим посредством прямых выборов».

Большое внимание Джефферсон уделял поправкам к конституции. Сам он внес 10 поправок. Считая конституцию плодом коллективной мудрости страны, не принимал ее за нечто священное, не подверженное изменению и совершенствованию. Неизменными могут быть только врожденные и неотъемлемые права человека. «По мере того как совершаются новые открытия, как открываются новые истины, а обычаи и мнения меняются с изменениями обстоятельств, должны развиваться также и институты государства и общества, они также должны идти в ногу со временем» (письмо к А. Маршу, 1801 г.).

В письмах к Д. Адамсу (1787), Д. Вашингтону (1788) Джефферсон выразил опасение, что передача власти путем постоянного переизбрания не сделала бы пост президента сначала пожизненным, а затем — наследственным. «Исполнение должности (президента) в течение восьми лет при сохранении законной возможности прервать это исполнение в конце первого четырехлетнего периода — вот что теперь ближе всего подходит к моему принципу, скорректированному опытом».

На протяжении всей своей жизни Джефферсон активно боролся за осуществление демократических прав и свобод на всем про-

странстве Нового света, преодолевая сложные преграды на пути утверждения свободомыслия, религиозной и расовой толерантности. Клятва преданности Т. Джефферсона свободе мысли была начертана золотыми буквами на его мемориале в Вашингтоне: «Я поклялся на алтаре Божьем быть вечным врагом любой формы тирании над разумом человека».

## 10.3. Александр Гамильтон

*Александр Гамильтон* (1755–1804) — американский государственный деятель, политический мыслитель. Окончил королевский колледж в Нью-Йорке (ныне Колумбийский университет). Получив юридическое образование, успешно занимался адвокатской деятельностью. Большое влияние на его мировоззрение оказали английские и французские просветители. Активный участник Войны за независимость, адъютант Дж. Вашингтона, публицист. С 1789 г. — глава партии федералистов и министр финансов в период президентства Дж. Вашингтона. Как сторонник республики с олигархической формой правления, Гамильтон выражал интересы крупной торговой и финансовой буржуазии северо-востока США.

Свои теоретические политические взгляды изложил в цикле эссе «Федералист», посвященных разработке и принятию американской конституции. Им написано самое большое количество статей по конституционному строительству.

Гамильтон выступал с проектом создания единой федеративной республики с сильной централизованной властью, государственного союза и суверенитета штатов. Проект предполагал полный передел системы управления и создание системы свободного республиканского правления с гарантиями гражданских прав и свобод, что не могло не затронуть многообразные союзные, местные, групповые и личные интересы. Он выступал за передачу федеральному центру следующих функций:

- обороны страны, в случае нападения со стороны иностранных государств;
- охраны общественного порядка, гражданских свобод и привилегий против произвола и узурпации власти;
- распространения союзного законодательства непосредственно на отдельных граждан всех штатов;
- осуществления независимого конституционного надзора за деятельностью законодательной и исполнительной власти;

- упорядоченного проведения в жизнь актов законодательной власти в целях четкого и действенного ограждения имущества от несправедливых и наглых манипуляций, защиты свободы от посягательства лиц, движимых тщеславием и партийными пристрастиями;
- всеобщего налогообложения граждан.

В отличие от Джефферсона, Гамильтон был сторонником энергичной исполнительной власти. Главным признаком энергичности он считал единоначалие. В его понимании, «гораздо легче ограничить исполнительную власть, если она сосредоточена в руках одного человека, что народу в таких условиях удобнее следить за тем, как осуществляются вверенные им полномочия, и что любая форма многоначалия не способствует, а скорее угрожает свободе». Распределяя полномочия между Союзом штатов и центральным правительством, Гамильтон считал необходимым «расширить достаточно широкие полномочия первой вплоть до вручения ей власти над отдельными гражданами» и через обыкновенную магистратуру «иметь возможность отвечать непосредственно на их запросы и опасения, исключая какое-либо промежуточное законодательство». По мысли Гамильтона, центральная федеративная власть, не исключая суверенитета штатов, предусматривает «различные способы конституирования ряда составных частей правительства», через которые она реализует свои полномочия. Используя систему разделения властей, федеральная власть осуществляется через национальное представительство: законодательная ветвь власти представлена избранной народом палатой представителей, сенат формируется законодательными собраниями штатов, президента выбирают избранные народом выборщики. Большую роль в деле конституционного надзора за исполнением принятых решений должна сыграть независимая судебная ветвь власти, независимый суд федерального уровня штатов с пожизненно избираемыми судьями.

Актуально предостережение Гамильтона об истинных причинах хаоса, узурпации власти и распада государства. Чаще всего, считает он, это обусловлено *противоестественным властолюбием класса лиц, «которые либо надеются возвеличить себя благодаря разброду в стране, либо льстят себе, воображая, что им будет легче достигнуть верхушки власти при условии распада государства на несколько частичных конфедераций, чем в условиях союза при едином правлении»*.

В области внешнеполитической деятельности Гамильтон добивался нормализации отношений с Англией, сугубо отрицательно

относясь к развитию революционных событий во Франции. Эти расхождения послужили главной причиной отставки Джефферсона с поста государственного секретаря в 1793 г.

Гамильтон решительно выступал против демократов, которые стремились усыпить опасения по поводу раздоров и вражды между штатами. Он призывал усвоить себе в делах политической жизни следующий практический *принцип:* «Как мы, так и все жители шара земного весьма еще далеки от того счастливого государства, где совершенная мудрость сочетается с совершенной добродетелью». Однако он был уверен в том, что Америка «станет широким и прочным фундаментом и для иных зданий, не менее величественных».

## 10.4. Джеймс Мэдисон

*Джеймс Мэдисон* (1751–1836) — американский государственный деятель, четвертый президент США, политический мыслитель, «главный архитектор» американской конституции.

Как и Гамильтон, свои теоретические политические взгляды изложил в цикле эссе «Федералист». От Мэдисона ведут свой отсчет многие важнейшие теоретические и практические начинания Нового времени: утверждение универсальных прав человека, гражданина, упор на централизацию бюрократической власти и самоуправление на местах, систематическое государственное вмешательство в экономическую жизнь и свободу предпринимательства; совершенствование демократии, гарантирующей права меньшинства, национализм с его особой государственностью и правовым обществом.

Важнейшим достижением Мэдисона была организация движения за замену слабого и децентрализованного правления, предусмотренного статьями Конфедерации, сильным общенациональным правительством.

В отличие от Гамильтона, он придерживался мнения о том, что народ — единственный источник политической власти, а выборы — характерная черта республиканского правления. Только республика, считал он, может избавить от пагубных последствий власти фракции большинства (т. е. от исполнения ею тиранических замыслов) и гарантировать свободу меньшинства. По этой причине великая цель — сохранить дух и форму народного правления и защитить общественное благо и личное право от опасности, которой им угрожают политические группировки. Для достижения этой цели Мэдисон предлагает два способа: либо «предотвратить одновременное появление одной и той же страсти, одного и того же

интереса у большинства»; либо, регулируя численность и территорию, лишить это большинство «возможности объединиться для осуществления его целей, ущемляющих интересы других».

В этих обстоятельствах Мэдисон не видит механизма, «который бы ограничивал склонность жертвовать партией меньшинства либо интересами чересчур настойчивой личности». То есть, в его понимании, «общество, состоящее из небольшого числа лиц, которые собираются и правят лично и непосредственно, — не может быть защищено от порока партийности». Здесь речь идет о «чистой демократии», — под которой Мэдисон понимал общество небольшого числа граждан, осуществляющих правление лично, как правило, неспособное обеспечить безопасность права собственности. Такого рода демократии всегда являли «зрелище смут и раздоров» (Федералист, № 10).

Будучи приверженцем республиканских принципов, сохранения духа и укрепления основ федерализма, Мэдисон полагал, что правильная организация Союза по республиканскому образцу и есть «лекарство, излечивающее болезни, свойственные республиканской системе правления». Только крупное общество по величине своей может справиться с задачей свободного правления, при условии, что «величина его не будет превышать разумного в практическом отношении предела».

Как сторонник представительной формы власти, Мэдисон творчески подошел к теории «разделения власти» Монтескье. Очевидным основанием для раздельной и обособленной деятельности правительственных ведомств для него было наличие у каждого из них своей особой роли. Правители одной власти имели как можно меньше влияния на должностные назначения в других ведомствах власти. Переданная народом власть в республике, разделенная между федеральным правительством (с определенными конституцией полномочиями) и правительством штатов (с остающимися у них полномочиями), окружает права народа как бы двойной защитой. «Взаимно ограничивая друг друга... благодаря разделению властей внутри него, будет ограничивать самое себя» (Федералист, № 36, 41).

Однако наиболее надежное средство защиты от постепенного сосредоточения разного вида полномочий в руках одного ведомства власти заключается в том, чтобы создать такую систему правления, при которой главы каждого из ведомств имели бы в своем распоряжении достаточно четкие конституционные механизмы, а также обладали бы личной заинтересованностью для сопротивления посягательствам на свои полномочия со стороны других властей.

В республике одинаково важно «охранять права народа от гнета правящих лиц» и от угрозы правам меньшинства со стороны объединенного большинства, ограждая права одной части общества от попирания их другой. Уберечься от этого зла, считает Мэдисон, можно при наличии в обществе воли, независимой от общества в целом, позволяющей создать такой конституционный механизм, при котором общество, охватывая «все важное разнообразие граждан, наделенных различными качествами», тем самым могло бы «сделать маловероятным возникновение большинства, объединенного несправедливыми интересами».

Обоснованная им система сдерживания и противовесов до сих пор имеет место в политической системе США.

В последние годы своей жизни Мэдисон активно работал над изданием своих записок о Конституционном конвенте и сохранял живой интерес к внутренним делам штата. Из всех вопросов общенационального характера, возникавших в те годы, более всего он был озабочен проблемой рабства. Мэдисон настаивал на создании сильного национального правительства и даже предложил предоставить конгрессу право вето в отношении законов, принимаемых штатами. Записи его, как одного из ведущих участников дебатов, впервые опубликованные в 1840 г., до сих пор остаются главным источником сведений о том, как создавалась Конституция США.

# ГЛАВА 11

# Философско-политические учения немецкого классического идеализма конца XVIII — начала XIX в.

## 11.1. Иммануил Кант

*Иммануил Кант* (1724–1804) — основатель немецкого классического идеализма, внесший серьезный вклад в разработку государственно-правовых вопросов. Родился в Кенигсберге в семье скромного мастера, окончил гимназию, затем местный университет (1745). Большое влияние на формирование мировоззрения молодого человека оказали идеи Х. Вольфа и И. Ньютона. После 9 лет работы домашним учителем, в 1755 г., Кант в качестве приват-доцента начал чтение лекций по метафизике и многим естественным предметам в Кенигсбергском университете, в 1770–1796 гг. стал профессором, а позднее деканом факультета и дважды ректором университета.

В 1780-е гг. Кант создает свои основные философские произведения, связанные с критикой теоретического разума и исследованием его границ: «Критика чистого разума» (1781), «Критика практического разума» (1788), «Критика способности суждения» (1790). Последнее десятилетие своей жизни Кант посвятил разработке государственно-правовых вопросов. В 1795 г. он опубликовал ставший широко известным трактат «К вечному миру», а в 1797 г. — «Метафизику нравов» в двух частях, где им были развиты общие взгляды на право и государство. Воздействие идей Руссо, французской революции заметно сказались на учении о государстве. Государство, по мнению Канта, — это объединение людей в рамках правовых законов. Его цель — соблюдать и обеспечивать действие принципа «справедливости для всех его граждан, отсюда гражданское устройство в каждом государстве должно быть республиканским»[1].

---

[1] *Кант И.* Сочинения: В 6 т. М., 1963–1966. Т. VI. С. 289.

От Руссо Кант перенимает идею народного суверенитета, согласно которой законодательная власть может принадлежать только объединенной воле народа. В условиях ее попрания со стороны тирана его низложение справедливо, однако со стороны подданных «в высшей степени несправедливо» путем революций добиваться своего права. «Против законодательствующего главы государства, — пишет Кант в «Метафизике нравов... », — нет правомерного сопротивления народа <...> Малейшая попытка в этом направлении составляет государственную измену <...> изменник может караться только смертной казнью, как за попытку погубить свое отечество»[1]. Такая тенденция государственно-правовой теории, при всей своей противоречивости, в сущности, реализовала основные принципы радикального либерализма, генетически связанного с политико-юридическим мышлением, подготовлявшим великие события во Франции в 1789–1794 гг. Как свод категорических требований к властям, она тяготела к форме революционного ультиматума, но личностные установки Канта как политического мыслителя противостояли этому смыслу. Он высказывался тоном просителя, обвиняя тоном верноподданнейшего советника[2].

Неотъемлемой частью государственно-правового учения, как и всей философской системы Канта, является концепция о неизбежности вечного мира. Родившаяся в умах Лейбница и аббата Сен-Пьера, она получила дальнейшее углубленное развитие и конкретное оформление в трактате Канта «К вечному миру». Согласно этой концепции, развитие общества как единого организма осуществляется в направлении к всеобщему правовому гражданскому состоянию, к некой идеальной республике, а впоследствии — к союзу народов и вечному миру.

История человечества для Канта — это область, которую еще «предстоит завоевать для Царства моральных целей», человечество неизбежно приближается к постижению тайны Провидения. Именно им поддерживается механизм природы, совершенствующийся по общим законам целесообразности. Категорические императивы морали и права, внедряясь путем просвещения, воспитания через сознание отдельных лиц, призваны преобразовать историю в единый технологический процесс в сторону торжества морали. Назначение человеческой природы «заключается именно в этом движении вперед, к будущему великому государственному объединению, упразднению войн, к вечному миру», несмотря на то что

---

[1] *Кант И.* Сочинения: В 6 т. М., 1963–1966. Т. IV. С. 242.

[2] Философия Канта и современность. М., 1974. С. 233.

пока нет никакой почвы для этого и пока «господствует не право, а только сила».

Во многом противоречивое и непоследовательное, государственно-правовое учение Канта, как и вся его философская система, оказало огромное влияние на последующее развитие политико-философской мысли. Вопросы о «моральной автономии» индивида, сконституированном «строгом праве», об общественном договоре как «практической идее разума», идеал «правового государства» все больше стали находить свое отражение и дальнейшее развитие в идеологиях самых различных школ: неокантианского либерального реформизма (марбургского и баденского направлений), революционного демократизма и «этического социализма».

## 11.2. Иоганн Готлиб Фихте

*Иоганн Готлиб Фихте* (1762–1814) — немецкий философ и общественный деятель, представитель немецкого классического идеализма. Родился в крестьянской семье. Учился в университетах Йены и Лейпцига. В 1794–1799 гг. — профессор философии Йенского, с 1809 г. — Берлинского университета. В период наполеоновской оккупации Фихте выступил как общественно-политический деятель освободительного движения, высказывая, однако, и националистические идеи.

Критикуя дуализм философии Канта, Фихте создал систему субъективного идеализма, согласно которой действительность и все многообразие ее форм следует выводить из абсолютного «Я», взаимодействующего с полагаемым «не-Я». Это взаимодействие составляло основу идеалистической диалектики Фихте, который признавал абсолютную свободу воли, существование Бога и бессмертие души.

Учение Фихте о свободе («Назначение человека», 1800) делает учение о праве и государстве центральным моментом его философской системы, ибо наличие права, полагал он, создает свободу. Фихте, как и Спиноза, считал, что воля человека и вся его духовная деятельность детерминированы, как и физическая природа, и что свобода достигается на основе познания необходимости. Однако всеобщий характер необходимости не исключает возможности свободы. Свобода состоит не в упразднении естественной и исторической необходимости, а в добровольном подчинении индивида законам.

В своем сочинении «Основные черты современной эпохи» (1806) Фихте поставил вопрос о свободе в ее историческом измерении. Он пришел к выводу о том, что существуют различные

степени свободы. Свободу нельзя навязать принудительно, принуждение возможно только в сфере права, где регулируются внешние отношения, а не в сфере нравственности, где речь идет о внутренних побуждениях человеческой души и совести. В зависимости от этого, считает Фихте, любое государственное устройство как искусственное образование может быть понято «не иначе чем из истории своей эпохи»[1]. Таким образом, определив право как внешние отношения между людьми, как отношения взаимности, Фихте отделил его от этики, считая этику прерогативой внутренней сферы человека.

Разводя мораль и право, он отказывается от категорического императива Канта как основы правовых отношений и в поздних работах рассматривает государство и право только как предварительную стадию нравственного существования человечества. Пройдя три стадии общественного договора: образование гражданского общества, образование государства, возникновение коллективной воли граждан, с достижением полного господства нравственного закона государство и право становятся излишними и упраздняются. По словам Фихте, государство, как и все человеческие установления, «стремится к своему собственному уничтожению... последняя и высшая цель общества — полное согласие и единодушие со всеми возможными его членами»[2].

Осуществление этой цели Фихте связывает с совершенствованием и самосовершенствованием человека и всего человечества. В связи с этим он развивает учение о политической активности немецкой нации, росте ее политического самосознания в борьбе за национальную независимость. Однако воззрения Фихте в этом аспекте получили курьезное развитие, особенно если учесть, что он был одним из основателей немецкого национализма.

В своем проекте устройства «замкнутого торгового государства» он предлагал определить границы нации при помощи языка, признавая национальную исключительность немецкой нации. Революционный национализм Фихте поднимался в Германии как реакция на вторжение Наполеона, как реакция против экспансии сверхнациональной империи. Этот национализм, в сущности, был сравним с воздействием религии и служил прикрытием, маскирующим гуманистическое стремление к свободе. На практике политическое движение к свободе у Фихте ограничивалось рамками немецкой нации.

---

[1] *Фихте И. Г.* Основные черты современной эпохи. СПб., 1906. С. 115.
[2] *Фихте И. Г.* О назначении ученого. — М., 1935. С. 75, 81.

Будущее Германии виделось ему в образе «искусственного острова» на европейском континенте, острова, где можно реализовать представление о достойном человеческом существовании и осуществить естественное право каждого человека на жизнь, свободу, собственность. А поскольку права всех людей на эти блага равны, то принцип равенства оказывается господствующим в идеальном государстве Фихте. Утопия содержит в себе с самого начала глубокое противоречие: с одной стороны, принцип свободы составляет альфу и омегу его учения, с другой — требует полной регламентации всей жизни и деятельности индивидов, составляющих его идеальное государство. Оно определяет оптимальный способ разделения труда, указывает каждому, какую профессию он должен избрать, устанавливает цены на все продукты труда и само становится, таким образом, продуктом обмена. При этих условиях человеческая деятельность полностью определяется государством, лишая человека неотъемлемого права на свободу воли. Фихтианская идея равенства идентифицировалась как содержательный элемент уравнительного коммунизма, неизбежно предполагая вмешательство политической власти в экономическую жизнь.

В условиях оккупации Пруссии французскими войсками в «Речах к немецкой нации», произнесенных в Берлинском университете 1807–1808 гг., Фихте, призывал к освобождению от власти завоевателей, считал орудием освобождения — борьбу принципов, нравов, характеров, связанных с высшим напряжением сил нации, разъясняя, что в условиях освободительной борьбы человеком движет «не дух спокойной гражданской любви к конституции и к законам, а пожирающее пламя более высокой любви к отечеству, охватывающее нацию как проявление вечного». При этом главную задачу спасения немецкой нации он видел в нравственном возрождении. Только с помощью нового нравственного воспитания, духовного возрождения, расцвета языка и культуры, полагал он, можно вернуться в состояние свободы и национальной независимости.

## 11.3. Георг Вильгельм Фридрих Гегель

*Георг Вильгельм Фридрих Гегель* (1770–1831) — выдающийся представитель немецкой классической философии и политико-правовой мысли, создатель развитой системы идеалистической диалектики, синтезировавший в ней диалектический опыт многих областей знания. Родился в Штутгарте, в семье высокопоставленного чиновника. С 1788 по 1793 г. учился в Тюбингенском теологическом лютеранском институте.

Философско-политические взгляды Гегеля формировались под воздействием Французской революции, идеи которой были восприняты им с восторгом и восхищением. (В 1791 г. Гегель принимает участие в символической посадке «дерева свободы».) Однако уже в эти годы для него характерно отрицательное отношение к последующему этапу революции, к якобинскому периоду.

В начале 1800-х гг. начинается педагогическая деятельность Гегеля в Йенском университете. В 1802 г. он заканчивает работу над сочинением «Конституция Германии», где им был разработан ряд аспектов собственной концепции государства и права: сущность распада Германской империи на отдельные самостоятельные государства (княжества, земли); современное положение дел государственности в Германии; характер европейской политики, войн; будущность германского государства. Он выступает приверженцем сословно-представительной монархии, осуществляющей управление страной при участии народа через посредство его представителей.

Проблемы общества, государства, политики, права являются предметом и ряда других произведений. Самые крупные произведения — «Феноменология духа» (1807) и «Наука логики» (1812–1816). Методологические положения этих работ легли в основу разработки теории политики и права как составной части гегелевской философской системы.

Окончательное оформление его политические взгляды получили в «Философии духа» — третьей части «Энциклопедии философских наук». В текстах в сжатой форме дана не только методология, но и сформировавшаяся концепция философии права.

В «Философии права» (1823) — одной из наиболее глубоких и знаменитых работ во всей мировой правовой и политической мысли — Гегель развивает учение об объективном духе, которое оказало громадное влияние на последующее развитие социологии, политической философии и политологии.

Исходным началом философии Духа, по Гегелю, является Абсолют, проявляющийся в Идее-в-себе (изучаемой наукой логикой), Идее-в-ином (изучаемой философией природы) и Идее-в-себе-и-для-себя (изучаемой философией духа).

По Гегелю, Дух — «самая высокая дефиниция Абсолюта... Дух есть то, что все в себя вбирает и преодолевает...» В своем становлении и развитии Дух выступает в трех ипостасях: субъективный Дух, объективный Дух и абсолютный Дух. Если первый у Гегеля является выражением индивидуального, «самого себя» и «для себя» Духа, а последний — выражением абсолютного самопознания как «Идея, познавшая себя абсолютным образом», то со ступени объективного

Духа начинается проблематика философии права. Объективный дух охватывает у Гегеля сферу социально-политической жизни и понимается как сверхиндивидуальная целостность, возвышающаяся над отдельными людьми и проявляющаяся через их различные связи и отношения. Он расположен в гегелевской системе между субъективным духом и абсолютным духом, развертывается в праве, морали и нравственности. Причем под нравственностью Гегель понимает такие ступени объективации человеческой свободы, как семья, гражданское общество и государство (схема № 4).

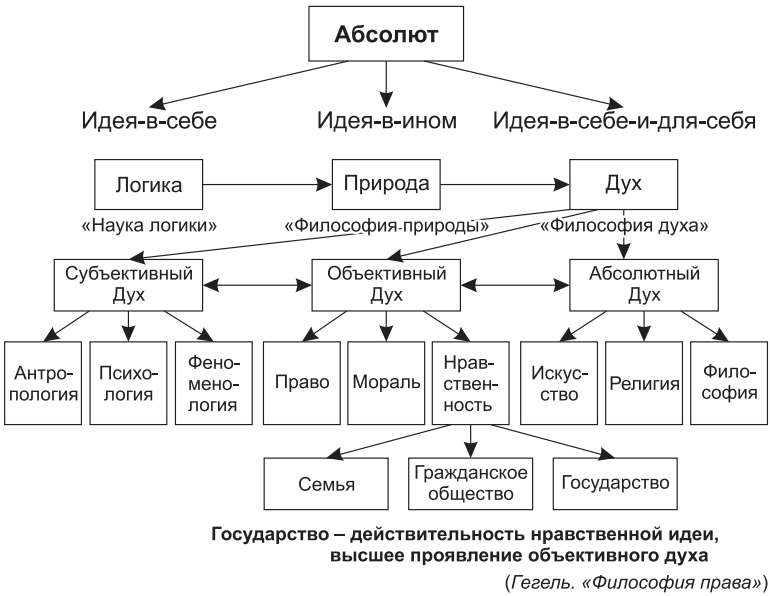


**Схема 4.** Государство в философской системе Гегеля

В «Философии права» гегелевское философско-политическое и правовое учение открывало широкий простор для философского обоснования либеральных, консервативных и социалистических воззрений. На его основе решались социальные вопросы: свободы и необходимости, абсолютного и относительного в сфере социально-политической жизни, соотношения личностных и общественных начал, общих и партикулярных моральных ценностей, нравственных оснований семьи, гражданского общества, государства и права.

В этом произведении Гегель восхваляет, обожествляет и философски оправдывает именно идею государства как идею. Если, по Гоббсу, государство — гигантская машина, а люди — лишь придаточные «шестеренки», «винтики» этого искусственного механиз-

ма, то, по Гегелю, государство — «не механизм, а разумная жизнь самосознающей свободы, система нравственного мира, а также и осознание его в принципах»[1]. В его представлении, государство — «действительность нравственной идеи, высшее проявление объективного духа», а его существование — это «шествие Бога в мире». Его основанием «служит сила разума, осуществляющего себя как волю»[2]. Он предстает приверженцем государства как носителя нравственного и разумного начала, которое является выражением народного духа, живущего в гражданах и достигшего в них высшего самосознания.

Гегелевская этатистская версия правового государства существенно отличается как от концепции демократизма (суверенитет народа) и либерализма (индивидуализм приоритета прав и свобод личности в соотношении с правами государства), так и от различных деспотических форм правления.

По Гегелю, идея государства представляет собой правовую действительность, в иерархической структуре которой государство само, будучи наиболее конкретным правом, предстает как правовое государство.

Государство как действительность конкретной свободы есть индивидуальное государство. В своем развитом виде оно представляет собой основанную на разделении властей конституционную монархию. В отличие от Локка и Монтескье с их концепцией разделения властей, Гегель выступает за такое органическое единство различных властей, при котором все власти (законодательная, правительственная и власть государя) исходят из мощи, господства целого. В зависимости и подчиненности различных властей государственному единству и состоит, по Гегелю, существо внутреннего суверенитета государства, которое проявляется через столкновение различных суверенных воль, через диалектику их соотношения (международного права как всеобщего). Движение от абстрактных форм права к конкретному праву государственного целого есть проявление моментов органической нравственной целостности.

Итак, государство, как проявление сверхиндивидуальной целостности, как высшая ступень объективации нравственности, выступает у Гегеля в качестве высшего уровня морали (как соединения индивидуального и всеобщего с нравственностью) и стоит над сферой частных интересов (гражданского общества). Основанием государства является народный дух, живущий в гражданах и достигающий в них высшего самосознания.

---

[1] *Гегель Г. В.* Философия права. М., 1990. С. 284.

[2] Там же. С. 300.

Увековечивая сословное деление общества, Гегель, по существу, содействовал упрочению дворянства как основы государства, как «сословия природной нравственности» — опоры трона и общества. Одновременно он сохранил консервативную тенденцию примирения современных учреждений с учреждениями феодального происхождения (например, сословное законодательное собрание как высший законодательный орган). Как жесткий государственник, Гегель стоял на защите прусской государственной системы, где все определялось целями и интересами «всеобщего».

Однако когда принципы свободы воли становятся враждебными существующему праву, что выражается в крайней испорченности нравственности и духа господствующего сословия, погрязшего в роскоши и расточительности, в чрезвычайном притеснении народа со стороны правительства дворянской знати, пробуждающем осознание отношений несправедливости, тогда вступает в силу самый мощный социальный фактор — революция, которая, «как молния, сразу устанавливает образ нового мира, новый порядок». Лучшим исходом, разрешением кризисной ситуации, по Гегелю, все же является основанное на свободе совести, личности и собственности положительное творчество, которое реализуется только путем *постепенного* развития, реформации: «принцип, исходящий из того, что оковы могут быть сброшены с права и свободы без освобождения совести, что революция возможна без реформации, ошибочен»[1].

Свободу в обществе Гегель понимал как «преодоление» произвола, как ограничение своей воли отдельными людьми. Это ограничение воли осуществляется правовыми нормами и законами, т. е. в сфере правовых отношений. Право, по Гегелю, есть наличное бытие свободы. Учение о праве Гегеля расходится с воззрениями Канта и Фихте, утверждавших, что право представляет собой ограничение произвола одного человека произволом другого на основании свободы. Уже сам факт выдвижения права на первый план и противопоставление права произволу характеризуют Гегеля как либерального идеолога. Утверждая достоинство личности, попираемое в условиях феодальных порядков, философ призывает: *«...Будь лицом и уважай других в качестве лиц»*[2].

Либеральная сущность гегелевской концепции права выявляется еще резче, когда он начинает анализировать проблему частной собственности как юридического взаимоотношения, в силу которого лицо *владеет* известной вещью. Положительный смысл владения, по Гегелю, заключается в том, что в процессе трудовой деятельности

---

[1] *Гегель Г. В.* Сочинения: В 8 т. М., 1934. Т. 8. С. 419.

[2] Там же. С. 98.

человека, формирования вещи, когда лицо вкладывает в вещь свою волю с целью придания формы предметам, соединяются субъект и объект. Субъект «совершенствует собственное тело и дух, постигает себя как свободное существо, выявляет свои возможности, задатки, способности». На эту мысль многие исследователи обратили внимание как на гениальную догадку Гегеля о значении трудовой деятельности в формировании человека как свободного существа.

В «Философии права» Гегель дал глубокий философский анализ собственности как посредствующего звена отношений «личность — государство». Сущность частной собственности, считал он, «в присвоении, манифестировании господства индивидуальной воли над вещью». Свободу личности и разумное использование частной собственности он считал одним из величайших завоеваний Нового времени и единственно существенным определением личности.

Однако Гегель упускает из виду, что между провозглашением свободы личности и отстаиванием института частной собственности заключено противоречие. С одной стороны, он вполне реалистично раскрыл механизм самовозрастающей стоимости (капитала как существенной экономической категории капитализма) на основе стремления лица к безграничному захвату и накоплению собственности. С другой стороны, Гегель не понял, что собственность как «сама в себе цель» неизбежно ведет к присвоению продуктов чужого труда, превращая продукты деятельности ученого, художника, изобретателя и других в товар. Для Гегеля сущность собственности в объективации, в удвоении себя, в уравнении себя как в зеркале в продукте своего труда. Но ведь именно частная собственность у одних и отсутствие ее у других ведет к овеществлению, товаризации человека. Этого не понимали и многие либералы, хотя и боролись против превращения людей в товар. Однако это очень хорошо поняли марксисты, боровшиеся против товаризации человека.

Многие исследователи, оценивая гегелевскую государственно-правовую теорию как вершину буржуазной политической мысли и отмечая глубину учения о гражданском обществе, о буржуазных правах и свободах, в то же время подчеркивали реакционные, слабые стороны учения о государстве и праве (восхваление, обожествление прусского монархического государства, тоталитаризм, апология войн и оправдание колониальной политики и т. д.).

Гегелевское политическое учение оказало огромное влияние на последующую историю политической мысли и современные исследования в области теории государства, философии права. Оно дало широкий простор для обоснования как либеральных, консервативных, так и социалистических воззрений.

# ГЛАВА 12

# Западноевропейские политические учения XVIII–XIX вв.

## 12.1. Политический либерализм конца XVIII — начала XIX в.

В конце XVIII — начале XIX вв. западноевропейский либерализм уже получил свою социальную основу. Пройдя через серии буржуазных революций и войн, он установил правовые границы деятельности государства. Это означало, что воля общества, личности закреплялась властью, диктатурой закона и права, выше которых ничего не было. В этих условиях государство стало рассматриваться в качестве юридического лица и юридического отношения. С середины XIX в. западноевропейский либерализм эволюционировал от своих первоначальных идей, ничем не ограниченного индивидуализма, к идеям социализации, демократизации и этатизации.

Высшие принципы поведения людей, выработанные в соответствии с религиозно-нравственными нормами, либералы неразрывно связывали с политическими, которые, по их мнению, складывались на основе новых правовых отношений личности и государства, определивших формы и пределы деятельности последнего.

*В области философии* и религии либерализм «предоставил человеческому уму полную свободу, требуя в связи с этим свободы совести и свободы слова». *В сфере экономической* либерализм выдвинул требование как можно более полной свободы промышленной деятельности от вмешательства государства, свободы торговли и невмешательства государства в отношение предприниматель — рабочий.

Либеральная идеология, ставшая господствующей на Западе, способствовала тому, чтобы государственная власть считалась с личностью и общественным мнением, чтобы государство стало функционировать в границах законных оснований, определив этим

либеральный характер и содержание отношения «личность — собственность — государство».

Таким образом, западноевропейский либерализм, оформившись во второй половине XIX в. в более зрелую, постклассическую форму, благодаря социализации мог существовать в виде социального, экономического, демократического, политического, христианского либерализма. Он в основном соответствовал формуле идеала свободы Б. Констана — «свобода во всем» (в религии, философии, литературе, промышленности, политике). Под свободой понималось торжество личности как над авторитетом власти, так и над массами, «которые бы могли присвоить себе право подчинить меньшинство большинству».

### 12.1.1. Вильгельм фон Гумбольдт

*Вильгельм фон Гумбольдт* (1767–1835) — прусский государственный деятель, дипломат, политический мыслитель и выдающийся лингвист. Родился в Потсдаме. Изучал право в Гёттингенском и Франкфуртском университетах. С 1791 г. состоял на государственной службе. Гуманистические идеалы Гумбольдта стали основой его реформаторской деятельности в области просвещения и образования. В 1810 г. он становится одним из основателей Берлинского университета. Будучи членом Госсовета, в 1819 г. возглавил Управление по сословным и общинным делам, где с позиции либеральных идей разрабатывал и проводил в жизнь проект сословно-представительного правления.

Уже в первых его политических работах («Идеи к опыту установления границ деятельности государства», 1792) четко оформилась либерально-конструктивная позиция молодого политического деятеля, выражавшая гуманистические тенденции к реформации общества на основе гарантии важнейших прав, личной безопасности, защиты собственности, свободы слова, печати, обеспечения сдерживаний и противовесов как важнейших средств уравновешивания трех ветвей государственной власти. Не нарушая приоритетов королевской власти, Гумбольдт стремился отразить в первых реформаторских идеях высшие цели существования человека — его всестороннее развитие и совершенствование через активное участие в управлении обществом.

В начале XIX в. на Западе получил развитие индивидуалистический либерализм. Гумбольдт становится сторонником этого направления. Свободное внутреннее развитие индивида и нации он понимает как развитие духовной, творческой индивидуальности

и определяет границы деятельности государства. Высшим идеалом свободы личности в обществе представлялся ему порядок, при котором каждый развивается «единственно из себя и для себя», самобытно усваивая окружающее многообразие жизни. Только в многообразии окружающей среды, по мнению Гумбольдта, может развиваться в человеке та оригинальность, которая делает его самостоятельным лицом — «особенным выражением духовного человеческого естества».

С позиции индивидуалистического либерализма он полагал, что отношение индивидов, личности с государством должно строиться на независимости их от последнего. Он резко критикует положение, согласно которому государство должно заботиться как о физическом, так и о нравственном благе и счастье нации, называя эту формулу выражением «самого гнетущего, самого худшего деспотизма». Государственный деспотизм, главный принцип которого: «все для народа, ничего посредством народа», рождает дух раболепия, подавления в управляемых всякой самостоятельности и способности к практической деятельности, ведет к нравственному и умственному падению нации. Поэтому «государство, — пишет он, — должно воздерживаться от всякой заботы о положительном благе граждан и не должно выходить за пределы, поставляемые необходимостью охранять их от внутренних и внешних врагов; никакая другая цель не должна нарушать свободы граждан»[1].

Однако освобождать от связывающих народ государственных уз, по мысли Гумбольдта, можно только постепенно, по мере пробуждающейся в нем потребности свободы. Более конкретно эти политические идеи он выразил позднее в конституционном проекте сословно-представительного государственного устройства в Германии («О введении земельно-сословных конституций в прусских государствах», 1818).

В новом устройстве, согласно проекту, речь идет не об учреждении выборных собраний и совещательных палат, а о политической организации самого народа, действующей в целях сохранения стабильности как «первейшей и преимущественной цели всех политических мер». Деятельность по управлению распределяется не по классической либеральной схеме разделения власти Локка и Монтескье, а по системе взаимосвязи органов государства и народа (на всех уровнях своей компетенции снизу доверху), избираемых через

---

[1] *Гумбольдт В.* О границах деятельности государства // *Гайм Р.* Вильгельм фон Гумбольдт. Описание его жизни и характеристика. М., 1898. Приложение. С. 40.

сословные собрания и призванных в качестве должностных лиц принять участие в установлении и поддержании порядка.

Во избежание пагубного безразличия со стороны провинциальных слоев (особенно средних) и их попыток при помощи незаконных средств уйти от последствий применения законов, необходимо даже небольшие общины заинтересовать государственными делами.

В практике политической жизни общества, считает Гумбольдт, можно использовать опыт («копии, образцы») организации новых политических учреждений других стран, однако применение такого опыта должно происходить на основе учета различия и специфики этих стран. Например, Америка создавала свои политические учреждения без использования старых. Франция разрушила, а Англия сохранила старое.

Новые учреждения, чтобы они могли прижиться в качестве родных, отечественных, по Гумбольдту, «должны быть увязываемы с уже существующими». Иными словами, переход к новым учреждениям должен осуществляться не только с сохранением, но и с восстановлением духа прежних конституционных устройств. Это позволит сплавить нацию воедино и обеспечить каждой личности свободное развитие.

Таким образом, Гумбольдт, в отличие от классического демократического либерализма, отклонил идею общественного договора, разделения и равновесия властей как «ненадежное вредное балансирование», утвердил в развитии политической мысли либерально-консервативную позицию перехода от абсолютной к ограниченной сословно-представительным управлением монархии. Политическое наследие Гумбольдта во многом определило будущие черты правового государства в Германии.

### 12.1.2. Бенджамен Констан

*Бенджамен Анри Констан де Ребека* (1767–1830) — французский философ, политический мыслитель, родоначальник французского либерализма, государственный деятель, публицист. Родился в Лозанне (Швейцария). Противник роялистов и якобинцев. Начиная с термидорианского Конвента придерживался политики Директории. В период «Ста дней» Наполеона (1815) участвовал по поручению Наполеона в разработке дополнений к конституции. В 1819 г. избран в палату депутатов. Во время июльской революции 1830 г. способствовал возведению на трон Луи Филиппа. Назначен председателем Государственного совета.

Констан принадлежит к теоретикам французского классического либерализма, уходящего своими идейными корнями к Локку и Канту. Он четко сформулировал главный принцип либерализма: не личность для государства, а государство для личности. Задача государства — охрана личности, государство — это средство и способ ее максимального развития. Констан проводит различия между личностью и гражданином. Личность и гражданин не одно и то же. Не всякий человек — политическая личность, хотя всякий — личность общества. Политическая личность есть собственник, ибо только собственность делает человека свободным, а следовательно, активным участником социально-политических процессов. В этом смысле государство, по Констану, есть организация собственника и должно способствовать максимальному развитию личности. Все, что выходит за эти рамки, не дело государства. Не гражданин для учреждений, а учреждения для гражданина.

Основатель французского либерализма, встав на точку зрения неприкосновенности права личной свободы, определял право каждого «выбирать себе дело и заниматься им, распоряжаться своей собственностью, *даже злоупотребляя ею;* не испрашивать разрешения о своих передвижениях и не отчитываться ни перед кем в мотивах своих поступков[1]. Такой подход, с одной стороны, открывал путь к злоупотреблениям собственностью, «свободе без берегов», с другой — в целях недопущения этого, требовал создания таких общественных институтов и политической организации, посредством которых можно было обеспечить уважение к законам, поддержание гарантий их исполнения. По его мнению «общественные институты должны завершить нравственное воспитание граждан». Уважая их личные права, оберегая их независимость и совершенно не вмешиваясь в их занятия, эти институты «должны, тем не менее, оказывать влияние на общество во имя его блага».

Как горячий сторонник выборной организации власти, признавая принцип разделения властей, придумал дробный вариант этого разделения:

- власть нижней палаты;
- власть палаты пэров;
- исполнительная власть;
- судебная власть;
- власть главы государства.

---

[1] *Констан Б.* О свободе древних в ее сравнении со свободой у современных людей // Полис. 1993. № 2. С. 97–98.

Проблема главы государства не проста. По сути, он конституционный монарх, который стоит над интересами сословий, групп и отдельных интересов. Есть у Констана и еще одна власть — власть общественного мнения, выраженная прессой, представленная народом в Законодательном собрании, которая не может быть властью силы и народной волей, поскольку все общественные институты должны служить основной цели — благу и счастью граждан. Власть общественного мнения, считает он, — это выражение подлинной политической свободы. Она может выступать не иначе как «мощным средством развития разума, облагораживая мысли, устанавливая между всеми людьми своего рода интеллектуальное равенство, составляющее славу и могущество народа»[1].

В системе разделения властей — исполнительная власть двух уровней: на уровне парламентской и на уровне муниципальной, ибо они различны по своей природе. На уровне парламента — депутат думает обо всей нации, на уровне кантона — депутат выражает частные интересы своих избирателей. Констан — решительный противник отзыва депутата из Национального собрания, поскольку, в соответствии с конституцией Франции, он защитник интересов нации в целом.

Как представитель классического либерализма, Констан большое внимание уделяет анализу свободы в обществе и политической свободы. По его мнению, «личная свобода — вот подлинная современная свобода; политическая свобода выступает ее гарантом». В лекции-речи «О свободе древних в ее сравнении со свободой у современных людей», произнесенной им в королевском дворце в Париже в 1819 г., Констан пытается осмыслить уроки Великой французской революции, предлагая такие модели социально-политического устройства, которые исключили бы возможность возвращения кровавой диктатуры. По содержанию речь-лекция является сравнительно-политологическим исследованием.

Показывая качественно различные основания свобод и демократии в античных и современных обществах, он делает вывод о пагубности механического перенесения институтов и принципов древности в Новое время. Будучи сторонником конституционной монархии по английскому образцу, мыслитель выступает за представительную систему власти как организацию, посредством которой нация перекладывает на индивидов то, что не может и не хочет выполнить сама.

---

[1] *Констан Б.* О свободе древних в ее сравнении со свободой у современных людей // Полис. 1993. № 2. С. 105.

В предисловии к сборнику «Статьи о литературе и политике» (1829), говоря об основной задаче своей деятельности, Констан писал: «В продолжение сорока лет я защищал один и тот же принцип — *свободу во всем:* в религии, философии, в литературе, в промышленности, в политике, разумея под свободой торжество личности над властью, желающею управлять посредством насилия, и над массами, предъявляющими со стороны большинства право подчинения себе меньшинства».

### 12.1.3. Иеремия Бентам

*Иеремия Бентам* (1748–1832) — английский юрист и философ, политический мыслитель, идеолог либерально-политического направления, один из родоначальников теории утилитаризма. Родился в Лондоне, в семье крупного землевладельца. Раннее умственное развитие позволило ему в 13 лет поступить в Оксфордский университет и окончить его в том возрасте, когда в него только поступают. В 20 лет он уже становится адвокатом. В 1784–1787 гг. посещает Францию, Италию, Турцию, Россию, Пруссию, Голландию.

В 1789 г. выходит в свет его первое крупное философско-политическое произведение «Введение в основы нравственности и законодательства». В 1802 г. издано значительное собрание сочинений Бентама во французской редакции известного издателя Дюмона. Издание впервые познакомило западноевропейскую и образованную часть русского общества с идеями английского публициста. Неоднократное посещение России возбудило в нем сильные надежды на осуществление его идей на российской почве. В 1815 г. Бентам пишет письмо Александру I с предложением использовать его знания в составлении нового кодекса законов для России и получает согласие монарха. Однако его планам не суждено было сбыться. Поворот во внутренней политике русского императора изменил законодательные планы. Был принят проект М. Сперанского.

Во «Введении в основы нравственности и законодательства», разрабатывая практические вопросы права и этики, Бентам выдвинул учение о нравственности, основанной на принципах полезности. По мысли автора, «природа подчинила человечество двум верховным властителям — страданию и удовольствию... они управляют нами во всем... принцип полезности признает это подчинение и принимает в качестве основания системы, цель которой — возвести здание руками разума и закона»[1]. Отсюда, делает вывод

---

[1] *Бентам И.* Введение в основу нравственности и законодательства // Антология мировой философии: В 4 т. М., 1971. Т. 3. С. 587.

Бентам, личный интерес — единственная пружина человеческой деятельности.

Критикуя абстрактные начала, «анархические софизмы», провозглашенные Французской революцией права, которые на практике способны породить лишь хаос, Бентам отвергал идею общественного договора, естественноправовую теорию народного суверенитета, принцип разделения властей, подчеркивая значение суверенной верховной власти (не имеющей определенных границ), руководствующейся началом пользы. Он нападал на софизмы консервативной партии, оптимистический консерватизм Блэкстона, на его знаменитые «Комментарии на законы Англии», в которых умалялась реформирующая роль законодательной власти, а существующее английское право выдавалось за высшее проявление разума.

Истинная цель законодательства и законодателей — достижение в обществе *«наибольшего счастья для наибольшего количества людей»*, достижение каждым личного преуспеяния, увеличивающего общую сумму счастья атомизированных индивидов. Счастье Бентам идентифицировал с удовольствием. Отсюда критерием морали выступает «достижение пользы, выгоды, удовольствия, добра и счастья».

Искусство законодателей должно заключается в том, чтобы найти средство для достижения этого. Таким важнейшим средством может быть государственная политика, направленная на заботу о благосостоянии людей, о их благоприятном духовном развитии, о сохранении безопасности, равенства и свободы. Эти направления государственной политики он раскрыл в «Принципах законодательства» и «Основных началах гражданского кодекса». Руководствуясь этими принципами и гражданским кодексом, Бентам и его последователи выступили инициаторами создания системы здравоохранения и страхования, законов о бедности, реформы тюрем, использования наказания в целях предупреждения преступлений и перевоспитания преступников.

В отличие от тех, кто смешивал общественную и личную пользу, общественные и личные интересы, нравственные чувства и эгоистические стремления, он рассматривает интересы атомизированных индивидов в качестве единственно реальных, а общественные интересы — как совокупность индивидуальных. Этот своеобразный бентановский ипсидиксионизм (ipse dixit, *лат. — букв.* «сам сказал», употребляется как утверждение: «это так, потому что я сам сказал») стал своего рода формулой выражения интересов индивида как единственно реальных.

Размышляя об истинных границах морали и законодательства, Бентам разделяет мораль на общественную и индивидуальную

(частную). Поскольку в обществе, по его мнению, нет естественных законов, а есть только законы, принимаемые суверенной властью, от индивидов требуется правильное осознание своего поведения в обществе, осознание своих и чужих интересов.

Важным предметом анализа в указанных произведениях Бентама является деятельность государства, государственных органов власти, основные направления государственной политики (обеспечение безопасности, гарантия свободы личности, зашита ее от притеснения чиновничества). По Бентаму, государство должно выступать в качестве «активно действующей уравновешивающей силы», регулятора меры социального различия. Главное — не допустить, чтобы эти социальные различия и несправедливость подорвали общественное единство.

Бентам стал одним из пионеров, пролагавших путь к глубоким реформам в Англии во второй четверти XIX в. По его мнению, только при демократическом государстве можно рассчитывать на успешный ход реформы, в иных условиях всякая реформа принесет больше вреда, чем будет пользы от того, что должно быть исправлено ею. Согласно выдвинутой им доктрине государственного невмешательства, реформы не должны касаться частной (особенно экономической) сферы и свободы самоопределения, личной свободы и частной деятельности граждан. Это означало развитие программы либеральной демократии, основанной на началах расширения избирательного права — «всеобщей, тайной, равной и ежегодной подачи голосов». Высшим философским тезисом этой программы было «наибольшее счастье наибольшего количества людей», а высшим политическим принципом — понятие народного суверенитета.

Учение Бентама по исследованию границ законодательства, его недостатков и способов их устранения оказало влияние на представителей либерально-демократического направления.

### 12.1.4. Алексис де Токвиль

*Алексис де Токвиль* (1805–1859) — французский политический мыслитель, юрист, историк, государственный деятель. Родился в городе Верней в аристократической семье. В 1820–1825 гг. учился в колледже города Мец, изучал право в Париже.

Токвиль — автор знаменитого сочинения «Демократия в Америке», имевшего большой успех не только во Франции, но и в Европе, где он был переведен на многие языки. Главная проблема, которую он решает в нем, это соотношение демократии, свободы, равенства. По Токвилю, любая демократия эволюционирует к централизму,

порождает условия политической тирании большинства, притесняющей меньшинство, рискуя переродиться в деспотизм отдельного лица. Несмотря на недостатки демократических институтов власти, все же положительное в них берет верх. Согласно Токвилю, демократия и свобода существуют там, где центральная власть отказывается от полной и всесторонней регламентации общественной жизни. Основное ее назначение — обеспечение условий для благосостояния большинства людей нации.

Неравенство, богатство не противоречат фундаментальному равенству условий, свойственному современным обществам. Оно станет уменьшаться по мере того, как они будут становиться все более демократическими. Занимая позиции политического либерализма, Токвиль развил идеи классического либерализма Локка о равенстве возможностей. Он дополнил либерализм демократией, выделяя основные преимущества последней, иллюстрируя ее на примере большой нации, показывая европейским обществам конкретный механизм ее функционирования и развития. Вместе с тем он указал и на такие принципиальные ее недостатки, как полная зависимость законов от желаний избирателя, сосредоточение в законодательных органах всех других форм управления.

1850-е гг. Токвиль посвящает научной деятельности, публикуя первую часть своего произведения «Старый режим и революция» (1856), где пытается осмыслить дореволюционное, революционное и постреволюционное французское общество через американский опыт. Он подчеркивает, что учреждения прежнего режима разрушились в тот момент, когда разразился революционный кризис, который развертывался подобно религиозной революции. Основными причинами развала старых учреждений и изменения политического строя Токвиль называет следующие:

1) чрезмерная централизация и административное единообразие управления;

2) разрыв между привилегированными группами народа прошлого и нового общества;

3) вредная роль писателей, публицистов, философов, подвергавших острой критике не только существующую систему политического правления, но и друг друга;

4) врожденное безбожие, проявившееся у значительной части французской нации.

Вследствие этих причин Французская революция, по мысли Токвиля, явилась не простой случайностью, а неизбежным фактором, направленным на уничтожение демократическим движением учреждений старого режима.

В политическом отношении Токвиль приветствовал первую Французскую революцию 1789 г., Учредительное собрание. Не противясь уничтожению учреждений старой Франции демократическим движением, он в то же время хотел сохранить как можно больше учреждений старого режима в рамках монархии и традиций аристократии, чтобы сохранить свободу в обществе. Для сохранения свободы в демократическом обществе нужно, чтобы у людей было чувство свободы, чтобы была склонность к независимости, к сопротивлению власти.

Токвиль жил в эпоху двух революций. С революцией 1830 г. он связывал надежду на осуществление своего политического идеала — сочетание демократизации общества с укреплением учреждений либерального толка, с желанным конституционно-монархическим строем. Однако революцию 1848 г., которую он первый предсказал за месяц до ее начала, счел доказательством того, что французское общество не способно к политической свободе. Надежды на демократическую республику, которую он хотел видеть либеральной, не оправдались.

Политические взгляды Токвиля оказали огромное влияние на целую плеяду либералов и либеральных демократов в их стремлении построить идеальный тип демократического общества.

## 12.2. Классический консерватизм

### 12.2.1. Эдмунд Бёрк

*Эдмунд Бёрк* (1729–1797) — английский политический деятель, политический мыслитель, публицист. Родился в Ирландии, в семье дублинского адвоката. С 1744 по 1748 г. учился в Тринити-колледже: изучал философию, историю, но главный его интерес — философские проблемы политики. В 1748 г., получив степень бакалавра философии, он переезжает в Лондон, где посвящает себя общественно-литературным занятиям. Вскоре Бёрк становится одним из основателей альманаха «Ежегодного обозрения» по вопросам политики, науки, литературы и искусства. В 1761 г., уже будучи популярным в кругах британских политиков, он становится секретарем Александра Гамильтона — государственного секретаря по делам Ирландии, а немного позже (с 1765 по 1794) — членом палаты общин Британского парламента и влиятельным идеологом партии вигов.

В своем знаменитом трактате «Размышления о Французской революции» (1790) Бёрк выступил критически против речи извест-

ного проповедника и философа-радикала Р. Прайса, произнесенной им в честь Славной революции 1688 г. Р. Прайс провел параллель между Английской и Французской революциями, доказывая, что они защищают одинаковые принципы. Бёрк указал на опасность проводимых им параллелей.

Французская революция, по мысли Бёрка, не только не близка по духу Славной (английской) революции, но была аномалией, «чудовищем», «отвратительным и неестественным» событием, которое, уничтожив различия между сословиями и провозгласив равенство всех перед законом, изменило и извратило «естественный нравственный порядок вещей», где каждому духовному и физическому телу отведено определенное место. Нарушение этого порядка приводит к разрушению мировой гармонии.

В трактате Бёрк, развивая идею нравственного порядка как компромиссного соглашения о разделении власти между земельной аристократией и буржуазией, с точки зрения здравого смысла, считал, что власть в государстве должна принадлежать не только представителям фамильной знати, но и «способности» и собственности. Ослабление государства неизбежно влечет за собой ослабление защиты собственности и торжество анархии и военной диктатуры как наиболее вероятного выхода из анархии.

Отрицая идею общественного договора, Бёрк утверждает веру в бессознательную мудрость предков, богатое наследие которых необходимо бережно сохранять: это собственность, мораль, религия, а также принципы приоритета общественного над индивидуальным, осуществление эволюции (а не революции) государственных форм и политической жизни при наименьшем отклонении от прежних устоявшихся структур.

Подобно Монтеню, Бёрк — противник «скорых на руку» реформаторов, разрушителей государства — отечества: «*Нельзя приступить к реформе с его (государства) свержения... Реформатор должен подойти к недостаткам государства как к ранам отца, с благочестивым благоговением и трепетной заботливостью. Движимые этим мудрым предрассудком, мы с ужасом видим, как скорые на руку дети в разных странах готовы разрубить старого родителя на куски и положить его в котел волшебников в надежде, что своими ядовитыми сорными травами и дикими заклинаниями они смогут возродить отцовское тело и обновить его жизнь*»[1].

---

[1] *Burke E.* Reflections the Revolution in France / *Burke E.* Worke. Boston, 1839. Vol. III. P. 108.

Как и многие просветители того периода (Толанд, Шефтсбери, Болингброк, Юм, Годвин), Бёрк, отрицая идеи естественного права (в локковской интерпретации) общественного договора, утверждал веру в бессознательную мудрость предков. Чтобы не допустить новых радикальных перемен, он призывал к бережному сохранению их богатого наследия: наследственного права собственности, морали, религии, закона, семьи. С этой целью необходимо использовать принципы приоритета общественного над индивидуальным, консервации прежних, устоявшихся структур и старых порядков.

Б. Н. Чичерин, анализируя мысли Бёрка, был не прав, когда считал его консерватизм не прогрессивным, в том смысле, что в нем отсутствует движение к обновлению, к переменам. Сам Чичерин считал, что консерватизм обязан видоизменяться, если под влиянием жизни меняются сами устои: его идеальными принципами являются «отстаивание такого нового, которое прочнее старого» и «сохранять, улучшая»[1].

По Бёрку, общество развивается по восходящей линии прогресса, по пути сочетания старого с новым, изменчивого — с постоянным и вечным. «Мы, — писал он, — безопасно продвигаемся вперед... медленно, но основательно поддерживая прогресс»[2]. Сохранение старого при постоянных изменениях Берк считал общим законом всякого постоянного целого, состоящего из преходящих частей, и все то, что сохраняется, никогда не становится совершенно устарелым.

Таким образом, в его понимании прогресс означал эволюционный процесс накопления реального богатства, постепенное улучшение общего положения европейских государств, в основе которого — вера в «право давности» и традиции народа, свобода и ответственность, естественное неравенство, скептицизм, свободомыслие, веротерпимость.

Следует отметить, что консервативное мировоззрение Бёрка формировалось на базе просветительской философии и экономики Д. Юма, А. Смита и сочетало в себе элементы консерватизма и либерализма (и, видимо, не случайно П. И. Новгородцев в одной из своих статей упоминает о Бёрке как об английском либеральном писателе[3]). Но так же как Монтень и Юм, Берк отчасти признавал

---

[1] *Чичерин Б. Н.* Что такое охранительные начала? С. 157; Курс государственной науки. Ч. 3. С. 507.

[2] *Burke E.* Reflections the Revolution in France / *Burke E.* Worke. Boston, 1839. Vol. III. P. 198; Speeches in the Impeachment (1788) // Ibid. Vol. VII.

[3] *Новгородцев П. И.* О путях и задачах русской интеллигенции // Вехи. Из глубины. М., 1991. С. 436.

и просветительский рационализм. В одной из своих работ он писал, что «разум составляет только часть человеческой природы и ни в коем случае не самую большую»[1].

Его трактат, направленный на служение английскому обществу, породил новый этап в развитии взглядов на политическую традицию и, высоко оцененный впоследствии европейской общественно-политической мыслью, стал «метрическим свидетельством» современного западного консерватизма. «Я не могу сказать, — писал Бёрк, — что моя работа была написана ради интересов одной партии. Ее цели были общие... Я хотел, чтобы моя книга служила интересам общества и потом уже партии как значительной части этого общества».

### 12.2.2. Жозеф де Местр

*Жозеф де Местр* (1753–1821) — видный французский философ, один из классиков европейского консерватизма. Родился в городе Шамбери, столице Савойи, входившей в состав Сардинского королевства. Его отец исполнял функции президента сената Савойи, судебной палаты, скопированной с французских парламентов старого порядка. Получил среднее образование в иезуитском колледже. Во время учебы в Туринском университете испытал глубокое влияние идей Руссо, хотя всегда был верующим католиком и убежденным монархистом. В 1788 г. де Местр стал сенатором.

Французская революция произвела в нем глубокий переворот. Теоретическое осмысление опыта революции стало центральной темой творчества де Местра. В «Письмах савойского роялиста», написанных в 1793 г., он дает понять, что в 1789 г. его не огорчили удары, нанесенные по абсолютной монархии. «Революция была неизбежна, — писал он, — ибо режим, подточенный тысячью злоупотреблений, дошел до крайней степени загнивания». Однако революционный террор, казнь короля, преследование церкви окончательно превратили де Местра в борца за возвращение «старого порядка».

В 1792 г. французские революционные войска заняли Савойю и присоединили ее к Французской республике. В 1794 г., в самый разгар революционного террора, он завершал одно из своих писем взволнованным восклицанием: «Да здравствует Франция, хотя бы и республиканская!». Кроме того, он отрицательно относился

---

[1] *Burke E.* Observations on a Late Publication (1769) // *Burke E.* Works. Vol. I. P. 317.

к стремлению роялистов опираться только на иностранцев. Славу принесли ему книги «Рассуждения о Франции» (1796), «Санкт-Петербургские вечера», «О папе», а также переписка со многими известными деятелями эпохи. Но знаменитым стало самое первое его произведение — «Рассуждения...». Среди читателей книги были не только французские роялисты, но и генерал Бонапарт, командующий в тот момент французской армией в Италии.

Де Местр был и оставался противником революции, считая ее карой Господней развращенной аристократии времен старого порядка. Сами победы революционных войск парадоксальным образом способствуют грядущему возрождению монархии. Аналогичным образом ревностный католик де Местр рассуждал о том, что революция окажется благодетельной для христианства именно благодаря преследованиям и репрессиям по отношению к духовенству. Всей силой своего ума он обрушился на философию Просвещения, полемизируя с ней буквально по всем пунктам.

Подобно другим консерваторам, де Местр считал государство не просто суммой индивидов, а живым организмом, в котором роль органов чувств принадлежит различным сословиям, а монарх является мозгом: «Государство есть тело или организм, которому естественное чувство самосохранения предписывает прежде всего и более всего блюсти свое единство и целостность, ради чего государство должно руководиться одной разумной волей, следовать одной традиционной мысли»[1]. В противоположность представлениям о возможности перестроить общество на основе рациональных начал, де Местр замечал, что политический мыслитель должен руководствоваться не требованиями отвлеченного разума, а указаниями исторического опыта.

Как видим, в своих основополагающих принципах он был согласен с Бёрком. Более того, он часто оказывался пророком при прогнозировании будущих событий во Франции. Наблюдая за постоянной сменой политических режимов в 1789–1799 гг. де Местр все свои надежды на восстановление монархии возлагал на верхушечный переворот, который могли бы совершить недовольные офицеры революционной армии при апатии и безразличии народа. В 9-й главе своих «Рассуждений...» он предсказал ход Реставрации 1814 г., которую осуществили генералы наполеоновской армии вместе с министрами правительства империи, сплошь бывшими «цареубийцами».

---

[1] *Санин А.* Жозеф де Местр. Очерк его политических идей // Вестник Европы. 1900. Кн. 2. С. 719.

Де Местр в сущности был прав, подметив верхушечный характер государственных переворотов в революционные годы, несмотря на всю активность масс. После многих лет кровавых потрясений французы были готовы поддержать любой режим, «при котором едят», при этом времена монархии стали казаться «старым добрым временем», что способствовало Реставрации после поражений Наполеона.

В 1802–1817 гг. Ж. де Местр жил в Петербурге, при этом не как эмигрант, а в качестве посла давно оккупированного французами Сардинского королевства. Его сын Рудольф служил в русской армии в Кавалергардском полку и участвовал в Отечественной войне 1812 г., а также в Заграничном походе русской армии 1813–1814 гг. Интересно, что де Местру предлагали перейти на русскую службу, но он предпочел хранить верность своему монарху. Впрочем, фактически де Местр принимал участие в деятельности российского правительства. Накануне Отечественной войны 1812 г. он работал над манифестом к полякам на случай русского похода в Польшу[1]. О влиянии, которое философия де Местра оказала на мировоззрение консервативных деятелей русской культуры и политики, пока еще не существует научных исследований. Тем не менее можно обратить внимание на рассуждение де Местра о крепостничестве: не сочувствуя крепостному праву, де Местр предсказал появление будущих нигилистов и революционеров, «пугачевых из университетов», дальнейшее падение влияния православной церкви на народ и распространение атеизма, опьянение свободой, что приведет к кризису, а в дальнейшем и к слому самодержавного государства.

Помимо своих книг де Местр прославился остроумными афоризмами. Именно он является автором, например, такого знаменитого изречения: «Всякий народ имеет такое правительство, какого он заслуживает». О революции пламенный реакционер говорил: «У всякой революции один закон. Готовят ее гении, делают фанатики, а плоды достаются негодяям».

Де Местр остается одним из самых известных и активно изучаемых философов Франции. В Савойе существует Институт местрианских исследований, издается журнал «Etudes maistrennes». Консерватизм, одним из создателей которого был Жозеф де Местр, остается одним из влиятельнейших идеологических течений современности, и поэтому идеи де Местра остаются актуальными и через два века.

---

[1] *Дегтярева М. И.* Загадочный Жозеф де Местр. // Консерватизм: идеи и люди. Пермь, 1998. С. 19–20.

## 12.3. Политическая мысль позитивизма

### 12.3.1. Огюст Конт

*Огюст Конт* (1798–1857) — французский философ, один из основателей позитивизма и социологии как науки о человеческом обществе. Родился в Монпелье, в католической и монархически настроенной семье среднего чиновника. Получил образование в лицее (1807–1814), а затем в Парижской политехнической школе, где он полностью порывает с католицизмом и увлекается либеральными и революционными идеями. В 1817 г. становится секретарем Сен-Симона и сотрудничает с ним до 1824 г.

В 1824 г. пишет первый том «Системы позитивной политики». Вслед за Сен-Симоном Конт развивает идею трех стадий интеллектуальной эволюции человечества: теологической, метафизической и позитивной. На позитивной стадии возникает иной тип общества — общество научное, чуждое интеллектуальной анархии. В таком обществе люди мыслят научно, война людей между собой перестает быть преобладающим, основным условием интеллектуальной реформации общества. На этой стадии ум человека, признавая невозможность приобретения абсолютных знаний, отказывается от поиска первопричины и предназначения Вселенной, а также от познания внутренних причин феноменов.

Для Конта нет больше проблем, связанных с причинами обусловленности (детерминации) общественных явлений разумом, как для Монтескье нет проблем их детерминации политическим строем. Для Конта важно исследовать состояние разума, для Монтескье — политический строй. Историческое движение совершается через действие и противоречие между разными сферами жизни общества. В зависимости от обстоятельств причиной, вызывающей распад определенной общественной системы, служит политика, экономика или разум при условии примата разума, как отмечал Конт в «Системе позитивной политики».

Принижая значение экономики и политики по сравнению с наукой и моралью, Конт испытывает по отношению к политике двойное пренебрежение ученого и основателя религии позитивистской ориентации, отвечающей постоянным потребностям человека в любви и единстве, которая станет религией всего человечества.

По Конту, кроме мирского порядка, где властвует закон могущества, где общественную власть главным образом осуществляют люди, владеющие концентрированным капиталом, существует духовный порядок, порядок моральных добродетелей. Владельцы

частной собственности не должны допускать произвол, поскольку они (т. е. патриции, светские начальники, промышленники, банкиры) обязаны осознавать свою роль как общественную функцию. Частная собственность неизбежна и терпима, если воспринимается не как право прибегать к злоупотреблению, а как осуществление коллективной функции теми, на кого указала судьба или добродетель.

Убежденный, что общество может располагать такой публичной властью, он в то же время не считает, что, изменяя режим и конституцию, люди кладут конец глубинным социальным противоречиям. Реформаторы общества стремятся изменить менталитет людей, убедить своих современников в том, что войны — анахронизм, а колониальные захваты — абсурд. Конт (даже в еще большей степени, чем Монтескье) враждебно относится к насилию и, как реформатор, не считает, что революция преодолеет современный кризис. Он приглашает возлюбить Великое Существо, под которым он понимает то лучшее, что имели и сделали люди, то, чем человек возвышается над людьми, и то, что основное человечество реализовало в некоторых людях. Религия Великого Существа — это культ лучшего в человеке, преобразованный в принцип единства всех людей.

Идеи Конта сыграли прогрессивную роль как противоядие от интеллектуальной анархии религиозного мистицизма и политического фанатизма, от революционного экстремизма и любого политического насилия.

## 12.3.2. Джон Стюарт Милль

*Джон Стюарт Милль* (1806–1873) — английский философ-позитивист, экономист, политический мыслитель и государственный деятель. Его мировоззрение сформировалось под влиянием идей Рикардо, Беркли, Юма, Гумбольдта, Бентама, Конта. Последнему он посвятил свое сочинение «Огюст Конт и позитивизм» (1865). Наряду с работами по индуктивной логике и методам исследования Милль большое внимание в своем творчестве уделял социально-политическим вопросам.

В духе гумбольдтовского сочинения «О границах деятельности государства» в 1848 г. он написал работу на политико-экономическую тему — «Основы политической экономии и некоторые аспекты их применения в социальной философии». В этом произведении Милль ставит вопрос о том, на какие именно аспекты жизни общества должно распространяться вмешательство правительства, по-

мимо тех, которые неизбежно входят в рамки его компетенции. Главная цель сочинения — показать, как защищаться от злоупотреблений правительственной власти по отношению к индивидууму и большинству народа. По Миллю, «единственной защитой от политического рабства является сдерживание (обуздание) правящих лиц путем распространения образования, активности общественного духа среди управляемых»[1].

Исходная позиция Милля отлична от позиции Бентама. По его мнению, индивиду от природы присущи добродетель и потребность ее реализации. В общественной жизни люди учитывают взаимные интересы, дисциплинируя свой эгоизм, развивая нравственное чувство альтруизма (т. е. чувство благожелательного отношения к другим) до уровня осознания личного и общественного счастья.

Однако в современном обществе, где развиты коллективистские начала и народ облечен властью, воля большинства часто превращается в тиранию для меньшинства индивидуумов, и «народная власть может иметь побуждения угнетать часть народа». Подобно Токвилю он пытается установить принципы, на которых должны основываться отношения общества к индивидам. В сочинении «О свободе» (1854), защищая идеалы либерализма, Милль настаивал на полном невмешательстве государства в частную жизнь граждан. Он выделил три вида индивидуальной свободы, которые не имеют никакого отношения к интересам общества:

1) свобода совести (абсолютная свобода мысли, чувства, мнения);

2) свобода выбора преследования той или иной цели, свобода устраивать свою жизнь сообразно своему личному усмотрению;

3) свобода действовать сообща с другими индивидуумами в реализации общих целей, не вредных другим людям.

По мысли Милля, «только то общество свободно, в котором все эти виды индивидуальной свободы существуют абсолютно и безразлично одинаково для всех его членов»[2].

Будучи утилитаристом, Милль тесно связывал идею индивидуальной свободы с главной целью общества — достижением блага и счастья, что, в свою очередь, есть условие для совершенствования личности. В отличие от Бентама, который идентифицировал счастье с удовольствием, Милль понимает счастье как «существование наивозможно свободное от страданий, наивозможно богатое на-

---

[1] *Милль Д. Ст.* Основы политической экономии и некоторые аспекты их применения в социальной философии»: В 3 т. М., 1981. Т. 3. С. 348.

[2] *Милль Д. Ст.* Утилитарианизм — О свободе. СПб., 1882. С. 169.

слаждением». Индивидуальное счастье он связывает с общественным счастьем. «Утилитариантский принцип,— пишет он в работе «Утилитарианизм» (1861), — ставит для человека целью не личное его величайшее счастье, а величайшую сумму общего счастья всех»[1]. Размышляя теоретически о средствах реализации утилитарианских принципов, Милль отвергает позицию Локка, Монтескье и Мэдисона, согласно которой формы правления «не создаются, а сами возникают». Такая позиция, по его мнению, ориентирует на пассивное приспособление к стихийно возникающим формам правления и препятствует разумному их выбору.

В книге «Представительное правление» (1861) Милль, рассматривая проблему выбора лучшей формы правления, ставит вопрос о том, в какой мере можно организовать демократический строй и правильно оценить его истинность и ложность. По Миллю, хорошая форма правления та, «которая наиболее соответствует интересам данного общества», при которой каждый гражданин не только имеет голос управления страной, но и активно сам участвует в исполнении конкретной общественной функции (местной, общей). Такой формой правления может быть только представительное правление как орган управления всего народа или его значительной части, который через посредство периодически избираемых ими депутатов пользуется высшей контролирующей властью[2]. Одну из величайших опасностей представительного правления и демократии Милль усматривал в пагубных интересах правителей, «преследующих непосредственные выгоды господствующего класса и причиняющих этим продолжительный вред всему народу». Милль отвергал капитализм и симпатизировал социализму.

Его идеи оказали большое влияние на либеральных демократов в их ориентации на социализм.

## 12.3.3. Герберт Спенсер

*Герберт Спенсер* (1820–1903) — английский философ, социолог, политический мыслитель, один из родоначальников позитивизма. Спенсер получил высшее техническое образование. Он является основоположником органической школы в социологии и политике. Центральным пунктом его социологической концепции было представление об обществе как о едином «организме», стремящемся к равновесному состоянию.

---

[1] *Милль Д. Ст.* Утилитарианизм — О свободе. СПб., 1882. С. 28.
[2] *Милль Д. Ст.* Представительное правление. СПб., 1897. С. 28.

Будучи одним из основателей теории равновесия, действующей в масштабе Вселенной, он распространил ее постулаты на общество. Согласно этой теории, общество «как социальный агрегат», целостный организм растет, усложняется, внутренне дифференцируется и переживает различные состояния. Спенсер сформулировал законы эволюции «социального организма». Основным законом социального развития он считал выживание наиболее приспособленных обществ (как известно, Дарвин относил этот закон к животному миру).

Биологические аналогии служили определенной политической цели — оправданию классовой дифференциации общества. «Возрастание общества как в отношении его численности, так и прочности,— писал он, — сопровождается возрастанием разнородности его политической и экономической организации»[1].

В политике Спенсер придерживался либеральных взглядов. Защищая свободу личности против принудительного действия государства, он выступал против превращения британского государства в грубую военно-бюрократическую машину. Политическая позиция Спенсера отражена в книге «Личность и государство». В ней с позиции ортодоксального либерала он критикует тех современных либералов, которые, приобретая все большую долю власти, «делали все для ужесточения своих законодательных мер <...>, присваивая себе право руководить действиями граждан и, следовательно, уменьшать область, в которых эти действия были свободны»[2].

Из критики «практических политиков» (так называет Спенсер критикуемых им либералов) явствует, что он противник всякой принудительной кооперации под руководством государства и чрезмерной административной регламентации общественной жизни. Особенно он выступает против разросшейся организации чиновничества, которая, «перейдя за известный фазис развития, становится несокрушимой», а «сила сопротивления управляемой части населения уменьшается в силу увеличения правящей его части»[3].

Функции государства, по Спенсеру, должны состоять, главным образом, «в охране индивидуальной свободы и прав граждан», но не в обязанностях устранения всякого зла и утверждения всякого блага, ибо это укрепит мнение и привычку граждан смотреть на го-

---

[1] *Спенсер Г.* Основные начала // Антология мировой философии: В 4 т. М., 1971. Т. 3. С. 613.

[2] *Спенсер Г.* Личность и государство. СПб., 1908. С. 4.

[3] Там же. С. 23.

сударство как на средство получения даровых благ, что непременно приведет к государственному социализму.

Будучи противником социализма, Спенсер не симпатизировал и капитализму. Под любой формой социализма он подразумевал рабство, при котором государство становится монополистом всех отраслей промышленности и сельского хозяйства, а частная деятельность граждан не в силах конкурировать с ним. Поэтому он предупреждал либералов о том, что они своими реформаторскими действиями, парламентскими актами подталкивают общество к государственному социализму.

Спенсер — противник революции. Саму идею прогресса он связывал не с революцией, а с тихой и незаметной эволюцией. Общество, по его мнению, во всех видах своего развития «подвергается процессу шелушения, но оно ни в коем случае не подлежит коренной перестройке. Всякое изменение должно совершаться лишь постепенно»[1]. Анализируя различные типы революций по сочинениям французских историков (в частности, Тэна, Токвиля), он пришел к выводу, что основными причинами этих «социальных катастроф» являются: чрезмерная регламентация человеческой деятельности со стороны государства в пользу правительства и политическое суеверие, согласно которому власть правительства не должна подвергаться никакому ограничению. В сущности, революция — это «болезнь» социального организма.

Сочинения Спенсера пользовались большой популярностью при его жизни, они сыграли прогрессивную роль в философской и политической жизни стран Европы и Азии конца XIX в. (Польша, Россия, Япония, Китай).

## 12.4. Утопический социализм XIX в. Анри де Сен-Симон

*Анри де Сен-Симон* (1760–1825) — французский политический мыслитель, социолог, социалист-утопист. Потомок старинного рода французских аристократов, он получил хорошее образование. Среди его наставников был, например, д'Аламбер, замечательный математик и энциклопедист. Большое влияние на его мировоззренческую позицию оказали Вольтер, Гельвеций, Дидро, Руссо. В 17 лет Сен-Симон поступил на военную службу, следуя дворян-

---

[1] *Спенсер Г.* Научные, политические и философские опыты: В 7 т. СПб., 1866. Т. 1. С. 234.

ской традиции. Офицером французской армии участвовал в Войне за независимость североамериканских колоний против Англии. Считал себя «одним из основателей свободы США». Восторженно встретил Великую французскую революцию 1789 г., отказавшись от графского титула, однако революционный террор оттолкнул его от революционеров. В годы революции нажил большое состояние, но вскоре разорился и даже жил на деньги своего бывшего слуги, который в молодости будил юного графа одними и теми же словами: «Вставайте, граф, вас ждут великие дела!» Неудовлетворенный буржуазной революцией, Сен-Симон замыслил «исправить» ее результаты с помощью научной социологической системы, призванной служить орудием созидания рационального общества. Он одним из первых попытался вывести будущее общества не из положений «естественного права», а из закономерности развития истории. Движущая сила истории и восходящая линия развития общества — «прогресс разума, накопление знаний и смена мировоззрений, философско-религиозных и научных идей». Сен-Симон связывал качественный скачок в общественном развитии с завершающим переходом от феодальной и теологической системы к промышленной и научной. В этом смысле Французская революция есть закономерный этап на пути разложения и гибели средневековой феодально-богословской системы.

Главная причина расстройства всей хозяйственной и политической жизни — войны как противоестественные, антигуманные явления. Поэтому важнейший вопрос — мирная обстановка, ибо война «мешает производить и торговать, прерывая все коммуникации, закрывая все пути для обмена». Однако, полагал он, наступит время, когда народы поймут, что «прежде чем заниматься национальными делами, надо решить проблемы, имеющие международное значение».

Экономическое положение — основа политических учреждений, зависимых прежде всего от отношений собственности. В трактате «Взгляд на собственность и законодательство» Сен-Симон задается вопросом: «Как должна быть организована собственность для наибольшего блага всего общества?» Ответ — она должна быть организована на основании закона, устанавливающем пользование ею, устраняющем ее порочные проявления.

Будущее общество он рассматривал с позиции четырех критериев:

- во-первых, общество, которое делает большинство людей счастливыми, предоставляя им максимум средств и возможностей для удовлетворения важнейших потребностей;

- во-вторых, где достойнейшие располагают максимальными возможностями достичь высшего положения, независимо от рождения;
- в-третьих, где многочисленное население обеспечено максимальными средствами для сопротивления иноземцам;
- в-четвертых, общество, которое, покровительствуя труду и открытиям науки, приводит к наибольшему прогрессу цивилизации и наук.

В будущем обществе «поддержание порядка станет целиком общим делом всех граждан»; это приведет к тому, что «люди будут пользоваться высшей степенью свободы», т. е. *политическое управление людьми должно превратиться в распоряжение вещами и в руководство процессами производства* (мысль об отмене государства как аппарата насилия).

Сен-Симон оказал большое влияние на передовую общественную мысль и развитие социалистических идей во Франции, Германии, Италии, России и ряде других стран.

## 12.5. Политические учения основателей марксизма

*Карл Маркс* (1818–1883) и *Фридрих Энгельс* (1820–1895) — основатели революционной теории социализма и коммунизма.

Уже в молодые годы в работе «К критике гегелевской философии права» Маркс рассматривает целый комплекс проблем конкретного понимания процесса отчуждения государства от гражданского общества, разрешения противоречия между гражданским обществом и государством, между государственным правом и частным. Одновременно Маркс анализирует сущность государственного бюрократизма, его место и роль в общественно-политической жизни, раскрывает смысл и содержание политической эмансипации как внутренне противоречивого способа бытия человека. В отличие от Гегеля, рассматривавшего государственные учреждения как воплощение абстрактных принципов разума, Маркс с позиции революционного демократизма затрагивает содержательные, собственно материальные условия жизни людей, констатируя разрыв между действительным и должным в ряде важнейших сторон общественно-политической жизни.

Согласно его концепции, анализ не абстрактных, а конкретных, действительных отношений индивида и общества показывает, что

индивид в том виде, в каком он предстает в «Философии права» Гегеля и в обществах его времени, пребывает в противоречивом положении. Как гражданин, он связан с всеобщностью, т. е. с государством, и реализует свое право только в период голосования, но как «представитель единственного акта действия» в совокупности профессиональных занятий, как член гражданского общества, замкнут в этом мире и, не имея отношений с государством, отчужден от политической власти.

Одной из форм политического отчуждения, по Марксу, является государственная бюрократия. Как носитель «формального духа государства», она, в сущности, стала выразителем особого интереса замкнутой государственной корпорации, превратив этот интерес в действительности во всеобщий. Упразднить монополию государства и, соответственно, бюрократию как всеобщий интерес, по мысли Маркса, возможно при условии, что «всеобщий интерес становится особым интересом в действительности, а не в абстракции» и что этот особый интерес «становится в действительности всеобщим»[1].

Встреча Энгельса с Марксом (1844) обнаружила полное сходство взглядов, это определило их дружбу и сотрудничество, продолжавшиеся до смерти Маркса (1883). Вместе они пишут книгу «Святое семейство», направленную против идеализма младогегельянцев, и двухтомную рукопись «Немецкая идеология» (1845–1846), где впервые находит свое обоснование концепция материалистического понимания истории (исторический материализм) как философско-политическая основа научного коммунизма.

Идеи пролетарской революции и исторической миссии пролетариата находят свое дальнейшее развитие в программных документах «Союза коммунистов», ставших завершением формирования марксизма. Классическим изложением его основных положений явился совместный труд Маркса и Энгельса — «Манифест Коммунистической партии» (1848). В этом политическом документе четко отображена специфика марксизма по отношению к другим политическим партиям и движениям.

«Манифест» выявил основные черты партии коммунистов: воинствующая партийность, всеохватывающий анализ важнейших социально-политических проблем, органическое единство теории с революционной практикой борьбы пролетариата, конкретность политических действий творца нового коммунистического общества, афористичность формулировок и положений.

---

[1] *Маркс К.* К критике гегелевской философии права // *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. 2-е изд. Т. I. С. 273.

Разрабатывая основы учения марксизма, в «Манифесте Коммунистической партии» его основатели формулируют ряд важнейших положений:

- об отношении партии к рабочему классу;
- о социалистической революции и о «превращении пролетариата в господствующий класс»;
- о завоевании политической власти как предварительного условия достижения (осуществления) конечной цели пролетариата;
- о двух фазах коммунистической формации (низшей — социалистической и высшей — коммунистической);
- о неизбежной эволюции характера политической власти по мере продвижения к конечной цели;
- об отмирании государства.

В коммунистическом катехизисе рассмотрен также вопрос о преимуществе коммунистической партии перед другими политическими организациями и движениями. Однако в «Манифесте» еще не ставятся вопросы, какова должна быть смена буржуазного государства пролетарским, каковы могут быть новые основания измерения политики. Обобщая опыт буржуазной революции 1848 г. и Парижской коммуны 1871 г., Маркс обосновывает вывод об объективной необходимости революционного слома буржуазной государственной машины.

В работах «Классовая борьба во Франции 1848–1850 гг.», «Восемнадцатое брюмера Луи Бонапарта» Маркс говорит об использовании государственной власти пролетариата как централизованной политической силы для подавления эксплуататорских классов и руководства хозяйственными и социально-политическими процессами. «То, что я сделал нового, — писал Маркс в письме к Вейдемейеру от 5 марта 1852 г., — состояло в доказательстве следующего: 1) что существование классов связано лишь с определенными историческими фазами развития производства; 2) что классовая борьба необходимо ведет к диктатуре пролетариата; 3) что эта диктатура сама составляет лишь переход к уничтожению всяких классов и к обществу без классов <...>»[1].

Конкретным примером диктатуры пролетариата, полагал Маркс, была Парижская коммуна: она создала для республики фундамент действительно демократических учреждений, как писал он в работе «Гражданская война во Франции» (1871). Идея диктатуры про-

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. 2-е изд. Т. 28. С. 427.

летариата, воплощенная в опыте Парижской коммуны, становится в дальнейших политических исследованиях Маркса главным содержательным звеном.

В «Критике Готской программы» (1875), разрабатывая основы будущего общественного строя, Маркс формулирует вопрос о характере переходного периода от капитализма к коммунизму и характере государства на протяжении этого периода. «Между капиталистическим и коммунистическим обществом, — пишет он, — лежит период превращения первого во второе. Этому периоду соответствует и политический переходный период, и государство этого периода не может быть ничем иным, кроме как *революционной диктатурой пролетариата*»[1].

Это положение дополняется другим не менее важным теоретическим положением о двух фазах коммунистической формации. Маркс проанализировал проблему равенства в различных исторических условиях, в особенности в рамках двух фаз коммунистического общества, рассмотрел различные формы распределения на низшей и высшей фазах коммунизма, поставил вопрос о пережитках капиталистического общества в условиях социализма и их неизбежной ликвидации.

Вопрос о государственности в условиях коммунистической общественно-экономической формации поставлен им здесь еще в самой общей форме: «Государство при коммунизме отмирает, но от государственности остаются некоторые общественные функции, приобретающие, конечно, качественно новый вид и характер, утративший политический смысл». Коммунизм, полагал Маркс, явит собой высокоорганизованный, гармоничный и планомерно развивающийся «союз свободных людей», в котором «свободное развитие каждого является условием свободного развития всех».

Сама идея о сущности коммунизма как формы социального сознательного общения между людьми, как движения, направленного на смену существующих условий, как бесклассовой, безгосударственной всемирно-исторической формы существования, в «Критике Готской программы» сохраняет свой первоначальный смысл, раскрытый еще в «Немецкой идеологии» (1845–1846). «Коммунизм для нас,— писали Маркс и Энгельс, — не состояние, которое должно быть установлено, не идеал, с которым должна сообразовываться

---

[1] *Маркс К.* Критика Готской программы // *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. 2-е изд. Т. 19. С. 27.

действительность. Мы называем коммунизмом действительное движение, которое уничтожает теперешнее состояние»[1].

После смерти Маркса на плечи Энгельса легла вся тяжесть по руководству международным рабочим движением и дальнейшему развитию марксистской теории. Энгельс после смерти друга приступил к обработке и изданию первого и третьего томов «Капитала». В 1885 г. он издал второй и в 1894-м — третий тома, четвертый же том он не успел обработать. В последний период своей жизни Энгельс создает ряд крупных теоретических произведений: «Происхождение семьи, частной собственности и государства» (1884), «Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии» (1886), письма об историческом материализме, введение к английскому изданию «Развитие социализма от утопии к науке» (1892) и др.

В этих работах Энгельс говорит о переходе к новому обществу как о скачке «из царства необходимости в царство свободы», когда люди становятся господами своего собственного общественного бытия и самих себя, творцами своей собственной истории. Осуществить эту освободительную миссию и призван современный пролетариат, вооруженный научной теорией социализма[2].

Говоря о закономерностях перехода от капиталистической общественно-экономической формации к коммунистической, Энгельс предсказывает ряд основных черт будущего коммунистического общества. Такими чертами, отличающими его от капиталистического общества, являются:

- отсутствие эксплуатации человека человеком на основе передачи всех средств производства социалистическому государству и замены производственной анархии планомерной организацией производства в масштабах всего общества;
- беспрерывность постоянно ускоряющегося развития производительных сил и быстрого роста научного, технического и общественного прогресса;
- исчезновение калечащего человека разделения труда и превращение его из тяжелого бремени в первую жизненную потребность;
- участие всех членов общества в производительном труде;
- устранение противоположности между умственным и физическим трудом, между городом и деревней;

---

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. 2-е изд. Т. 3. С. 34, 70–71.

[2] *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. 2-е изд. Т. 19. С. 230.

- ликвидация различий между классами;
- замена политического управления людьми управлением вещами и руководством производственными процессами, исключающими необходимость существования государства (имеется в виду его «засыпание», «отмирание»), идеологии, религии, политики;
- соединение воспитания с трудом;
- коренное изменение семьи.

Идеи Маркса и Энгельса оказали огромное влияние на политическую мысль XIX и XX столетий, на изменение не только характера развития капиталистической системы, но и всей духовной и политической атмосферы современного мира. Несмотря на утопичность и несоответствие современной действительности многих положений марксизма, нельзя игнорировать его заслугу (прямую и косвенную) в развитии политической теории, политического сознания, политических систем и политического процесса во всем мире. Их взгляды на политику, экономику в кризисную эпоху, государство, право, закон вошли в историю политических учений.

## 12.6. Политические учения основателей социал-демократии

### 12.6.1. Фердинанд Лассаль

*Фердинанд Лассаль* (1825–1864) — известный немецкий философ, публицист, юрист, экономист, политический деятель и блестящий оратор XIX в. Родился в богатой еврейской купеческой семье. Посещал реформированную гимназию в Бреславле. С 1843 по 1846 г. Лассаль изучал философию, историю, классическую филологию в университетах Бреславля и Берлина.

Большое влияние на дальнейшее развитие его революционно-демократического мировоззрения оказали политические идеи Канта, Фихте, Гегеля. Будучи приверженцем гегелевского учения о государстве, Лассаль видит в рабочем классе носителя идеи государства как нравственного единства индивидов. Он призывает общественность сделать идею рабочего сословия «господствующей идеей общества и государства», а сам рабочий класс — «к наибольшей степени проявления нравственного достоинства, соответственно строгости этой идеи». Выступая против буржуазной идеи, ограничивающей цель и назначение государства только охраной личной свободы и собственности, Лассаль утверждает, что «истинной це-

лью и назначением государства является воспитание и развитие человеческого рода в направлении к свободе». По его мнению, это станет возможным только тогда, когда «идея рабочего сословия станет господствующей идеей государства, и только это приведет в согласие и сделает сознательной целью общества то, что всегда было неосознанной органической природой государства».

Брошюры «О сущности конституции» и «Программа работников» активно циркулировали в рабочей среде и производили большое впечатление. В последней из них даже более конкретно, чем в «Манифесте Коммунистической партии» Маркса и Энгельса, были намечены пути немецкого рабочего движения. Это мешало основательному проникновению марксизма в рабочее движение, так как до 90-х гг. XIX в. идеи программы Лассаля составляли основную часть программы социал-демократии.

«Всеобщее и прямое избирательное право, — пояснял Лассаль, — есть не только ваш политический, но и ваш основной социальный принцип, основное условие всякого социального улучшения. Вот положение, которое вам следует понять. Вот знамя, под которым бы вы победили, и другого для вас нет!»[1] Чтобы завоевать это право, Лассаль советует создать большую политическую организацию «Всеобщий немецкий рабочий союз», которая могла бы развернуть широкую агитацию за всеобщее избирательное право.

Политические идеи Лассаля, вместе с его знаменитым положением о всеобщем избирательном праве как об универсальном политическом средстве освобождения работников от произвола системы, глубоко интегрированы в идейно-политические основы современной социал-демократии и социально-экономическую, политическую жизнь современных демократических обществ.

## 12.6.2. Карл Каутский

*Карл Каутский* (1854–1938) — один из лидеров и теоретиков германской социал-демократии и II Интернационала. Родился в Праге, в семье художника. Уже в гимназические годы под влиянием идей Парижской коммуны в нем пробудился интерес к рабочему и социалистическому движению.

В творчестве Каутского выделяют три периода: домарксистский (с середины 70-х до начала 80-х гг. XIX в.), марксистский (с начала 80-х гг. XIX в. до 1910 г.), послемарксистский (с 1910 г. до конца жизни). В домарксистский период Каутский находился под влия-

[1] Сочинения Ф. Лассаля в трех томах. СПб., 1908. Т. 3. С. 84, 85.

нием дарвинизма, лассальянства, неомальтузианства и анархизма. В 80–90-х гг. Каутский написал ряд работ и статей, популяризировавших труды Маркса и Энгельса: «Экономическое учение Карла Маркса» (1887), «Т. Мор и его учение» (1887), «Классовые противоречия Великой французской революции» (1889) и др. Однако уже в этот период по вопросам классовой борьбы и роли народных масс обнаруживалась недооценка им роли субъективного фактора, поэтому у него человек выступает лишь как орудие естественноисторической необходимости, что впоследствии, по оценке Ленина, привело его на позиции центризма и оппортунизма.

Каутский всегда стремился увязать теорию марксизма с практическими задачами социал-демократической партии. Большой авторитет он завоевал своим участием в написании теоретической части Эрфуртской программы. Программа была принята на партийном съезде в Эрфурте в 1891 г. В ней были сформулированы основные положения марксизма о необходимости низвержения капиталистического строя в ходе классовой борьбы пролетариата.

В концепции Каутского человек выступает как продукт обстоятельств, а историческая необходимость, выходя за пределы преобразовательной деятельности, в сущности, выступает как фатально господствующая, непреодолимая сила, возвышающаяся над человеком и общественными классами. Поэтому способствование осознанию революционными массами исторической необходимости и пассивное следование непреодолимым законам истории должно стать основным принципом политической деятельности социал-демократии. Этим принципом Каутский руководствовался при решении всех важнейших политических проблем.

Одной из таких проблем в его политической теории стала проблема революции. Если в концепции Маркса одной из главных задач революционной партии является подготовка рабочего класса к революции, то с точки зрения Каутского, «революционная партия <...> не партия, устраивающая революции». «Мы не можем, — пишет он, — по собственному желанию устроить революцию, а следовательно, мы не можем ничего сказать <...> когда и при каких обстоятельствах она наступит и в каких формах будет протекать»[1]. По Марксу, революция — «самая авторитарная вещь», в ходе которой вооруженный народ навязывает свою волю путем физического насилия, не связанного никакими законами, с единственной целью разбить, сломать «готовую государственную машину».

---

[1] *Каутский К.* Путь к власти. М., 1959. С. 65.

По предположению Каутского, в революции мирные средства (экономические, законодательные, моральные) будут преобладать над физическими. К такому выводу Каутский пришел в результате анализа всемирно-исторического развития государственности. Согласно этому анализу, государство (его аппарат) претерпело глубокие изменения: из органа и средства насилия и войн, из орудия классового господства (как утверждал марксизм) оно превращается все более в орган организации хозяйственной и культурной жизни. Такой взгляд на буржуазное государство и демократию как средство реформирования общества привел его впоследствии к разрыву с ортодоксальным воинствующим марксизмом, считавшим диктатуру пролетариата единственно необходимым средством подавления эксплуататорских классов, разрушения их государственной машины и построения справедливой общественной ассоциации[1].

Путь к политической власти, к социализму, по его концепции, может быть проложен через активную деятельность парламента. Поэтому в государствах, особенно со слабой конституционностью, пролетариат должен поддерживать парламент как олицетворение единства нации, не разбивать его на голосующие общности (социальные слои, классы, партии), что позволило бы господствующему классу с ними справиться.

Как сторонник эволюционного понимания исторического процесса, Каутский все же больше склонялся к пути реформ, вопросы диктатуры пролетариата и революции считал, что надо «спокойно предоставить будущему»[2].

Политическая концепция Каутского, особенно в последний период его творческой деятельности, продолжала развиваться в рамках либерально-демократической «ревизованной» формы марксизма (подобной бернштейнианской), оказывая определенное влияние на размежевание революционной и реформистской традиций в социалистической теории.

### 12.6.3. Эдуард Бернштейн

*Эдуард Бернштейн* (1850–1932) — немецкий социалист, один из лидеров II Интернационала, классик теории современной социал-демократии, положил начало размежеванию революционной и реформистской традиций в социалистической теории. Его со-

---

[1] *Ленин В. И.* Пролетарская революция и ренегат Каутский // *Ленин В. И.* Полн. собр. соч. Т. 37. С. 235–338.

[2] Там же. С. 265.

циально-политические воззрения сочетались с самыми различными теоретическими взглядами. Со второй половины 90-х гг. XIX в. в убеждениях Бернштейна наступает перелом, он критически пересматривает социально-политическое учение марксизма. Считая Маркса волюнтаристом, Бернштейн подверг критике его диалектический метод, который, по его мнению, на практике *вел* к произвольному конструированию общественно-политического развития. Особенно критиковал он основанную на этом методе программу путей перехода к социализму, ее положения об углублении противоречий капитализма до его всеобщего кризиса, о разрешении политических конфликтов с помощью классовой борьбы и социалистической революции.

В отличие от Маркса, Бернштейн развивает либеральную концепцию защиты личности, выступая против ее подавления большинством, к чему неизбежно может привести марксистская идея диктатуры пролетариата. В 1896–1898 гг. он опубликовал серию статей по проблемам социализма, а также работы: «Предпосылки социализма и задачи социал-демократии» (1898), «Условия возможности социализма и задачи социал-демократии» (1899), «Возможен ли научный социализм» (1901).

Он четко и подробно обосновывает свое видение социал-демократической позиции, исключающей революцию и ломку существующих государственных институтов власти. По мысли Бернштейна, история не ведет к углублению противоречия между буржуазией и пролетариатом, вера и ожидание общего кризиса капитализма безосновательны и должны быть заменены верой в постепенную, эволюционную социализацию общественного строя (т. е. через совершенствование демократических форм). Как и Каутский, Бернштейн считал, что в условиях постепенной демократизации государственных институтов политические привилегии господствующего класса утрачивают свое былое значение. Для него борьба классов не единственная альтернатива истории, рядом с ней есть место и для сотрудничества классов.

Выступая против марксистской идеи диктатуры пролетариата как важнейшей формы классовой борьбы, как главного средства завоевания социализма, Бернштейн противопоставляет ей идею совершенной демократии, которая, по его мнению, больше, чем политическое средство: она определяет пределы властных полномочий политических партий, классов. «В демократии, — пишет Бернштейн, — ни один класс не пользуется привилегиями, политические партии и стоящие за ними классы вскоре узнают пределы своей власти и берутся всякий раз лишь за такие предприятия, ка-

кие при данных обстоятельствах они благоразумно могут надеяться осуществить»[1].

Обоснование Бернштейном реформистской идеологии отражено в созданной им доктрине «демократического социализма» как антипода утопическим социально-политическим воззрениям Маркса об объективном характере общественного развития и неизбежности социализма. По его убеждению, социализм как единство теории и практики вообще не может быть обоснован научно. «Наука не может быть тенденциозной, — пишет он, — как всякое познание реальности, она не принадлежит никакому классу или партии. Социализм, напротив, — это политическое течение, тенденция. И как доктрина, борющаяся за какие-то свои цели новой партии, он не может исключительно связывать себя с тем, что является уже твердо установленным»[2].

Признавая реформизм основой социалистической стратегии, результатом последовательной демократизации («демократического давления»), Бернштейн был уверен в приспособляемости капитализма к новым условиям. На более высокой ступени развития средств общественного производства он дорастает до необходимости упразднения классовых различий и сам без революционных переворотов эволюционирует в социализм.

По теории «демократического социализма», социализм, являясь духовным наследником либерализма, «обеспечивает свободу личности как главной цели всех социалистических мероприятий». Важнейшими элементами демократического социализма являются кооперация, профессиональные ассоциации, которые принимают на себя права и полномочия в деле контроля над промышленным производством, организации постепенного обобществления, кооперации частных, коммерческих форм хозяйственной жизни и дальнейшей ее демократизации.

Социалистическая демократия у Бернштейна находит свое выражение в системе государственного правления при социализме. Политическая форма современных государств, по его мнению, со всей очевидностью показывает будущее политическое устройство при социализме, где сохраняются парламент, пропорциональное представительство от оппозиционных партий, всеобщее народное законодательство, все те обстоятельства и условия, при которых

---

[1] *Бернштейн Э.* Очерки из теории и истории социализма. СПб., 1902. С. 291.

[2] *Бернштейн Э.* Возможен ли научный социализм // Полис. 1991. № 4. С. 18–23.

переход на высшую ступень развития общества мог бы осуществляться мирно и «без конвульсионных потрясений».

Идеи Бернштейна оказали огромное влияние на представителей той части социал-демократии, которая искала мирных путей к социализму (без гражданских войн и насилия, через осуществление серии больших и малых реформ). Историческая практика показала, что такой путь возможен.

## 12.7. Анархизм. Пьер Жозеф Прудон

*Пьер Жозеф Прудон* (1809–1865) — французский социалист, теоретик анархизма, философ, экономист, политический деятель. Родился в предместье Безансона в бедной крестьянской семье. По протекции хозяина пивоваренного завода, у которого работал его отец, юноше удалось поступить в местную гимназию. В 19 лет он вынужден был оставить ее из-за отсутствия материальных средств и поступить работать в типографию Готье в Безансоне. Затем Прудон работал в типографиях Марселя, Парижа и других городов. Такая работа дала ему возможность познакомиться с различной литературой. Увлечение лингвистикой завершилось написанием сочинения «Опыт всеобщей грамматики» (1837), после чего Прудон занялся основательным изучением истории, философии, экономики и политики.

Прудон считал себя республиканцем, но противопоставлял свои взгляды республиканскому деспотизму Робеспьера и его последователей. Республика, по его мнению, является «естественным следствием социальной эволюции Франции». Но он не считал возможным достигнуть чего-либо путем насильственной революции. В 1840 г. Прудон пишет крупное сочинение «Что такое собственность?», в котором закладываются первые социально-экономические основы теории анархизма и элементы политико-экономического реформаторства. Объявляя крупную капиталистическую собственность кражей, Прудон отстаивал мелкую собственность, не связанную с эксплуатацией чужого труда. Собственность разрушает равенство, ведет к порабощению слабого сильным, в собственности неравенство условий порождается силой. В то же время, критикуя капиталистическую эксплуатацию труда, Прудон резко нападал и на коммунизм, считая его «системой худшего рабства».

В 1846 г. он публикует книгу «Система экономических противоречий, или Философия нищеты», где пытается объяснить источник классовой эксплуатации существующим в буржуазном обществе неэквивалентным обменом. Его устранение, по мысли Прудона,

возможно только посредством экономических реформ в сфере обращения: безденежного обмена товаров и беспроцентного кредита. Труд должен быть для всех свободным, а свобода эта состоит в том, что «все одинаково должны трудиться для общества» и проходить все ступени производства от ученика и рабочего до хозяина.

В период февральской революции 1848 г., будучи ее противником, он принимал все же некоторое участие в борьбе на стороне восставшего народа, считая необходимым воспользоваться революцией, раз уж она произошла.

Наиболее полно и четко развил теорию анархизма в работе «Общая идея революции XIX столетия» (1851). Основная мысль этого произведения — осуществить «социальную революцию» мирными средствами, путем разрушения государства и трансформации общественной организации в экономическую федерацию. В обществе созрели условия для такой революции. Социальная революция начинается с крушения прежней власти, через различные правительственные преобразования, ее. Ее результатом должно быть общество, при котором «идея власти исчезает, власти нет; закона, выражения воли власти нет, политического порядка нет. Его заменяет порядок экономический или промышленный; принцип власти заменен принципом взаимности; люди здесь не повинуются закону, т. е. внешней воле, а соблюдают договоры, свободно обсуждаемые и свободно принятые. Этот порядок есть анархия — безвластие»[1].

Идее закона как продукта монархической власти или республиканской власти большинства Прудон противопоставил идею договора, заключенного между членами общества. Социальную реформацию он пытался осуществить не посредством поголовной и безвозмездной экспроприации собственников в пользу общества, а законодательными мерами, в результате которых все крестьяне превратились бы в собственников, а работники промышленности на основе дарового кредита обладали бы орудиями производства. Прудон полагал, что в будущем, с укрупнением средств производства, промышленные предприятия могли бы приводиться в действие лишь рабочими, организованными в ассоциации.

Выступая против теории общественного договора Руссо, Прудон находит в ней начало якобинской и конституционной правительственной теории, олицетворявшей принцип власти, погубивший первую революцию. Разрешение социальных противоречий, по его мнению, возможно только без всякого диктата власти, диктата одного класса над другим. Осуществление задач социальной революции

---

[1] Анархия по Прудону. Киев, 1907. С. 22.

по ликвидации государства и заключению общественного договора между правительством и народом Прудон рассчитывал увидеть уже в ближайшем будущем, еще при жизни.

Вся его последующая литературная деятельность представляет собой безуспешную попытку примирить идеалы свободы и равенства и на этой основе создать свое собственное направление в экономике и политике. В неосуществимости своих замыслов, анархических идеалов Прудон признается в книге «О принципах федерации и необходимости реорганизации революционной партии» (1863). Проекты ликвидации государств заменяются идеей о федеративном переустройстве. Анархию он заменяет федерацией, которая в своем содержании уже не несет в себе ничего утопического. Все идеи Прудона оказались утопичными вследствие их формы. Несмотря на критику анархических идей Прудона как со стороны социалистов и коммунистов (слева), так и со стороны клерикальных буржуазных радикалов (справа), он вошел в историю социально-политической мысли как борец за справедливое, равное и свободное сообщество.

## 12.8. Политический иррационализм

### 12.8.1. Артур Шопенгауэр

Немецкий философ *Артур Шопенгауэр* (1788–1860) родился в Данциге (ныне Гданьск), в семье состоятельного купца. Образование получил в гимназиях Готы и Веймара, изучая классические языки, занимаясь математикой и историей. Значительное влияние на формирование философской системы Шопенгауэра оказали идеи индийских философов, учения Платона, Локка, Шеллинга и особенно Канта.

Основные мировоззренческие установки выражены им в докторской диссертации «О четверояком корне закона достаточного основания» (1813). С выходом в свет первого тома его основного сочинения «Мир как воля и представление» (1818) была создана новая философская система, которая, по словам самого Шопенгауэра, «не приходила ни в одну человеческую голову».

Сущность своего учения Шопенгауэр определил термином «пессимизм», выражающим негативное отношение к жизни, встревоженной первыми революциями, в которой невозможно счастье, где торжествует зло и бессмыслица. Кантовское наследие обнаруживается не только в концептуальном построении созданной им системы мироздания, но и в разрабатываемой им этической проблематике (основах морали, моральной мотивации, моральной

свободы, природы нравственной необходимости и пр.) и логически связанном с ней учении о государстве и праве. По Шопенгауэру, настоящей и единственной «вещью в себе» выступает мировая воля, иррациональная сила, управляющая миром и человеческой жизнью. «Слепая воля, компрометирующая разум», не имеет ни начала, ни конца, тождественна себе всегда и во всем, и мир, одушевленный ею, лишен всякого смысла. Расщепленная на множество объективаций воль, со свойственным им стремлением к абсолютному господству, она изнутри раздирается непрерывной «войной всех против всех».

На высшем уровне объективации воль — человека, человеческого общества — она проявляется «в бесконечной вражде, страданиях индивидов», борющихся из-за беспредельного эгоизма самой человеческой сущности. По мнению философа, «ничто не способно подавить отрицательные последствия эгоизма», поскольку он предопределен внечеловеческим основанием, т. е. причинно обусловлен мировой волей, вечная сущность которой «не зависит от законов и чужеродна разуму». Именно это обстоятельство вызывает необходимость в организации социальной жизни — государством, единственная цель которого — «ограждать отдельных лиц друг от друга» с помощью правового механизма страха и наказания.

Основные черты философско-политического учения о государстве и праве изложены Шопенгауэром в 62-м параграфе его труда «Мир как воля и представление». Отправным пунктом его воззрений на государство и право стал его критический анализ кантовского правового учения. Это учение рассматривало государство как организацию «моральной обязанности» и долга, направленную против эгоизма, служащую условием свободы в нравственном смысле. Как и Кант, Шопенгауэр признает государство «морально допустимым», «не аморальным учреждением», в противном случае оно было бы официально признано насильственной организацией, как всякая деспотия. Возникнув из противоречивой сущности общего и частного эгоизма, государство направлено не против эгоизма вообще, как показал Кант, а «против вредных его последствий». «Государство, — писал Шопенгауэр, — это шедевр сознательного разумного эгоистического поведения людей, передавших защиту прав каждого в руки известной власти <...> при которой каждый способствует благу всех, так как видит, что в общем благе заключается его собственное»[1].

---

[1] *Шопенгауэр А.* Свобода воли и нравственность. С. 194; Мир как воля и представление. Т. I. С. 329.

В реальной жизни чистой морали не существует, иначе государство было бы излишним. Подлинно «моральные импульсы» (добродетели справедливости, человеколюбия и их коренная основа — сострадание) сосуществуют в борьбе с «антиморальными импульсами» (эгоизм, ненавистничество и другие «темные силы человеческой природы»). В этой борьбе государство и законодательство выступают не как органы мести, воздаяния злом за зло, а как средство, позволяющее сдерживать «крепким намордником» зубы невиданного чудовища, разрушающего проявления человеческой природы «борющихся частных воль»: зависть, лицемерие, жестокость, коварную злобу, надменную жажду наживы, мстительность, властолюбие и т. п. «Поэтому, — пишет Шопенгауэр, — если представить себе государственную власть утратившей силу, т. е. этот намордник сброшенным, то всякий понимающий содрогнется перед зрелищем, какого тогда надлежало ожидать»[1]. По мысли философа, государство по необходимости становится предупредительным насильственным средством против анархии, мятежей, особенно «когда толпа людей освобождается от всякого закона и порядка»[2].

В целом политическая часть учения Шопенгауэра, как и его философия, пронизана глубоким пессимизмом. Уничтожить беды и страдания в обществе невозможно. Мрачное умонастроение, не принятое при жизни Шопенгауэра современниками, оказалось притягательным для последующих поколений кризисных эпох. Политическая философия Шопенгауэра стала пророчеством XX столетия.

## 12.8.2. Фридрих Ницше

*Фридрих Вильгельм Ницше* (1844–1900) — немецкий философ-иррационалист, волюнтарист, поэт. Родился в саксонской деревне Реккен (близ Лютцена), в семье лютеранского пастора отдельного прихода. Образование и воспитание получил в знаменитой монастырской школе Пфорты (недалеко от Наумбурга). Учился в Боннском и Лейпцигском университетах. В 1869–1879 гг.— профессор классической филологии Базельского университета.

Творческую эволюцию Ницше можно охарактеризовать как углубление, радикальное заострение воинствующей аристократической мировоззренческой позиции. У него нет систематически разработанного учения о государстве, политике, праве. По Ницше,

---

[1] *Шопенгауэр А.* Свобода воли и нравственность. С. 195.
[2] Там же. С. 213.

мораль, общество, государство, политика приобретают смысл лишь «в широком контексте культурологических положений и идей». По его концепции, государство, законодательство, политика — лишь служебные определения, средства, орудия, инструментарий культуры, проявления «космической игры сил и воль».

Мировая воля, подобно кантовской «вещи в себе», управляет миром, человеческой жизнью. Если у Шопенгауэра все учение представляет собой морфологию воли, то у Ницше — морфологию воли к власти. Различные воли находятся в постоянном столкновении и борьбе, ибо каждое специфическое тело (общество, государство, обычай, авторитет) стремится к максимуму силы и власти, сталкиваясь с притязаниями других. Итог столкновения — вступление в соглашение с родственными силами, а заговор направляет на завоевание власти.

Вся социально-политическая история характеризуется Ницше как борьба двух воль к власти: воли сильных (высших видов, аристократических господ) и воли слабых (массы, рабов, толпы, стада). Средством рождения привилегированного культурного человека и господства его над остальной массой является государство. Именно «железные тиски» государства создают условия для расцвета гения и искусства. «Более высокое, искусство, культура там, — пишет он в книге «Человеческое, слишком человеческое», — где существуют различные человеческие касты: касты принудительного труда и касты свободного труда»[1]. Соответственно этому Ницше различает два основных типа государства: аристократический (высший тип) и демократический (упадническая форма). Современное народное («плебейское») государство не может быть союзником новой аристократической культуры. Только идеальное государство может положить конец «демократической разноголосице».

Смысл ницшеанского антиэтатизма — потеря всяческих надежд на современное государство как на средство создания новой аристократической культуры. Трудности ситуации Ницше выразил словами «Бог умер». Это означает, что сверхчувственный мир лишился своей действительной силы созидать, утратил свою обязанность влияния на чувственный мир, высшие ценности обесценились. Нравственный закон, авторитет разума утратили свое назначение, и идеальный мир никогда не удастся осуществить в пределах реального мира.

Провозглашая новую переоценку ценностей вместо старой христианской «морали рабов», Ницше, до существу, стремится

---

[1] *Ницше Ф.* Избранные произведения: В 2 т. М., 1994. Т. I. С. 431.

возродить новую «мораль господ» в откровенной и жестокой форме, согласно которой «высший человек» совершенно свободен в поступках по отношению к низшим. «Высший человек», или «сверхчеловек», как новый тип человеческой породы выступает у Ницше в качестве субъекта «морали господ». «Новый господин мира» («вождь, фюрер») становится у него основой новой мифологии.

В книге «Так говорил Заратустра» — в этой своеобразной библии ницшеанства — устами Заратустры (легендарного основателя зороастризма) в притчах, поучениях, афоризмах изложена своеобразная программа преодоления существующего антропологического типа ради торжества сверхчеловека, отличительной чертой которого является творческая мощь, не связанная никакими моральными ограничениями. Имморализм, по Ницше,— «великая политика добродетели», образец которого — макиавеллизм, требующий свободы моралиста от морали, применяющий любые средства (насилие, ложь, клевету, несправедливость) в целях достижения «эпохи сверхчеловека».

В период становления и всеобщей борьбы за приближение новой эпохи и самоупразднения современного человека Ницше признает необходимость войн (в духовном и историческом смысле) и «большой политики». Политика, по Ницше, растворяется в духовной войне, с помощью которой «все формы старого общества, покоящиеся на лжи, взлетят в воздух». Он с уверенностью произносил пророческие слова: «Будут войны, каких еще не было, на земле, только с меня на земле начинается большая политика»[1], и только с достижением новой эпохи, «постепенным пересозданием образа мыслей справедливость должна стать во всех большей, инстинкт насилия должен всюду ослабеть»[2].

Ницше вряд ли предполагал, что его идеи радикального вызова обществу и пророческий политический пафос могли оказать влияние на его современников. Для одних он был позитивистом, для других — натуралистом. Одни считали его гуманистом, другие — мизантропом, ненавистником человеческого рода. Однако политическая и философская ситуация XX в. действительно характеризовалась постоянным возрастанием влияния идей Ницше.

---

[1] *Ницше Ф.* Избранные произведения: В 2 т. М., 1994. Т. II. С. 763.
[2] Там же. Т. I. С. 436.

## 12.9. Социологическая теория политики и государства. Людвиг Гумплович

*Людвиг Гумплович* (1838–1909) — польско-австрийский социолог и политолог, правовед, профессор государственного права в Австрии. В 1895 г. становится вице-президентом Международного института социологии в Париже. Он — автор многих крупных произведений: «Расы и государство» (1877), «Расовая борьба» (1883), в русском переводе — «Социология и политика» (1885), «Общее учение о государстве» (1910) и др. Большое влияние на воззрения Гумпловича оказали идеи и теории О. Конта, Г. Спенсера, Т. Мальтуса, Ч. Дарвина. Его биосоциологические взгляды связаны с применением дарвинистской теории борьбы за существование в интерпретации социально-политических явлений.

Центральным пунктом его учения является исследование социально-политических явлений и отношений (социального антагонизма, войн, революций, подъема и упадка наций, норм этики и права, государства и общества и др.), находящих свое сущностное выражение в законах борьбы за существование и выживание наиболее приспособленных, а также в законах биологического отбора и наследственности и т. п.

Сущность социальных явлений Гумплович определил как «отношения, возникающие из взаимодействия социальных групп и общений», обусловленных «общими главными жизненными интересами». Основой этих взаимодействий является стремление «каждой социальной группы подчинить себе другую социальную группу, встречающуюся на ее пути»[1].

Возникновение государства Гумплович связывает с антагонистической борьбой между различными племенами, ордами за овладение собственностью и порабощение побежденных. «История не предъявляет нам ни одного примера, — рассуждает он в своей фундаментальной работе «Общее учение о государстве», — где бы государство возникало не при помощи акта насилия, а как-нибудь иначе... Главные основные части, действительные краеугольные камни государства — в племенах, которые мало-помалу превращаются в классы и сословия. Из этих племен создается государство. Они, и только они предшествуют государству»[2].

В античный период государство образуется вследствие подчинения одного класса людей другому. Из потребностей победителей

---

[1] *Гумплович Л.* Социология и политика. М., 1895. С. 68, 159.

[2] *Гумплович Л.* Общее учение о государстве, СПб., 1910. С. 331.

«обладать живым орудием» возникла экономическая основа античной семьи, отношения властвования. На высшей ступени развития борьба групп, классов дополняется борьбой сословий и политических партий. Во все времена, делает вывод Гумплович, независимо от уровня, ступени или формы государственного устройства, «везде мы находим антагонизм, взаимодействие по меньшей мере двух социальных групп: господствующих и управляемых». Везде государство выступает не как орган примирения враждующих социальных групп классов, а как «орган насилия и принуждения, как средство подчинения интересов побежденных (слабых групп) интересам победителя (сильных групп)»[1].

В системе общества и многообразных общественных отношений Гумплович четко выделяет следующие отличительные признаки государства:

1) верховенство власти над обществом;

3) превосходство по значению и средствам насилия перед остальным человеческим сообществом;

4) власть над жизнью и смертью своих подданных;

5) государство как высшая ступень, «венец всех форм общежития», является фактором всемирно-исторического значения».

По Гумпловичу, образование больших государств связано с несоответствием роста населения предельному росту производительности, это обусловливает необходимость выхода сильнейших групп за пределы своих границ в целях интенсивной эксплуатации соседних народностей. Отсюда причиной войн является не индивидуальные устремления личностей, а закономерное, неизбежно-естественное проявление потребностей мощного социально-экономического развития, а сама война — средство создания «больших социальных агломератов».

Согласно концепции Гумпловича, во всех государствах сохраняется принцип борьбы за преобладание в государстве. Как выражение высшего закона социального развития он реализуется и в культурном государстве. Он выделяет три его важнейших признака:

1) осуществление принудительного властвования на законном основании;

2) участие народного представительства в важнейших государственных делах;

3) функции правительства должны способствовать всестороннему расширению народного блага и созданию условий продвижения «к высшим идеальным человеческим целям»[2].

---

[1] *Гумплович Л.* Социология и политика. М., 1895. С. 75.

[2] Там же. С. 248.

Согласно данной характеристике, даже развитая культурная форма государственности сохраняет свое превосходство по отношению к индивиду, личности.

В «Общем учении о государстве» Гумплович проанализировал и такую важную проблему, как соотношение государства и национальности. Он противник теории, трактующей, что только мононациональное государство обладает правом на существование. Он против идеи, рассматривающей государство и национальность как идентичные явления. Государство, считает он, — «чисто социальное явление», а «национальность — социально-психологическое», духовное общение, подобно религии. Государство как организация властвования и хозяйствования имеет строгую территориальную границу. Национальность как создание государства не обусловливается ни общностью языка, ни единством происхождения и как духовная общность не имеет политических границ. По его мнению, полинациональные государства прекрасно могут развиваться, и различные народы могут пользоваться широкой политической свободой.

Таким образом, о каких бы политических проблемах ни рассуждал Гумплович, все его мысли сводятся к апологии государственничества. И если в начале XX в. политическое учение Гумпловича не пользовалось сочувствием в Австрии, Германии, то позднее оно стало рассматриваться политологами как критическое учение, направленное против создания искусственных политических, юридических конструкций и демагогии в политической науке.

# ГЛАВА 13

# Русская политическая мысль XIX в.

## 13.1. Особенности русского либерализма

Русский либерализм как течение социально-философской и политической мысли представляет собой *разновидность* классической формы западноевропейского либерализма на русской почве. Его носителями были *просвещенные слои* русской дворянской интеллигенции (государственные и военные деятели, философы-просветители, историки). Их целью являлось социально-философское и политическое обоснование правовых границ произвола государственной власти в интересах защиты свободы личности и собственности. В зависимости от теоретического и практического решения проблемы отношения «личность — собственность — государство» как базовой «несущей конструкции» либерализма можно судить о степени принадлежности той или иной персоналии к либерализму.

С учетом различных исследовательских позиций можно классифицировать русский либерализм как течение русской либеральной мысли по временным и видовым признакам. *Раннему* периоду русского либерализма (конец XVIII — середина XIX в.) соответствовала зарождающаяся форма христианско-демократического либерализма (М. Сперанский) и демократического либерализма (И. Пнин, А. Куницын, Т. Грановский и др.); *классическому* (60–90-е гг. XIX в.) — либеральный консерватизм, консервативный («охранительный») либерализм (К. Кавелин, Б. Чичерин); *постклассическому* (конец XIX — начало XX в.) — новый, или социальный, либерализм (П. Струве, П. Новгородцев, С. Франк и др.) с его разновидностями (соборный, либерально-демократический, солидарно-институциональный).

Итак, возникнув на рубеже XVIII–XIX вв. под влиянием идей французских просветителей, русский либерализм, не имея, в отличие от Европы, своей социальной базы, был ограничен небольшим кругом просвещенных умов (включая «просвещенного монарха»),

движимых идеями духовного сближения с западноевропейской культурой и цивилизацией. Впервые закладывалась интеллектуальная традиция уважения к свободе, к гражданским правам и правам личности, личной инициативе, свободомыслию и веротерпимости. Осмысливался вариант конституционного развития, самоограничения власти по воле самого монарха. Тема взаимоотношения личности, собственности, государства, в либеральной постановке проблемы, была вынесена на обсуждение общества русскими просветителями. Однако эта проблема в условиях крепостничества, дефицита правового сознания была еще весьма далека от возможности ее рассмотрения с позиции реального обеспечения *правовой гарантии* свобод личности.

## 13.2. Христианско-демократическая форма либерализма. Михаил Сперанский

*Михаил Михайлович Сперанский* (1772–1839) — русский философ, выдающийся государственный деятель, правовед-реформатор, выходец из семьи простого сельского священника Владимирской губернии, возведенный к концу своей жизни в графское достоинство.

После завершения своего образования в немецких университетах он получает должность секретаря генерал-прокурора князя Куракина, а затем, по протекции последнего, 25-летний магистр богословия в 1797 г. производится в титулярные советники. В 1808 г. Сперанский назначен товарищем министра юстиции и по указанию императора становится одним из главных разработчиков общего плана государственного реформирования России. Восходя на политический олимп, молодой реформатор, пользуясь покровительством Александра I, который не скрывал своих симпатий к политическим установлениям Наполеона I, идеям Ш. Монтескье, А. Смита, И. Бентама, был убежден, что ему удастся создать новый образ правления в России наподобие «ограниченной монархии» или «умеренной аристократии».

Понимая, что «всякое правление самовластное насильственно и никогда не может быть законным», в статье «О коренных законах государства» Сперанский четко ставит вопросы о том, какая сила могла бы «уравновесить или ограничить» самодержавную власть, каким образом коренные законы государства сделать неизменными, чтобы «никакая власть преступить их не могла», чтобы «сила монархии над ними единственно никакого действия не имела». Такой силой, по мнению реформатора, является народ. Именно он «имеет

в самом себе достаточную силу уравновесить или ограничить силу правительства»; поэтому «коренные государственные законы должны быть творением народа» и полагать «пределы самодержавной воле»[1].

Существо политических прав и свобод Сперанский определил как «подчинение всех и каждого законам», предоставление избирательного права, участие подданных в действиях законодательной и исполнительной власти.

В октябре 1809 г. план реформы в полном объеме был представлен императору. Политическая сущность его заключалась в том, что он ставил своей задачей создание правового государства путем эволюционных, постепенных преобразований, «через правильные законы», с либеральными принципами разделения властей, совмещения сословной иерархии со свободой личности, в рамках единого самодержавного строя.

План государственных преобразований Сперанского предполагал:

— уравнение русских сословий перед законом, т. е. предоставление в перспективе всем политической свободы;

— освобождение крестьян без земли, с правом ее приобретения, ибо «крепостничество несовместимо с цивилизованной государственностью»;

— создание трех высших учреждений: 1) законодательного, состоящего из выборного народного представительства от всех сословий, объединенного двухпалатной Государственной думой, 2) исполнительного министерства, власть которого должна быть ответственна перед властью законодательной, и 3) судебного, с высшим судебным органом — Сенатом.

В 1810 г. Сперанский назначается императором государственным секретарем созданного им Государственного совета. По замыслу реформатора, Государственный совет распространяет новые законы по всем отраслям управления, объединяя их деятельность, «сообщая им одинаковое направление». В нем, поясняет Сперанский во «Введении к уложению государственных законов», «все действия части законодательной, судебной и исполнительной в главных их отношениях соединяются и через него восходят к державной власти и от нее изливаются»[2]. Государственный совет состоит частично из лиц, назначенных императором, а частично — избранных по избирательному праву. Он заседает под председательством мо-

---

[1] *Сперанский М. М.* Проекты и записки. М.; Л., 1961. С. 28–31, 35.

[2] План государственного преобразования гр. М. М. Сперанского. М., 1905. С. 113.

нарха и обладает правом законодательной инициативы, но законы утверждаются исключительно Государственной думой. В случае противопоставления закона, принятого Думой, воле императора он становится недействительным.

В 1811 г. Сперанский вносит в Государственный совет проект преобразования Сената в два особых учреждения: Сенат правительственный, где сосредоточены все правительственные дела, и Сенат судебный, размещенный по четырем кругам империи: Петербург, Москва, Киев и Казань. Состав судебного Сената назначается частично от короны, остальная часть выбирается от дворянства. Представители короны в этом праве выбора членов Сената дворянством усмотрели ограничение самодержавной власти, и, несмотря на утверждение этого проекта большинством членов Совета и государем, он был отправлен на доработку и затем отсрочен на неопределенное время. Вследствие этого Сенат сохранил прежнее смешение ведомств, и, таким образом, реформа не коснулась третьей ветви власти.

Говоря о мерах, которые необходимо действительно принять, чтобы постепенно уничтожить рабство, утвердить права и свободы граждан и существенно изменить социально-политический строй России, в разделе «О разуме законов и правах подданных» Сперанский предлагает разделить народ России на три класса по степени различия в получении гражданских и политических свобод: 1) дворянство; 2) купечество, мещанство и прочие люди «среднего состояния»; 3) народ рабочий.

Существо гражданских прав и свобод Сперанский рассматривал в двух аспектах: во-первых, никто не может быть наказан без суда, никто не обязан отправлять личную свободу по произволу, а только по закону, во-вторых, каждому подданному гарантирована законом безопасность лица и имущества (т. е. без суда никто не может быть лишен собственности, каждый обязан отправлять вещественную службу, платить налоги, нести повинности не иначе как по закону, а не по произволу другого).

В 1812 г. Сперанский стал жертвой политических интриг и клеветы со стороны окружения императора и консервативного дворянства, недовольного реформой. Обвинения реформатора в измене, в подрыве авторитета императора и правительства, в том, что он финансовыми мерами и «увеличением налогов старался расстроить государство», были достаточным основанием, чтобы отправить его в отставку, а затем и в ссылку.

В 1826 г. Сперанский был назначен Николаем I руководителем особого, II отделения Собственной канцелярии, где занимался

кодификацией законов. В короткие сроки (1826–1830) было составлено и издано 45-томное «Полное собрание законов Российской империи». На основе систематизации и отбора пригодных к действию законов были сформулированы краткие статьи, вошедшие в 15-томный «Свод законов Российской империи», изданный в 1833 г. Кроме этого, был составлен свод военных постановлений (12 т.) и специальных местных законов и указов.

Таким образом, была приведена в порядок правовая база для правительственных учреждений, для настоящих и будущих законодателей. Оказалась верной мысль великого реформатора и о том, что «реформы не проводят в два-три года, а проводят десятилетиями и веками». Идеи Сперанского оказали огромное влияние на становление и развитие либерализма в России как течения политической мысли, они указали пути и способы постепенной либерализации самодержавной власти, создания правового государства и утверждения гражданских и политических свобод. Его идеи остаются актуальными и по сей день.

## 13.3. Демократический либерализм

### 13.3.1. Иван Пнин

*Иван Петрович Пнин* (1773–1805) один из ранних русских философов-просветителей, выдвинувших в начале XIX в. ряд социально-философских и политических положений и принципов. По Пнину, философия как система идей должна обосновать мирный переход от самодержавно-крепостнического режима, феодальной абсолютистской власти к обществу гражданских прав и свобод, свободы личности, собственности, к обществу, ограничивающему законом государственную власть.

Одной из важнейших либерально-демократических задач Пнин считал возвращение закрепощенному русскому народу свободы, предлагая «снять с него оковы и возвратить людей человечеству, граждан — государству». Он выступил с идеей поэтапной передачи господским крестьянам движимой собственности и частично недвижимого имущества. В дальнейшем, в результате последовательного проведения в жизнь закона против притязаний помещиков, он считал возможным перейти к следующему этапу, используя более радикальные меры передачи в собственность крестьянам той земли, которую они обрабатывают.

Идею передачи земли в собственность крестьянам он выразил словами одного из французских просветителей: «Нет ничего по-

лезнее для государства, как дать крестьянину землю в совершенное владение». Именно собственность, по его мнению, является движущей силой социальной жизни. «Где нет собственности, — писал он, — там, конечно, не может быть и сей животворной деятельности, сей души общественного тела. Где нет собственности, там все постановления существуют только на одной бумаге»[1].

Чтобы заложить основы социальной справедливости, считал Пнин, необходимо решить главные вопросы — свободы личности, собственности, конституционного ограничения абсолютизма, установления необходимого, справедливого взаимоотношения личностного и государственного начал. Его вера в сознательную мощь человека, не зависимого ни от Бога, ни от монаршей власти, основана на глубоком знании человеческой природы и ее животворной деятельности. В этой связи интересна его полемика с поэтом П. П. Сумароковым, считавшим человека ничтожным «червем» по сравнению с Богом. Пнин резко выступил против представления о такой рабской зависимости человека от Бога на земле. Согласно его пониманию, человек «на земле» сам себе Бог и без божественной помощи способен познать действительность и преобразовать ее. В «Оде на славу» он писал: «человек... природы лучшее создание и... на земле — что в небе — бог»[2].

Справедливость социальных законов просветитель тесно связывает с признанием законов естественного права, с которыми должны быть согласованы общественное устройство, правосудие и законодательство. «Законы природы существовали прежде законов человеческих, — утверждал Пнин, — они одни только постоянны... законы общественные тогда лишь только называться могут справедливыми, когда с оными бывают согласны».

Рассуждая о границах деятельности государства и его главной функции создания условий для «общего блага», Пнин в духе Бентама формулирует цель будущего социально-политического устройства России: «Величайшее блаженство величайшего числа людей»[3]. Однако свобода, вольность, общественное благо, гармония индивидуального и общественного счастья не должны устанавливаться насильственными способами. Как и Сперанский, Пнин хорошо понимал последствия революционных преобразований и резко критиковал основные принципы французских идеологов

---

[1] *Пнин И. П.* Сочинения. М., 1936. С. 12.

[2] *Пнин И. П.* Ода на славу // Журнал для пользы и удовольствия. 1805. Ч. 3. № 11.

[3] Русские просветители: В 2 т. М., 1966. Т. 1. С. 128.

революции, их идеи вольности и равенства. «Древо вольности — яд... вольность — призрак воспаленного воображения законодателей французской революции»[1]. Свободу, вольность он интерпретировал антиреволюционно, антиреспубликански, обосновывая идеологию мирного пути реформирования общества в направлении к конституционной монархии.

### 13.3.2. Александр Куницын

Либерально-демократические идеи в начале XIX в. развивал профессор права Царскосельского лицея и Санкт-Петербургского университета *Александр Петрович Куницын* (1783–1840). В работах «О конституции», «Право естественное», «Энциклопедия прав» он раскрыл свои взгляды на личность, собственность, государство и право.

Социально-философской основой зарождающегося демократического либерализма Куницына являлась идея природного равенства и естественной свободы людей. Как и Пнин, он хорошо понимал, что равенство и свобода не означают, что все люди одинаковы и что индивидуальная жизнедеятельность не может быть регулируема. Речь идет о юридическом равенстве и нивелировке резкого различия, собственности. Куницын выдвинул идею зависимости общественной формы от общественной и частной форм собственности, придавая особое значение последней в изменении форм государства[2].

Просветитель был сторонником общественного договора. Люди равны по происхождению, вступая в общественный договор с целью создания общего блага в обществе. Они не утрачивают «свое первородное равенство» и имеют неотчуждаемые и неотъемлемые права личности. «В равном обществе... всякий подлежит только тому закону, которому подчинил себя первоначально при договоре соединения или впоследствии времени»[3]. То же самое касается и свободы. Каждый человек, писал Куницын, «внутренне свободен и зависит только от законов разума, а посему другие люди не должны употреблять его средством для своих целей. Кто нарушает свободу другого, тот поступает противу его природы».

---

[1] *Пнин И. П.* Сочинения. М., 1936. С. 126.

[2] *Куницын А. П.* Энциклопедия прав // Избранные социально-политические и философские произведения декабристов: В 3 т. М., 1951. Т. 1. С. 99–100.

[3] Там же. С. 594–595.

Будучи сторонником физиократов, он решительно выступал за свободу в экономической сфере, за невмешательство государства в производственную деятельность, ибо «введение совершенного равенства и совершенной свободы во всех занятиях есть самое простое средство довести все классы государства до высочайшей степени благоденствия»[1].

Исходя из концепции общественного договора, Куницын выступал за равенство всех перед законом. По его мнению, «законы должны быть всеобщими, т. е. для всех, одинаково обязывающими и всем предоставляющие равные права и обязанности». По этим законам должен жить и сам монарх, ибо монархия рассматривалась им как установление самого народа, что, естественно, должно исключать произвол со стороны верховной власти.

Целью общественной жизни Куницын считал «общественное благо». Концептуально эта идея находила своих сторонников у известных в то время философов-просветителей И. Пнина, Е. Станевича, В. Филимонова, Е. Чиляева, А. Левецкого, И. Воронова и др. Согласно этой концепции, «общее благо» выражается в законе, а закон рассматривается как юридическое воплощение единства индивидуального и общественного начал.

Большое внимание мыслитель уделял конституционному вопросу. В статье «О конституции» Куницын резко осуждал французских якобинцев, которые насилием и жестокостью породили «ужасы революции», пытаясь этими средствами создать республиканский строй. Рассуждая об условиях установления республики в духе Констана и Монтескье, он говорит о невозможности республики в современных больших государствах. Для России, имеющей огромную территорию и политическое пространство, более приемлема конституционная монархия, желательно, учрежденная самим монархом. И эта мысль Куницына имела свои основания.

Первые годы правления Александр I действительно подавал надежды на введение с его воли конституции (как и Сперанский, Куницын верил в эту возможность), однако намерения императора изменились в связи с Отечественной войной 1812 г. Тогда Куницын подверг резкой критике ряд указов монарха.

В условиях жестокой цензуры в статье «Изображение взаимной связи государственных сведений» (1817) Куницын критикует не только сам деспотизм, но и тех, кто смирился с нарушением своих

---

[1] *Куницын А. П.* Энциклопедия прав // Избранные социально-политические и философские произведения декабристов: В 3 т. М., 1951. Т. 1. С. 647.

прав, с унижением собственного достоинства до степени животного. «Кто неправедно терпит угнетение, тот чувствует... побуждение сопротивляться оному и неоспоримо имеет на то право... кто препятствует человеку существовать по-человечески, тот механическому подлежит принуждению, как существо над законом разума не состоящее», потому общество «принужденно составленное в самом существе своем, содержит семя своего разрушения»[1].

Понимая необходимость либерального права на сопротивление тирании, вместе с тем считал, что оно неизбежно ведет к разрушению общества. Вольнолюбивые, антимонархистские, антикрепостнические идеи А. Куницына впитывались в сознание передовой молодежи 20-х гг. XIX в. В условиях, совершенно неприемлемых для реализации, они вызывали либерально-демократические настроения в обществе, сочувствие к радикальным действиям. Выводы для практических действий были сделаны декабристами и революционными демократами. Неслучайно А. С. Пушкин с восхищением писал о значении Куницына для молодой России: «Куницыну дар сердца и вина! / Он создал нас, он воспитал наш пламень! / Заложен им краеугольный камень. / Им чистая лампада вожжена!»

## 13.4. Политический либерализм. Декабристы

### 13.4.1. Никита Муравьев

Зародыш настоящего политического либерализма мы находим в самой программе *Никиты Михайловича Муравьева* (1796–1843). Как известно, существуют три дошедших до нас варианта проекта его конституции: 1) текст, найденный в бумагах князя С. П. Трубецкого; 2) текст, сохранившийся в портфеле И. М. Пущина, вероятно переписанный рукой К. Ф. Рылеева; 3) текст, написанный рукой Н. М. Муравьева в Петропавловской крепости в процессе следствия. Последний отражал более радикальную политическую позицию автора и является самой совершенной публикацией текста конституции Н. Муравьева.

В проекте конституции Северного общества выдвигается требование создания конституционной монархии и упразднения самодержавия. Конституционный проект выдвигает идею политического равенства граждан, предоставления им гражданских и политических прав. Несмотря на влияние, оказанное на автора

---

[1] *Куницын А. П.* Изображение взаимной связи государственных сведений. СПб., 1817. С. 11.

проектом реформ М. Сперанского, французской Декларацией прав человека, школой естественного права и теорией общественного договора (Ж.-Ж. Руссо, Ш. Монтескье) с их идеей народного суверенитета, неотчуждаемых прав человека, принципом разделения властей, проект конституции Муравьева — «не менее самостоятельное произведение, чем французские конституционные акты и проекты русских политических реформаторов»[1]. Он явился выражением современных передовых идей дворянской интеллигенции о творческом переустройстве политического режима власти и изменении социально-экономических условий в самодержавной России.

Проект конституции давал четкое и более полное представление о будущем государстве и его учреждениях, о методах управления, о порядке изменения конституции. По нему можно судить о правовой регламентации отношения «личность — собственность — государство» в случае установления власти декабристов. Сам автор проекта хорошо понимал всю сложность перехода от абсолютизма к конституционной монархии.

Еще в 1821 г. Муравьев, корректируя свои мысли о республике, допускал в России установление республиканского правления при условии, что в ней не окажется человека из царствующей династии, достойного политической власти. По-видимому, Александр I как сторонник либеральной конституции в обществе, где половина населения находилась в рабстве, пока еще внушал доверие части руководящего ядра Северного общества.

Проект конституции Муравьева по внутреннему содержанию был республиканским и во многом соответствовал основным принципам классического западноевропейского либерализма. Главные его составляющие: отмена крепостного права; освобождение крестьян с землей и имуществом (при успешном хозяйствовании предоставление права передавать их по наследству); полное гражданское равноправие; уничтожение сословных привилегий; создание единой налоговой системы; введение избирательного права (имущественный ценз для избирателей — 500 рублей серебром); отмена чинов и классов.

В проекте конституции предусматривалось равенство всех граждан, большое внимание уделялось свободе личности, ее неприкосновенности, свободе слова, собственности, печати, вероисповедания, свободному образу жизни. Однако собственность, имущественные привилегии определяли право на занятие должностей по государ-

---

[1] *Дружинин Н. М.* Декабрист Никита Муравьев. М., 1933. С. 179.

ственной службе. Право на участие в общих делах государства имели только привилегированные группы, обладавшие огромным богатством. Это противоречило положению проекта, где отмечалось, что все сословия слились в одно общее — гражданство.

Приоритет крупных собственников над большей частью граждан, при отсутствии во власти среднего слоя, ставил под сомнение создание условий для гармоничного формирования отношений «личность — государство». Однако в целом это обстоятельство не могло умалить прогрессивного значения проекта конституции Н. Муравьева. Как отметила академик М. В. Нечкина, «конституция Никиты Муравьева, будь она введена, пробила бы огромную брешь в твердынях феодально-абсолютистского строя и серьезно расшатала бы его основы и, несмотря на яркие черты классовой дворянской ограниченности, должна быть признана прогрессивной для своего времени»[1]. Проект не был идеологическим документом всего Северного общества, ибо, в отличие от «Русской правды» Пестеля, не был обсужден и принят всей организацией. Однако его значение как программного варианта, как документа либерально-политической мысли оформленного антикрепостнического, антиабсолютистского движения было огромно, а по ряду положений он дополнял программу Пестеля.

## 13.4.2. Павел Пестель

Конституционный проект *Павла Ивановича Пестеля* (1793–1826) «Русская правда» — огромный труд социально-политического содержания, созданный на базе десятилетней переработки обширной русской и западноевропейской философско-политической литературы. Он явился вершиной социально-философской и политической мысли своего времени. Его цель — немедленная реализация конституционных прав и свобод граждан после ликвидации самодержавия.

В «Русской правде» Пестель подверг резкой критике самодержавно-крепостнический режим и теоретически обосновал неизбежность его гибели. Главная задача временного революционного верховного правления — решительное «уничтожение рабства и крепостного состояния», ликвидация сословного строя и института самодержавия (с физическим уничтожением всего царствующего дома), осуществление земельной реформы и создание новой системы государственного управления. Временное верховное правление

---

[1] *Нечкина М. В.* Декабристы. М. 1984. С. 95.

устанавливается после переворота и действует до установления республики.

Проект конституции Пестеля, провозглашая уничтожение крепостничества, требовал от дворянства «непременно, навеки отречься от гнусных преимуществ обладать другими людьми», ибо крепостное право «есть дело постыдное, противное человечеству». По Пестелю, важнейшее право каждого гражданина — его личная свобода. Независимо от имущественного ценза все мужчины, достигшие двадцати лет, получают гражданские права и право на участие в политической жизни. Личная свобода декларируется в «Русской правде» как «важнейшее право каждого гражданина и священнейшая обязанность каждого правительства». На ней «основано все сооружение государственного здания».

Важное значение в проекте программы Пестеля придавалось формированию *института собственности*. В соответствии с ним земля становится общественным достоянием. Чтобы сохранить ее от истощения, предоставляется право каждому иметь свой надел. Земля разделялась на две части: *общественное* владение без права купли-продажи (идет в общинный раздел) и *частное*, которое являлось частной собственностью с правом продавать и покупать (направлено на «производство изобилия»).

Для реализации своего аграрного проекта Пестель считал необходимым отчуждение помещичьей земли при частичной ее конфискации. Проект предусматривал передачу крестьянам половины всей обрабатываемой в государстве земли. Это значительно больше, чем спустя три десятилетия дала реформа 1861 г.[1].

Осуществить проект, по Пестелю, можно было только с помощью конституционно устроенного государства. В переходный период должна была быть подготовлена конституция республики, в основе которой лежала бы идея народного суверенитета и принцип разделения властей.

Органом верховной законодательной власти в государстве являлось однопалатное народное Вече, состоящее из народных представителей. Высшая исполнительная власть — у Державной думы. Судебная или блюстительная власть — Верховный собор с пожизненно избранными представителями от губерний — осуществляет контроль над органами, ответственными за точное исполнение конституции в стране. Конституция должна обеспечить неприкосновенность частной собственности, свободу промышленности, торговли, печати, вероисповедания.

---

[1] ЦГАОР СССР, ф. 48, д. 408, л. 19–20.

Главную разницу между единым и федеративным государством Пестель видел в том, что «право издавать законы, образовывать общественные учреждения и распоряжаться государственными делами находится в неразделимом государстве — в одной только верховной власти, а в федеративном государстве — разделяется между общей верховной властью и частными областными властями».[1] Таким образом, конституционный проект «Русская правда», по существу, отражал дух преобразований в Европе и Америке, «заставляющий, — по выражению Пестеля, — везде умы клокотать».

То, что главной целью конституции являлось уничтожение самодержавия и крепостничества как «наипротивнейших человеческому существу состояний», установление свободы личности, неприкосновенность собственности, обеспечение прав и свобод гражданина, означало осуществление перехода к республиканскому строю путем вооруженного восстания и установления временной революционной диктатуры. Эта программа содержала радикальный компонент либерально-демократических требований, что свидетельствует о соответствии ее либеральным западноевропейским идеям борьбы с тиранией и либерально-демократических преобразований.

Не все декабристы разделяли такой радикальный взгляд на способы перехода к новой форме государственного устройства. Однако, несмотря на ряд совершенно радикальных положений (или как раз благодаря этому), конституционный проект Пестеля был важнейшей программой военной интеллектуальной элиты России в борьбе с феодально-абсолютистским режимом, обоснованием пути к гражданской, политической свободе через право на восстание. Это право, как известно, отражено и в концепциях основателей классического либерализма и успешно использовалось народами ряда стран Западной Европы. Россия, несмотря на поражение восстания, не была здесь исключением.

## 13.5. Либеральный консерватизм

### 13.5.1. Константин Кавелин

*Константин Дмитриевич Кавелин* (1818–1885) — знаменитый писатель, публицист, правовед, историк, философ, политолог, общественный деятель. Родился в Москве в дворянской семье. Образование

---

[1] Избранные социально-политические и философские произведения декабристов: В 3 т. М., 1951. Т. 2. С. 20.

получил в Московском университете, где изучал право, философию, историю. В 1848 г. Кавелин переезжает в Петербург; работая в канцеляриях Министерства внутренних дел и учебных заведений, активно занимается публицистической деятельностью в журналах «Современник», «Отечественные записки». В 1857 г. Кавелина приглашают на кафедру гражданского права Петербургского университета. В ближайшие годы К. Д. Кавелин становится профессором Московского университета по кафедре государственного права.

Центральная проблематика в научных исследований Кавелина — соотношение личностного и государственного начал, частной и общественной собственности. Изучая особенности, варианты путей исторического развития Запада и России, Кавелин в статье «Взгляд на юридический быт древней России» (1847) указывает на различные условия, в которых формируется или может формироваться и развиваться личность. По Кавелину, личностное начало получило свое развитие только при Петре I, «когда Россия, тесно сближаясь с Европой, стала жить умственно, нравственно, деятельностно. Стремясь дать в гражданском обществе свободу, простор человеку, личность, развитая до определенных пределов, пересоздавала это общество»[1]. Преобладание государства над личностью Кавелин выражал в словах: «Все делалось у нас сверху вниз». Отсутствие закрепления юридических прав и свобод ставило развитие личностного начала в зависимость от характера правителя, того, кто придет к власти.

В основе развития личности, по Кавелину, лежат «потребности индивидуума к свободной деятельности», свободному выбору, свободному выражению своего отношения к общественным интересам, идеалам, своего отношения к миру. Стремление индивида реализовать эти потребности всегда и во все времена ограничивались необходимыми рамками конкретных исторических и социально-политических условий.

Как политический мыслитель он большое внимание уделяет анализу сущности современного государства и его права, высказывая свою позицию по актуальному вопросу общественно-политической жизни — освобождения крестьян.

Основные позиции либерала-теоретика по крестьянскому вопросу были изложены в знаменитой «Записке об освобождении крестьян в России» (1858), а также в статьях «Взгляды на русскую сельскую общину» (1859), «Дворянство и освобождение крестьян»

---

[1] Избранные социально-политические и философские произведения декабристов: В 3 т. М., 1951. Т. 2. С. 66–67.

(1862). В этих работах речь шла о положении статуса личности крестьянина в условиях, когда в России, благодаря реформам, открывалась возможность массового распространения частной собственности и ее исключительного права монополизировать все стороны общественной жизни, в том числе и сельской.

Западники (Е. Корш, Б. Чичерин) выступали, в сущности, за упразднение общинного землевладения как пережитка, рожденного крепостным правом. Славянофилы (А. Кошелев, Д. Самарин) видели в сельской общине хранительницу устоев, опору национальных форм хозяйствования. Славянофилы обвиняли западников в том, что те не поняли специфики русской общины, приняв ее за аналог западноевропейской безземельной общины как простого административного устройства.

Имели свою позицию по этому вопросу и революционные демократы, социалисты. Они выступали против права собственности и наследования, но были сторонниками сохранения общинного землевладения, сельской общины, видели в ней прообраз будущей коммуны, возможность ускорения социального развития.

Позиция Кавелина в принципе отличалась от всех вышеуказанных позиций, хотя и имела точки соприкосновения с каждой из них. В статье «Взгляд на сельскую общину», излагая свои юридические основания реформирования деревни, он подчеркивал большое значение для России развития капиталистических отношений, личной собственности и духа предпринимательства. Однако Кавелин отмечает и негативные теневые стороны этого начала: стремление к беспрерывному, безграничному расширению и увеличению, личная выгода, стяжание, ничем не умеряемая конкурентная борьба интересов, ниспровергающая все административные стеснения и препоны.

Выступая в защиту сохранения общины, он очень хорошо понимал ее социальное и политическое значение: наличие у крестьян собственности, выгодно отличает их от обезземеленного, бездомного сельского и городского пролетариата западных стран. Такая особая форма общественного быта, по сравнению с Западом, по существу исключала условия для революционных и демократических движений в России.

Роль реформаторского государства Кавелин видел:

- в обеспечении сохранности землевладения за сельским населением;
- в устранении препятствий, искусственно замедляющих естественный рост народа;

- в создании надлежащей пропорции между частной собственностью и поземельной;
- в организации переселений, мелкого поземельного кредита, перекупки земель, состоящих в частной собственности, под общинные земли;
- в ограждении от социальной анархии, афер, спекуляций, мелочной опеки со стороны крупных собственников и чиновников и т. д.

Взгляды Кавелина на государство и его роль в жизни общества выходили за пределы анализа общинного землевладения. Как теоретик-государственник, он глубоко понимал роль и значение государства как организации человеческого общежития. Согласно его концепции, общество и государство — живой организм и функционирует по своим законам дифференциации (расчленения) и интеграции (централизации).

Подобно тому как у любого живого развитого организма отдельные органы обособляются от деятельности других, так и в развитом государственном организме каждый орган, каждая точка живут, кроме общей, своей особой жизнью. Последствия большого расчленения (дифференциации) государства (противостояние правительства народу, народа — правительству, сословные привилегии, обособление суда, казны, администрации, эгоизм, равнодушие к общественным делам, крестьянские разделы и т. п.) грозят ему разрушением и распадом. Особенно это опасно для большого государства, где непосредственное единение людей нарушается обширностью территории, разноплеменностью нации, принадлежностью к разным конфессиям, раздутым до беспредела бюрократическим аппаратом.

В контексте этих размышлений формировалась кавелинская идея о местном самоуправлении. Он хорошо понимал, что управлять страной такого масштаба, как Россия, невозможно силами одной бюрократии, без участия заинтересованных в управлении лиц, особенно на местах, в провинциях. Поэтому решение проблемы местного самоуправления Кавелин ставил в зависимость от решения другой проблемы — проблемы правящего в стране сословия как главного субъекта проведения реформ в России.

Большое внимание Кавелин уделял вопросам государственного строительства и в первую очередь реформированию государственных учреждений России. Он считал, что для успешного решения социальных проблем необходимо реформировать всю «обветшалую, полуазиатскую, полукрепостническую» бюрократическую систему, начиная с центральных и особенно мелких административных

учреждений. Чрезмерная зацентрализованность власти, которая основана на принципе мелочной регламентации местной жизни из центра, безграничный бюрократический произвол, не знающий никакой управы, не только дискредитируют власть в стране, но и являются тормозом всякого прогресса.

В статье «Бюрократия и общество» Кавелин пишет: «У нас нет ничего похожего на государственные учреждения, которые пользовались бы авторитетом и доверием страны и могли в минуты, подобные настоящей, выносить на своих плечах всю тяжесть положения и ограждать государство и династию от опасности»[1].

В устройстве госучреждений Кавелин выделяет следующие крупные недостатки:

- преобладание в высшем государственном управлении единоличной власти над коллегиальными, отсюда рассогласованность действий и произвол;
- все высшие госучреждения составляются из одних военных и гражданских чиновников, людей, которые «всю жизнь провели в положении управляемых, смотрели на дело сверху вниз, не зная, что делается внизу»;
- коллегиальные госучреждения (сенат, госсовет, комитет министров) лишены возможности непосредственно докладывать государю о нуждах страны и мерах их удовлетворения, этим правом пользуются министры, которые в своих докладах, искажая действительность, проводят интересы своих ведомств;
- право возбуждать законодательные и общие административные вопросы принадлежало не коллегиальным органам верховной власти, а исполнительным.

Чтобы преодолеть административный произвол, как считает Кавелин, нет необходимости введения в стране конституции, парламента, достаточно законного порядка, одинакового для всех, справедливого суда, обеспечивающего всех и каждого, справедливого закона о печати, предоставляющего возможность каждому высказать свои мысли. Нам «нужно сколько-нибудь сносное управление... хоть тень общественной свободы... нужны прочные государственные учреждения, состоящие из лучших людей»[2].

Итак, из всех его теоретических построений о государственном устройстве, о роли и значении государства в реформировании общества вытекает практическая задача — создание правового государ-

---

[1] *Кавелин К. Д.* Собр. сочинений: В 4 т. СПб., 1897–1900. Т. 2. Стб. 1076.
[2] Там же. Стб. 896, 1067.

ства, юридически организованной власти, защищающей интересы лица, личности, создающих условия для свободного осуществления гражданами своих свободных прав.

## 13.5.2. Борис Чичерин

*Борис Николаевич Чичерин* (1828–1904) — один из самых представительных русских мыслителей либерально-консервативного направления, основатель русской государственной школы. По характеристике Бердяева, Чичерин был «единственный философ либерализма», «редкий в России государственник», сочетавший в себе природный дар философа, юриста, политолога. Родился в семье богатого и родовитого тамбовского помещика. Образование получил в Московском университете, где изучал право, философию, историю. Мировоззрение Чичерина формировалось под сильным влиянием выдающегося профессора истории Т. Н. Грановского, к которому он был «близок и обязан ему большею половиною своего духовного развития».

Он — автор фундаментальных философских и политико-правовых исследований: «Очерки Англии и Франции» (1858), «О народном представительстве» (1866), «Положительная философия и единство науки» (1880), «Собственность и государство» в двух частях (1882–1883), «Курс государственной науки» в трех частях (1894–1898), «Философия права» (1900), «История политических учений» в пяти частях (1869–1902) и др. Большой интерес представляют три тома воспоминаний Б. Н. Чичерина. С его именем связано создание оригинальной и цельной философско-политической и правовой системы европейского уровня. Методологической основой анализа современных социально-политических процессов, по Чичерину, является логика и метафизика в ее развитой и совершенной форме. В этом сказывается сильное влияние на него идей Гегеля, которые он подверг сложной и оригинальной переработке.

Доктрина «охранительного» либерализма Чичерина появилась на свет не только под влиянием социально-философской мысли Э. Бёрка, А. Токвиля, Д. С. Милля и других великих либералов и консерваторов. Включение Чичериным консервативного начала в либеральную программу, в сущности, было продиктовано условиями самой российской действительности, особенностью самодержавного строя. Как и Кавелин, Чичерин в сильном консервативном элементе политической власти видел основу крепкого государственного порядка, который, в свою очередь, становится важнейшим условием внедрения и развития законной свободы.

В этом понимании необходимости единства силы власти и законной свободы, по мысли Чичерина, и заключен подлинный смысл доктрины «охранительного» либерализма.

Используя государственную власть, ее законодательную деятельность в качестве «рационального средства» водворения этого единства, Чичерин определил меру и границы ее усиления и ослабления с учетом особенностей русского самодержавия. Например, с позиции «охранительного» либерализма Чичерин сформулировал закон силового регулирования власти, т. е. закон, регулирующий, в зависимости от социальных условий, необходимость усиления или ослабления власти: «Чем меньше единства в обществе, чем труднее связать общественные стихии, тем сильнее должна быть власть, и наоборот, правительство может расслабить вожжи по мере того, как общество крепнет, соединяется и получает способность действовать самостоятельно»[1]. Таким образом, соединение двух начал (либерального и консервативного) в единой доктрине «охранительного либерализма», или либерального консерватизма, осуществлено впервые в теоретически обоснованной форме.

К концу второй половины XIX в. «охранительный» либерализм Чичерина и связанная с ним проблематика личности, собственности и государства развиваются и углубляются на основе огромного переработанного материала предшествующей социально-философской и политической мысли. Вершиной развития человеческой мысли, последним словом рационалистической философии Чичерин считает Гегеля, величайшей заслугой которого, как он полагает, было создание им глобальной философской системы, открытие диалектических законов развития мирового бытия, а себя называет сторонником объективно-идеалистического мировоззрения, метафизической концепции универсализма, соединяющей рационализм и реализм.

Чичерин, подобно Гегелю, свои представления о внутренней свободе личности как сферы проявления *субъективной нравственности* конкретизирует в учении о собственности. Он дает юридическое обоснование необходимости автономности института собственности от государства на основе идей естественного права, ставя правовые преграды против злоупотребления государством властью в отношении собственности. «Вторжение государства в область собственности и стеснение права хозяина распоряжаться своим имуществом всегда есть насилие и неправда»[2]. И поскольку

---

[1] *Чичерин Б. Н.* Несколько современных вопросов. М., 1862. С. 164.

[2] Там же. С. 154.

частная собственность является «идеалом всякого гражданского быта», делает вывод Чичерин, она «подлежит особому охранению со стороны государства». Итак, в охранении собственности, а следовательно, и свободы личности Чичерин видит основную функцию государства.

Большая угроза свободе и собственности, по его мнению, исходит от социалистов, ибо при социализме эти величайшие ценности обращаются в призрак, а государство, обобществляя все средства производства (землю, капитал, предприятия), насильственно подавляя природу личности, «неизбежно вызовет негативное стремление у каждого максимально пользоваться общественным достоянием, т. е. быть иждивенцем. Разрушая религиозную нравственность, порождая эксплуатацию добросовестного недобросовестным, сильного слабым, такое государство превращает человека в добровольного раба общества»[1]. На этом основании Чичерин полностью отказывает коммунизму в праве на существование.

Чичерин дает оригинальную, отличную от Гегеля, структуру «человеческих союзов». В чичеринской трактовке сфера *объективной нравственности* включает четыре различных союза: семья — гражданское общество — церковный союз — государство (вместо трех по Гегелю: семья — гражданское общество — государство). Отношение между независимыми союзами, согласно теории «человеческих союзов» Чичерина, строятся на основе четырех формальных юридических начал человеческого общежития — власти, закона, свободы и цели. Важнейшую цель союзов Чичерин определяет формулой, идущей от Д. Локка, И. Бентама, Б. Констана: «не лица существуют для учреждений, а учреждения для лиц».

Чичерин большое внимание в своих исследованиях уделял социально-философскому и политическому анализу верховного политического союза — государства, рассматривая его сущность, формы государственного устройства, проблемы отношения государственного и личностного начал, вопросы реализации политической свободы.

Сущность государства, по Чичерину, определяется следующими признаками и чертами. Государство представляет «организацию народной жизни, сохраняющуюся и обновляющуюся в непрерывной смене поколений. Государство есть союз, союз целого народа, имеющего свою территорию, единый закон. В нем народ становится юридическим лицом. Оно управляется верховной властью, его целью является всеобщее благо»[2]. Государство образуется как

---

[1] *Чичерин Б. Н.* Несколько современных вопросов. М., 1862. С. 414.

[2] *Чичерин Б. Н.* Курс государственной науки: В 3 ч. М., 1894. Ч. 3. С. 4–7.

результат общей воли и высшего политического сознания народа, способного «разумно и добровольно подчиняться верховной власти и поддерживать ее всеми силами». Образованный союз возникает на основе естественного закона, связывающего личную свободу с природой человека.

Сущность политического союза (государства) Чичерин рассматривает в соотношении с гражданским обществом, под которым он понимает «совокупность отношений, принадлежащих к частной сфере и определяемых частным правом». Государство и гражданское общество — два противоположных, но «равно необходимых элемента человеческого сожительства». Это особый мир человеческих отношений: с одной стороны, люди являются носителями частных отношений, с другой — членами общего духовного сожительства, всегда должны существовать, не уничтожая друг друга. Без первых исчезает самостоятельность, следовательно и свобода лица, без последних исчезает единство[1]. Государство как вершина общественного здания, опирающаяся на гражданское общество и зависимая от него, сводит все самостоятельные индивидуальные потребности и интересы (материальные, духовные, научные) к высшему органическому единству.

Мысли Чичерина о зависимости и опоре государства на гражданское общество не совпадают с гегелевским пониманием отношений государства и гражданского общества. По Гегелю, гражданское общество как сфера частной собственности и индивидуальных интересов корпораций, общин, сословий должно быть подчинено интересам государства[2]. Чичерин, в отличие от Гегеля, склонен усилить в системе этих отношений элемент частного, делая его, в сущности, автономной, независимой от государственной власти и от политических целей сферой.

Уделяя большое внимание характеристике различных форм правления (монархии, аристократии, демократии и смешанной форме — конституционной монархии), Чичерин рассматривает проявление их содержания и направленности в зависимости от конкретных исторических условий и от состояния народного духа (сознания). При анализе этих форм Чичерин отдает предпочтение конституционной монархии. Именно в ней, считал он, наиболее полно воплощается идея свободы и идеал человеческого общежития.

---

[1] *Чичерин Б. Н.* Курс государственной науки: В 3 ч. М., 1894. Ч. 3. С. 192.

[2] *Гегель Г. В. Ф.* Философия права. М., 1990. С. 330.

Неоднозначную оценку дает Чичерин демократической форме правления. Влияние идей демократии, считает он, поистине огромно, каждый человек в демократическом обществе является носителем определенной доли верховной власти, он политически ни от кого не зависит. В условиях демократии открыт простор энергии человека, его умственным и физическим способностям... В демократическом обществе «общегосударственный порядок» составляет «венец гражданского развития человека». Однако демократия, считает Чичерин, лишь отчасти выражает сущность свободы. Она проявляет себя только в свободе политической. Демократия «нигде не может быть идеалом человеческого общежития. Она может быть только переходящей ступенью исторического развития»[1].

Много внимания Чичерин уделял проблемам реализации политической свободы в российском обществе путем организации системы представительного правления, свободных учреждений, соединения выборных с людьми, опытными в государственных делах.

Внимательное изучение эволюции взглядов Чичерина приводит к пониманию того, что здравый смысл, основанный на блестящем знании исторической обстановки и состояния общественного духа российского народа, подсказывает каждый раз меру реализации свободы, возможной при данных конкретно-исторических условиях России. Чичерин был решительным сторонником разумной умеренности, противником односторонности, крайности и сиюминутных необдуманных решений, никогда не стремился считать созревшим то, что не созрело. Он хорошо понимал, что строительство новой государственности всегда таит в себе опасность породить разнузданность страстей и анархию интересов, что немедленно бы привело к торжеству реакции, «которая могла уничтожить не только едва зародившуюся политическую свободу, но и юные преобразования, не успевшие еще упрочиться в народной жизни». Россия избежала такого кризиса, ибо это понимали и «верхи». По выражению Чичерина, «державная рука сохранила свое собственное произведение... новые преобразования сделались неотъемлемою принадлежностью народной жизни»[2].

В других своих произведениях, в частности в работе «Собственность и государство», он объясняет трудности в установлении свободы по сравнению с Западной Европой. Они заключаются в том, что на Западе общественное устройство устанавливается само собой, а в России это привносится государством «сверху». Поэтому

---

[1] *Гегель Г. В. Ф.* Философия права. М., 1990. С. 179.

[2] Там же. С. 58.

упрочить свободу в обществе, привыкшем единственно к власти, где к тому же «свобода проявляется еще своим первым младенческим лепетом и совершает свои первые робкие шаги... составляет одну из самых трудных исторических задач»[1].

Но уже позже, в одной из последних своих работ — «Россия накануне двадцатого столетия» (1900), Чичерин, уделяя большое внимание анализу основных этапов развития либерализма в России, четко выразил свою конституционалистскую позицию и враждебность к самодержавию, определив главную задачу XX столетия. Он писал: «Самодержавная власть превратилась в игралище личных интересов самого низменного свойства... Оставаться при нынешнем близоруком деспотизме, парализующем всенародные силы, нет возможности... Здание, воздвигнутое Александром II, должно получить свое завершение; установленная им гражданская свобода должна быть закреплена и упрочена свободою политической. Рано или поздно, тем или другим путем это свершится, но это непременно будет, ибо это лежит в необходимости вещей. Сила событий неотразимо приведет к этому исходу. В этом состоит задача двадцатого столетия»[2].

## 13.6. Теократическая теория. Владимир Соловьев

*Владимир Сергеевич Соловьев* (1853–1900) — выдающийся русский философ, известный публицист и поэт, родился в Москве в семье крупнейшего историка С. М. Соловьева. Получив прекрасное домашнее образование и окончив гимназию с золотой медалью, Владимир Соловьев поступил на историко-филологический факультет Московского университета. Через год, увлекшись биологией, он перевелся на естественнонаучное отделение физико-математического факультета. Еще через три года, разочаровавшись в естествознании, он возвращается к изучению истории и успешно оканчивает университет (1873). Магистерскую диссертацию он защитил в 1874 г. В 27 лет Соловьев стал доктором философии

Творчество Владимира Соловьева обычно подразделяют на три периода:

1) славянофильство (1874–1881);

2) отход от славянофильства — критический период, когда философ мыслит скорее социально-политическими, чем философскими категориями (1881–1889);

---

[1] *Чичерин Б. Н.* Собственность и государство. С. VI.

[2] *Чичерин Б. Н.* Философия права. СПб., 1998. С. 610, 614, 615.

3) период синтеза всех своих идей, создание собственного учения, период в основном позитивного, созидающего творчества (1889–1900).

С точки зрения политолога, наиболее интересным представляется второй период, в течение которого были написаны такие работы, как «Духовные основы жизни» (1882–1884), «История и будущность теократии» (1885–1887), «Оправдание добра» (1887), «Россия и Вселенская Церковь» (1889), «Русская идея» (1888), и множество публицистических статей. Отделяя себя от славянофилов, Соловьев видоизменяет и свою геополитическую концепцию. Теперь по своему политическому положению Россия видится ему уже не как одна из трех противостоящих сил: «...В великом споре Востока и Запада она (т. е. Россия. — *Б. И.*) не должна стоять на одной стороне, представлять одну из спорящих партий, — ...она имеет в этом деле обязанность посредническую и примирительную, должна быть в высшем смысле третейским судьею этого спора».[1]

В духовном и культурном плане Соловьев выступал за политику «примирения» и «соединения» с Западом, за продолжение политического курса Петра Великого. Разница, по его мнению, должна состоять в том, что петровское «соединение» с западной Европой носило внешний и формальный характер, а «действительное и внутреннее примирение с Западом состоит... в свободном *соглашении* с тем духовным началом, на котором зиждется жизнь западного мира...»[2]. Понимание политики Соловьевым носит преимущественно трансцендентальный характер. Политика как теория и практическая деятельность должна быть направлена в первую очередь на единение христиан, взаимопонимание подданных и власти. Политика христианских стран, в том числе и России, должна быть христианской, для которой первым началом должно быть «превращение частной правды во вселенскую», свободное единение человечества во Вселенской Церкви.

Истинная и верная политика для Соловьева также вытекает из истинности всеединства: единение религиозное (христианство) должно вызвать к жизни единение церквей (католической, православной, протестантской) и единение («примирение» или «соединение») христианских государств. «Русская политика,— утверждает Соловьев,— должна быть политикой христианской». Под теократией он понимал, с одной стороны, боговластие, т. е. свободное

---

[1] *Соловьев В. С.* Национальный вопрос в России» // *Соловьев В. С.* Сочинения: В 2 т. М., 1989. Т. 1. С. 276–277.

[2] Там же. С. 278.

единение Божества с человечеством, с другой — союз между Папой и русским царем.

Единение церквей должно привести к созданию «богочеловеческого теократического общества», социальная структура которого будет состоять из части божией (священники, клир), части активно-богочеловеческой (князья, начальники) и части пассивно-человеческой (народ), причем в «человеческом достоинстве» все люди должны быть равны. Такое общество «вселенской теократии» должно объединить все христианские народы, включая российский, и управляться под началом Рима.

В работе «Русская идея» Соловьев отмечает, что Россия должна очиститься от своих политических грехов, заключающихся в стремлении к черноморским проливам, в русификации Польши и вообще в национальном эгоизме, и приготовить себя к осуществлению «своей действительной национальной идеи», которая должна быть, прежде всего, идеей христианской. Воплощением этой идеи Соловьев представлял Вселенскую Церковь, которая будет «вселенским братством», исходящим из «вселенского отечества через непрестанное моральное и социальное сыновство». «Таким образом,— отмечал он, — все три члена социального бытия одновременно представлены в истинной жизни Вселенской Церкви, направляемой совокупностью всех трех главных действующих сил: духовного авторитета вселенского священника... представляющего истинное непреходящее прошлое человечества; светской власти национального государя... олицетворяющего собой интересы, права и обязанности настоящего; наконец, свободное служение пророка (вдохновенного главы человеческого общества в целом), открывающего начало осуществления идеального будущего человечества[1]. Отсюда следует понимание Соловьевым такой важной политической категории, как национализм. Национальные различия, по его мнению, пребудут «до конца веков». Но национализм, национальная гордость разрушают единство мира во Христе. «Россия, — отмечает он, — являет наиболее полное развитие... и наиболее могучее выражение абсолютного национального государства, отвергающего единство Церкви и исключающего религиозную свободу». Отсюда вытекает и суть русской идеи, которая заключается в служении империи, национальному государству Вселенской Церкви, вселенскому государству и обществу, в восстановлении на земле «верного образца

---

[1] *Соловьев В. С.* Русская идея // Русская идея / Сост. М. А. Маслин. М., 1992. С. 201–202.

божественной Троицы»[1]. В своей общественной деятельности Соловьев пытается реализовать идею всеединства церквей. Он установил контакты с влиятельными католическими священниками. Многие в России не одобряли эту сторону деятельности Соловьева. Святейший Синод и его обер-прокурор К. П. Победоносцев объявили ее вредной для России и православия; цензурный комитет запретил статьи Соловьева о единстве церквей.

Соловьев прожил сложную, духовно напряженную и насыщенную жизнь. Как и многие философы, он пытался воплотить в социально-политической практике идеи своего учения. Не все они выдержали натиск и жесткие условия реальной политики, но некоторые остаются актуальными до сих пор.

## 13.7. Русский политический консерватизм XIX в.

### 13.7.1. Николай Карамзин

*Николай Михайлович Карамзин* (1766–1826) — выдающийся русский просветитель, историк-государствовед. Родился в семье симбирского помещика. Получив солидное образование, очень скоро сформировался как известный писатель-публицист, историк и стал ключевой фигурой русской культуры начала XIX в. По словам П. Вяземского, в Карамзине «начинается, вертится и сосредоточивается все русское просвещение».

Будучи к тому же политическим мыслителем, Карамзин не мог не примерять западноевропейский либерализм, либеральные идеи свободы, идеалы политической власти к существующим формам государственного устройства России, к русским политическим традициям самодержавной власти, основанным на нравственных критериях.

Высшим проявлением консервативной мысли великого историка была «Записка о древней и новой России в ее политическом и гражданском отношениях» (1811). «Записка», написанная по просьбе великой княгини Екатерины Павловны (младшей сестры Александра I), — выдающееся произведение русской политической мысли. Это один из первых аналитических политологических трактатов первой половины XIX в., отразивший недовольство автора либеральным курсом реформ Александра I и М. Сперанского. Холодно

---

[1] *Соловьев В. С.* Русская идея // Русская идея / Сост. М. А. Маслин. М., 1992. С. 203–204.

воспринятая императором, она не получила широкого распространения, однако стала известна в верхах русского образованного общества и приобрела значение определенного идеала преодоления абсолютистско-бюрократического полицейского государства.

Показав, насколько сильны были консервативные настроения в сознании просвещенного русского дворянства, Карамзин главными его составляющими считал сильного монарха, опирающегося на законы, мораль, религию, сохраняющего незыблемость основ самодержавия и крепостного права. «Самодержавие есть Палладиум России, целостность его необходима для ее счастья»[1].

Политические проблемы решались им только в истинах этики. К свободе, полагал он, надо «готовить человека исправлением нравственным», и «для твердости бытия государственного безопаснее поработить людей, нежели дать им не вовремя свободу».

Пытаясь свести несводимое — самодержавие и закон, Карамзин полагает, что этим сохраняется незыблемость самодержавия и крепостного права как основы национальной самобытности, обусловливающей ее связь с этическими принципами. Эта основа может ограничиваться только христианским нравственным законом и никаким другим, тем более законом в либеральном смысле. Законы в традиционном смысле Карамзин понимал как нормы поведения, извлеченные из «собственных понятий нравов, обыкновений, местных обстоятельств». Такое понимание резко расходилось с пониманием тех, кто пытался подменить форму законов русских чужеземными формами. Например, он полагал, что «наполеоновская форма законов чужда для понятия русских ... и не время теперь предлагать россиянам законы французские»[2].

Направляя свою критику главным образом против Сперанского, фаворита Александра I, обвиняя его в плагиате Наполеонова Кодекса, Карамзин высказал в консервативном духе несколько предложений, касающихся систематизации традиционных форм российского законодательства. «Для старого народа, — писал он, — не надобно новых законов: согласно со здравым смыслом, требует от Комиссии систематического предложения наших». По его мнению, прежде всего необходимо «привести в порядок, дополнить и исправить существующие законы», включая их в «полную свободную книгу российских законов».

---

[1] *Карамзин Н. М.* Записка о древней и новой России в ее политическом и гражданском отношениях. М., 1991. С. 105.

[2] Там же. С. 92, 93.

Большое внимание Карамзин уделил характеристике петровских реформ как наглядной иллюстрации того примера, когда «страсть нового преступает границы благоразумия государя». «Если история, — пишет он, — справедливо осуждает Петра I за излишнюю страсть к подражанию иноземным державам, то оно в наше время не будет ли еще страшнее?»[1] Как консерватор, Карамзин призывает сохранить все то, что сохранялось веками, и с сожалением говорит об упущенной «возможности нынешнего монарха к возвращению к екатерининому царствованию». Он высоко оценивает искреннее почтение императрицы к древним учреждениям и нравственным добродетелям, что снискало ее власти почтение и признательность народа. По мнению Карамзина, Екатерина II сделала многое: «очистила самодержавие от примесов тиранства»; смягчила самодержавие, не утратив его силы. В то же время великий историк не обходит вниманием и слабые стороны ее правления. Характерной особенностью государственных учреждений при Екатерине II было наличие внешних форм при отсутствии основательности. Законодательство носило характер умозрительного совершенства. Тем не менее, сравнивая эпохи царствований в Российской империи, Карамзин приходит к выводу, что «время Екатерины было счастливейшее для гражданина российского, едва ли не всякий из нас пожелал бы жить тогда, а не в иное время»[2].

России, отмечал он, требуется длительный этап государственного просвещения, в рамках которого образование предстоит дать всем сословиям, обеспечить всеобщую народную грамотность через преобразование государственных институтов на основе подготовки грамотных, специально обученных для управления чиновничьих кадров. А преждевременное введение конституции в России, о чем мечтал Сперанский, — «это все равно что нарядить какого-нибудь важного человека в гаерское платье».

Реформа государственного управления Сперанского разрушала, по мнению Карамзина, систему самодержавной власти, созданной Петром I и Екатериной II, поставив под контроль Государственного совета самого монарха. Отныне не Совет прислушивается к государю, а наоборот. Карамзин против придания Совету статуса государственного, в действиях которого он усматривал явное стремление реформатора ограничить власть самодержца. «Самодержавие

---

[1] *Карамзин Н. М.* Записка о древней и новой России в ее политическом и гражданском отношениях. М., 1991. С. 63.

[2] Там же. С. 44.

основало и воскресило Россию... Что, кроме единовластия неограниченного, может в сей махине производить единство действия?»[1]

Рассуждая о системе политического управления в России и о способах предотвращения злоупотреблений общей власти, Карамзин предлагает придерживаться определенных принципов и правил. Во-первых, система политического правления должна быть согласна с традиционной формой истинно монархической власти, соединившей в единство действий силы в центре и на местах. Карамзин предлагает уравновесить центральную власть с усовершенствованной системой власти на местах. Во-вторых, в духе макиавеллистских рассуждений о способах побуждения к добру и обуздания зла Карамзин предлагает не только умело оценивать достоинства государственных деятелей, поощрять их наградами, но и пресекать преступления властей страхом наказания.

Таким образом, просветительское творчество Карамзина сочеталось с ярко выраженной консервативной идеологией, в некотором смысле схожей с западноевропейским консерватизмом. Охранительные идеи и общественно-политическая деятельность Карамзина оказали огромное влияние на характер идейной борьбы русской образованной общественности, находящейся на историческом перепутье в начале XIX столетия.

## 13.7.2. Славянофилы

Начиная с 30–40-х гг. XIX в. носителями консерватизма были *славянофилы*. Несмотря на сильный либеральный элемент в их политическом учении, следует отметить в целом консервативный характер их мировоззрения. В становлении идеологии русского консерватизма, включая идеологическую форму консерватизма славянофилов и «почвенников», следует видеть реакцию на Великую французскую революцию, декабрьские события 1825 г., западнические взгляды П. Чаадаева.

Особенностью славянофильской консервативной идеологии, при всем ее отличии с либерализмом в оценке западных духовных ценностей, было то, что она сочеталась с умеренным либерализмом, исходила из совместимости коллективистского начала с личностным, государственного с общинным. Духовным истоком консерватизма славянофилов была русская православная традиция с ее идеями великодержавности, национально-культурного своеобра-

---

[1] *Карамзин Н. М.* Записка о древней и новой России в ее политическом и гражданском отношениях. М., 1991. С. 48.

зия, социокультурной самобытности развития России, охранения духовно-нравственных ценностей. Их традиционализм выражался в сочетании рассудочности с религиозностью, веры — со знанием, самобытности — с открытостью.

Главным фактором разрешения всех противоречий славянофилы считали крестьянскую общину с ее общинным землевладением. «Принадлежность поземельной собственности обществу», в отличие от Запада, где «поземельная собственность» принадлежит «частной личной самобытности», составляет основу своеобразия, развития русского общества. По их мнению, в мудрой системе политического управления соединяются свободомыслие народа (внутренняя свобода) с самодержавной властью (внешняя необходимость). Ложность западноевропейского политического порядка они усматривали в том, что западное общество пошло путем «внешней правды, путем государства». Учение славянофилов нацелено на возрождение исторической памяти национального самосознания, на воспитание русского народа в духе московской старины, сбережения древнерусских традиций, российского уклада жизни: патриархальности, религиозной смиренности, соборности, патриотизма, защиты самобытной исторической судьбы русского народа. В итоге вывод: «Нам нечему учиться у Запада, в Древней Руси все было» (К. Аксаков), и только при Петре I преступное подражательство со стороны высших слоев русского общества привело к отрыву политической власти от традиционных форм политической жизни. В исследованиях политических форм древнего правления четко прослеживается влияние Карамзина, создавшего благородный миф о древней и новой России.

Особенностью славянофильского типа консерватизма является признание примата духовности над государственными структурами. Государство не цель, а средство (например, для К. Аксакова русский народ — народ негосударственный, неполитический, он только блюдет крепость власти, но не государствует, подменяя совесть внешними формальными законами. В нем отсутствует рабское поклонение законам, что отличает его от европейцев).

Идеализация русской истории и неприятие западной цивилизации в его крайней форме проявились особенно в консерватизме К. Аксакова. И. Киреевский, А. Хомяков, указывая на пороки западной цивилизации, в то же время признавали ее достоинства. К. Аксаков был более ортодоксальным консерватором. Отрицание всего западного, пагубно влияющего на русское общество, сопровождалось утверждением высоких качеств русского народа, космополитизм Запада противопоставлялся социальному альтруизму

России. Можно говорить о его фанатической преданности только одной идее — «Россия — идеал общежития». Он видел только темные стороны западной цивилизации: насилие, враждебность, ошибочную веру (католицизм и протестантизм), склонность к театральным эффектам, «слабость»[1]. И действительно, вся жизнь этого идеолога славянофильства была посвящена главной задаче — развенчать чары петровской эпохи и пробудить традиционный религиозно-нравственный дух русского народа.

И. Киреевский в споре с А. Кошелевым рассматривает государство как временное мирское начало, и только, по его мнению, верующий разум, вечная церковь, т. е. соборное общество, способны одухотворить и заставить его служить вечным целям, стать гарантом духовно-нравственного развития личности. «Признать святость нравственного лица нельзя, не признавая святости вечных нравственных истин, которых источник и средоточие есть вера»[2]. Следует заметить, что, по мнению Киреевского, не святость нравственна, а нравственность свята. Славянофилы ставят нравственность впереди религии, делают нравственность ее основным содержанием (ср. Конта и Толстого). В статье «О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России» Киреевский говорит о русском человеке, выросшем и воспитанном под влиянием внутреннего убеждения, церкви и бытовых преданий, сохраняющем свою самобытную образованность и только «роднясь с западной образованностью, русский человек почти уничтожает свою *народную* личность»[3].

И. С. Аксаков, несмотря на некоторое влияние на него западноевропейского либерализма (особенно в вопросе границ деятельности государства), был противником представительного правления, полагая, что данная система не способна ограничить государственную стихию, и не исключал превращения парламента в деспотическое правление. Истинные пределы государственной власти может поставить только общество — как явление неполитическое.

Аксаков выступал за сохранение самодержавия и православия как основы русского начала, русского духа. Для него государство — необходимый структурный элемент общества, однако «не следует верить в него как в единственную цель и полнейшую норму человеческую», поскольку «общественный и личный идеал человека стоит выше всякого совершенного государства». Он стремится

---

[1] *Лосский Н. О.* История русской философии. М., 1991. С. 62.
[2] *Киреевский И. В.* Полное собрание сочинений: В 2 т. М., 1911. Т. 2. С. 280.
[3] Там же. С. 184.

своими выступлениями в печати остановить «растущее внутри государство», определить границы его компетенции. В более поздний период своего творчества (к началу 1880-х гг.) И. Аксаков отходит от либеральных воззрений славянофилов. В отличие от Ю. Самарина, А. Кошелева, В. Черкасского, он выступил против деления политических направлений на либеральные и консервативные. Однако это не меняло существа его позиции по отношению к этим направлениям, а лишь подчеркивало его намерение реализовать до конца либеральные реформы в России, начатые Александром II, на которые он вначале возлагал большие надежды. Но в условиях неохватных размеров государства с его разросшейся армией чиновничества, косности социальной структуры общества с его давно изжившей себя сословностью ожидание осуществления либеральных реформ вызывало у Аксакова лишь разочарование.

Идеологи славянофильской ориентации и возникшее в 1860-х гг. на основе идейного родства со славянофилами почвенничество (А. Григорьев, братья М. М. и Ф. М. Достоевские, Н. Н. Страхов) видели спасение русского народа не в радикальном преобразовании структуры общества и государства, а в традициях народа, в его правде, духовных ценностях, в чистоте идеалов христианской справедливости и братства. Их консерватизм органично сочетался с элементами стихийного демократизма, либерального консерватизма и «социализма народа русского» (Ф. М. Достоевский).

### 13.7.3. Федор Достоевский

Социально-политические воззрения *Федора Михайловича Достоевского* (1821–1881) нельзя рассматривать в отрыве от духовных основ, от философско-религиозной, антропоцентристской концепции, поскольку он исходит из анализа противоречивой природы и сущности души человеческой, заключающей в себе непримиримую борьбу доброго и злого начал. В этом сила Достоевского как писателя-реалиста, который глубоко объясняет общество (государство, власть, законодательство), находящееся в кризисном состоянии, указывая причины этого кризиса и пути выхода из него. Эти аспекты наиболее полно выражены в знаменитом «Дневнике писателя», издававшемся в последние годы его жизни, где содержится богатый материал для анализа его социально-политических идей.

Проникая мыслью в глубь явлений души человеческой, Достоевский приходит к выводу: натура человека единослитна и содержит одновременно сознательное и бессознательное, доброе и злое,

благоразумное и легкомысленное, она «действует вся целиком всем, что в ней есть»[1].

Проявление воли, свободы человека, попирающей человеческие (общественные и природные) законы, присуще и людям, обладающим сильным умом, может привести даже самого лучшего человека к огрублению и отупению, «к привычке до степени зверя», а общество, равнодушно смотрящее на такое явление, может быть заражено в своем основании[2]. Самостоятельное «вольное хотение» или «свободная воля», своя фантазия, раздраженная иногда до сумасшествия, которую легко можно выразить в формуле: «Нет ничего святого, все дозволено!» — вот это, заключает герой Достоевского, и «есть та самая выгодная выгода, которая не под какую классификацию не подходит и от которой все системы и теории разлетаются к черту»[3]. Таков, по замыслу Достоевского, механизм расстройства человеческого духа, такова трагическая сущность подпольного сознания, рождающего свободу, оторванную от этических начал, сознания, ставшего на пути творения зла.

В 1871 г. Достоевский под сильным впечатлением от процесса над нечаевцами написал роман «Бесы». В нем проявились социально-политические черты и характер его мировоззрения, отвергающего политический авантюризм, разрушительный нигилизм, западничество. Исходя из фактов судебной хроники и личных наблюдений, на основе многолетнего опыта исследования тайны человеческой души, Достоевский не только создает собирательный образ главных бесов — «сверхчеловеков», но и как писатель-реалист раскрывает разнообразные типы, характеры бесовщины, показывает, каким образом они возникли в современном обществе.

Бесовщина — социально-политическое явление, самый разрушительный тип нигилизма, представленный в философских произведениях Ф. Ницше и ставший выражением его собственных воззрений. Достоевский раньше немецкого философа и глубже всех тех, кто занимался проблемой свободной личности, «сверхчеловека», раскрыл социально-психологическое и политико-идеологическое содержание сознания «сверхчеловека», квалифицируя его как «болезнь беснования» культурного слоя интеллигенции, оторвавшейся от национальной почвы и превратившейся в мерзость.

Достоевский в романе выводит целую плеяду нигилистов, революционеров-разрушителей, классифицируя их по типам: чистые

---

[1] *Достоевский Ф. М.* Полное собрание сочинений: В 30 т. Т. 5. С. 118.
[2] Там же. Т. 11. С. 154–155.
[3] Там же. С. 113.

социалисты, кабинетные теоретики-книжники, борцы «за правду», за «великую цель», практики — политические авантюристы и мошенники. Он подверг критике течение крайне левых революционеров (бланкистов, анархистов), их проект устройства будущего вульгарно-казарменного, тоталитарного общества.

В романе выразителем и автором такого проекта представлен П. Шигалев — фанатик-честолюбец, организатор «земного рая», общества беспрекословного повиновения и стадного равенства, общество насилия, беззакония, нетерпимости к истинному равенству, к образованию, к религии, к инакомыслию. Доносительство, клевета, убийство — важные средства в технологии власти этих господ. А главное, стадное равенство меньшей части общества — рабов. «Рабы должны быть равны: без деспотизма еще не бывало ни свободы, ни равенства, но в стаде должно быть равенство, и вот шигалевщина», — говорит главный герой романа Петр Верховенский[1].

Петр Верховенский, человек решительного действия, союзник и единомышленник Шигалева, пытающийся на практике реализовать его проект общественно-политического устройства, применяя самые зверские способы и методы. Его главная политическая цель — захват власти и беспощадное развращение и разрушение общества. Достоевский описывает тактику Верховенского: «Мы уморим желание; мы пустим пьянство, сплетни, донос; мы пустим неслыханный разврат; мы всякого гения потушим в младенчестве. Все к одному знаменателю, полное равенство... Но одно или два поколения разврата необходимо; разврата неслыханного, подленького, когда человек обращается в гадкую, трусливую, жестокую, себялюбивую мразь, вот чего надо!»[2]

По контрасту с бесовщиной Достоевский создает близкий ему по духу другой трагический образ — студента Ивана Шатова, ставшего главным объектом политического убийства. Шатов пришел в тайную организацию из низов с целью изменить существующие социально-политические условия разложившегося общества. Его принцип — вознесение народа до Бога. «Народ, — утверждает он, — тело божие... Только единый из народов и может иметь Бога истинного, хотя остальные народы имели своих особых и великих Богов. Единый народ «богоносец» — это русский народ»[3]. Эти мысли Шатова созвучны идее Достоевского о воссоединении народов под

---

[1] *Достоевский Ф. М.* Полное собрание сочинений: В 30 т. Т. 10. С. 322.
[2] Там же. С. 323, 325.
[3] Там же. С. 200.

православной верой России и оздоровлении погрязшей в безнравственности и потерявшей Христа буржуазной Европы.

Распознав истинные намерения вождей заговорщицкой организации, Шатов решил порвать с ней и по решению центрального комитета тайного общества был приговорен к смерти. Убийство Шатова Достоевский в романе изображает как начало возмездия, разгрома преступной организации, превратившейся из политической организации в уголовную. По его замыслу, зло должно быть наказано. «Пресечь силой навсегда злодейство», по Достоевскому, есть выражение идеала русского народа, волновавшего целые поколения.

Распознав болезненные и опасные политические тенденции 60–70-х гг., Достоевский не только сделал активную попытку развенчать окончательно политический авантюризм, революционный экстремизм, показать их опасность для общества (и, естественно, обреченность их), но и продемонстрировал, к чему могут привести идейно-политические блуждания той части интеллигенции, которая оторвала себя от Бога, от Христа, от христианских нравственных норм, от народа.

Итак, в политическом романе «Бесы» как ни в каком другом Достоевский со всей откровенностью и четкостью выразил свои политические взгляды, свое отношение к русской революции и различным движениям (народничеству, анархизму, либерализму с его крайним индивидуализмом и другим организациям и движениям) с позиции политического консерватизма.

### 13.7.4. Константин Леонтьев

В период распада славянофильства (конец XIX в.) оригинальную концепцию консервативного мировоззрения разработал русский писатель, философ, публицист *Константин Николаевич Леонтьев* (1831–1891).

С 1872 по 1875 г., в период своего творческого подъема, Леонтьев работает над произведением «Византизм и славянство». В этой работе сконцентрирована его зрелая консервативная мировоззренческая позиция, выразившаяся в отношении к современным политическим идеалам и правовой государственности и основанная на консервативной переоценке традиционных национальных, религиозных и современных демократических и либерально-эгалитарных ценностей. В своей работе Леонтьев доказывает, что Россия всем своим историческим развитием обязана не славянофильству, а византизму, который она не только усвоила, но развила и дополнила.

Именно византизм, полагал он, породил русскую государственность и нашел в ней более благоприятные условия для своей реализации, чем в самой Византии. Леонтьев писал, что кесаризм византийский «опирался на две силы: на новую религию... и на древнее государственное право. Это счастливое сочетание очень древнего... с самым новым и увлекательным, т. е. с христианством, и дало возможность христианскому государству устоять так долго среди самых неблагоприятных обстоятельств»[1].

По Леонтьеву, характерными особенностями русской политической почвы были следующие: наличие духовно-нравственного идеала Руси (простота, свежесть, простодушие, прямота в верованиях народа); преобладание родового начала над личным и муниципальным (прикрепленность народа к роду, а не к месту, идентичность удельной аристократии с первобытным патрициатом); эгалитарность русского вечевого начала, не имевшего сильного централизующего элемента; подчиненность аристократического начала царскому вследствие влияния византийских идей изнутри и враждебных интервенций извне.

Общественный регресс Леонтьев связывает с тенденциями к рассогласованности целостной системы, к уравнительности, однообразию, поглощению многообразия однообразием. Будущие демократические общества, лишенные национальных особенностей в угоду общеуравнительному движению к процветанию, неизбежно идут к гибели.

Анализируя политико-организационные основы жизни наций, государств, Леонтьев сформулировал закон жизни и смерти социальных организаций (обществ, государств, культурных образований) как систем. Каждая такая система, по его мнению, в своем развитии «триединый процесс: 1) первоначальной простоты, 2) цветущего объединения и сложности и 3) вторичного смесительного упрощения»[2]. Суть этого процесса он видит в постепенной утрате, угасании жизненной энергии наций, их уникальности и разнообразия, что обусловлено утверждением в социальной жизни демократии, политической свободы, анархии и индивидуализма. «Своеобразие, — пишет Леонтьев, — почти всегда гибнет преимущественно от политической свободы. *Индивидуализм* губит *индивидуальность* людей, областей, наций»[3].

---

[1] *Леонтьев К. Н.* Византизм и славянство // Россия глазами русского человека: Чаадаев, Леонтьев, Соловьев. СПб., 1991. С. 178.

[2] Там же. С. 242.

[3] Там же. С. 14.

На краю гибели находится и тысячелетняя Европа, ибо одолевающий ее либерализм есть симптом старения общественной жизни (бесцветность, однообразие, унифицированность культуры). Леонтьев называет характерные черты разложения западноевропейских обществ: равенство, усредненность потребностей и интересов людей, ослабление, под влиянием революционных и демократических преобразований, веры в традиционные институты власти, рост промышленной индустрии и техники, конституционное однообразие государств, единое управление, однообразие быта, понятий, характеров, воспитания, космополитизм идей и чувств, ложная вера в прогресс равенства и гуманности.

В итоге вместо «прогресса в сознании свободы» (Гегель) — гомогенизация, усреднение, утрата индивидуального своеобразия, потеря того самого внутреннего «деспотизма», за которым следует распад и гибель самого явления, — таков прогноз и консервативный вывод мыслителя. «Итак, — пишет он, — вся Европа с XVIII столетия уравнивается постепенно, смешивается вторично. Она была проста и смешана до XI века; она хочет быть опять смешана в XIX веке. Она прошла 1000 лет! Она не хочет более морфологии! Она стремится посредством этого смешения к идеалу однообразной простоты и, не дойдя до него еще далеко, должна будет пасть и уступить место другим»[1].

Проявление эгалитарно-либеральных тенденций как симптом начинающегося процесса разложения Леонтьев видел и в России. Россия, по его мнению, прошла этап своего расцвета, «цветущего объединения», пик которого совпал с правлением Екатерины II, с эпохой усиления неравенства, сохранения крепостного права («целостности общины»), возвеличивания и свободы дворянства (рода и личности), и стоит на пороге гибельного упростительного смешения некогда целостного организма многообразной культуры.

В своих произведениях, а также в письмах Леонтьев делал самые разные предсказания относительно времени наступления данного процесса. Он считал, что для России возможны два исхода: либо «подчиниться процессу Европы», либо «устоять в своей отдельности». Он возлагал надежды на последний. Более того, Леонтьев полагал, что «с помощью российского византизма» можно спасти не только Россию, но и Европу. В России для этого еще сохранились внутренние необходимые основания: монархическая власть, византийско-православная религия с консервативным церковным

---

[1] *Леонтьев К. Н.* Византизм и славянство // Россия глазами русского человека: Чаадаев, Леонтьев, Соловьев. СПб., 1991. С. 266.

строем, крестьянская община, «крепость организации, крепость духа дисциплины».

Однако, как считает он, необходима жесткая консервативная политика, направленная против демократии, прогресса и всех форм эгалитарно-либеральной идеологии, против западной теократии во главе с римско-католической церковью (сторонником идеологии которой в России был В. Соловьев), против политического социализма, выросшего из недр западноевропейского эгалитарного либерализма. К последнему Леонтьев питает особую неприязнь.

Таким образом, в своей оригинальной концепции, порожденной новыми историческими и духовными реалиями, Леонтьев поставил задачу спасения России в качестве основного вопроса политики, призывая к мужественному смирению и противостоянию надвигающейся опасности и предлагая свой рецепт спасения: «меньше подвижности» дальнейшей общественной жизни, «чтобы смешение, ассимиляция сама собой постепенно притихла. Другого исхода нет не только для Запада, но и для России и для всего человечества». Его консервативная концепция, как и концепция Данилевского, явилась противодействием западноевропейскому и русскому либерализму. Согласно этой концепции, с ее неприятием образа свободы, разрушающей традиции и государственность, отношения государства и личности могут строиться только на полном господстве государства и самодержавной власти над личностным началом, и, следовательно, о связи свободы и традиции здесь говорить не приходится.

В концепции Леонтьева мы имеем дело с жестким антииндивидуалистическим и антидемократическим консервативным направлением. Тем не менее консервативные идеи, «пророчества» Леонтьева оказали влияние на представителей позднего славянофильства и христианских движений в России. Некоторые из этих идей нашли свое отражение и в творчестве великого русского писателя Ф. М. Достоевского.

### 13.7.5. Константин Победоносцев

*Константин Петрович Победоносцев* (1827–1907) — обер-прокурор Сената, который в течение двадцати пяти лет (1880–1905) оказывал решающее влияние на правительственный курс с позиции официального монархизма и ортодоксального консерватизма. «Он был духовным вождем старой монархической России эпохи упадка» (Н. Бердяев). Будучи нигилистом в отношении к человеку и миру, абсолютно не веря в человека, его человеческую природу, он,

согласно Бердяеву, считал, что «только насилием и принуждением монархической государственности можно держать мир»[1]. Через неделю после убийства монарха, на заседании Государственного совета (8 марта 1881 г.) в своем выступлении он формулирует основные целевые установки консервативной программы и режима власти: единство самодержавия и народа, государства и православной церкви; снятие с повестки дня Госсовета конституционного вопроса; резкое противопоставление русского национального уклада жизни западноевропейскому; укрепление сословного института дворянства; введение элементарного начального образования; установление строгой законности и полицейского порядка. Смыслом своей жизни Победоносцев считал «уберечь народ от невежества, от дикости нравов, от разврата, от гибельной заразы, нелепых возмутительных учений посредством церкви, школы, связанной с церковью»[2].

Главный принцип его жреческих наставлений — недопущение никаких новшеств в системе российского политического строя (демократических институтов, конституции, парламента, системы избирательных прав). Как и Леонтьев, он считал, что введение конституционных основ приблизит кончину самодержавия, а вместе с ним и гибель России как государства. В своей работе «Великая ложь нашего времени» Победоносцев, критикуя теорию и практику парламентаризма, называет конституционные и парламентские порывы великой мистификацией. «Парламент есть *учреждение, служащее для удовлетворения личного честолюбия и тщеславия и личных интересов представителей*... Провидение сохранило нашу Россию от подобного бедствия, при ее разноплеменном составе. Страшно и подумать, что возникло бы у нас, когда бы судьба послала нам роковой дар — всероссийский парламент!»[3]

Оставаясь последовательным сторонником абсолютной монархии, он защищает сложившийся веками сословный строй России и его крепкую основу — служилое дворянство, которое «по историческому положению более чем всякое иное сословие *привыкло*, с одной стороны, служить, а с другой стороны — начальствовать. Вот почему дворянин-помещик всегда благонадежнее — нежели купец-помещик будет искать больше доверия» (*Победоносцев К. П.* Великая ложь нашего времени. С. 386).

---

[1] *Бердяев Н. А.* Философия свободы. Истоки и смысл русского коммунизма. С. 382.

[2] *Победоносцев К. П.* Великая ложь нашего времени. М.,1993. С. 633.

[3] Там же. С. 34, 51.

Победоносцев пытается проникнуть в тайны человеческой личности, идущей во власть. Причины он видит в несовершенной природе человека, прежде всего в уродливом развитии его самолюбия и гордыни. Он называет три причины разрушения внутреннего «я»: во-первых, внутренняя ложь представлений о жизни, которая при первом столкновении с действительностью бежит от борьбы и разбивает себя; во-вторых, бессилие примирить возвышенные идеалы с ложью окружающей среды (с ложью людей и учреждений); в-третьих, отсутствие понимания меры в возвышении во власть, которую тот или иной чиновник часто берет не по силам. «Общая и господствующая болезнь у всех так называемых государственных людей — честолюбие или желание прославиться поскорее, пока еще есть время и пока в руках кормило»[1]. Власть же, как носительница правды, «нуждается более всего в людях правды, в людях твердой мысли, крепкого разумения и правого слова».

Одна из главных тем его размышлений — проблема достижения единства и истинного понимания христианского родства душ. Для того чтобы достичь единства в православной вере, необходимо, по Победоносцеву, жить в соответствии с едиными конкретными традициями, духовным бытом, семейными условиями жизни людей, с едиными их делами. В формировании этого единства большую роль он отводит союзу православной церкви с государством, поэтому он был сторонником идеи установления «государственной церкви». Именно в этом случае сохраняется духовное единение государства с народом и в сознании народа укрепляется «чувство законности, уважение к закону и доверие к государственной власти».

Реакционной была попытка Победоносцева, при наличии в государстве иных религий, обосновать идею господства одной православной церкви, оказывающей монопольное влияние на гражданскую и общественную жизнь, способной в случае необходимости насильно навязать свое учение другим[2]. На основах партийного и церковного плюрализма, считал Победоносцев, нельзя построить общенациональное единство российской державы.

Идея соединения государства и церкви не нова. Эту идею особенно глубоко развивал И. Киреевский, опираясь на византийские учения афонских святых старцев. Однако у Победоносцева идея эта утратила гуманистический смысл. Она найдет свое дальнейшее

---

[1] *Победоносцев К. П.* Болезни нашего времени // Библиотека думающего о России. www. patriotica.ru.

[2] Московский сборник, изд. К. П. Победоносцевым. М., 1896. С. 304.

развитие в идеократической концепции монархической государственности Л. Тихомирова.

Итак, следует обратить внимание на «жесткий» консерватизм государственной политики обер-прокурора Святейшего Синода. Он полностью подчинил государственной авторитарности не только церковь, но и самого человека, его личностное начало. Из-за своего неверия в человека, в гуманность, прогресс, свободу, социальное равенство он приобрел репутацию «великого инквизитора», стал символом политической реакции. В своих «Воспоминаниях» С. Ю. Витте пишет, что попытка Победоносцева «подморозить» Россию, сохранить в неприкосновенности ее обветшалые государственные учреждения привела к революции 1905 г.

## 13.8. Революционные демократы

### 13.8.1. Александр Герцен

*Александр Иванович Герцен* (1812–1870) (псевдоним Искандер) — русский революционер, писатель, философ и публицист. Родился в семье богатого помещика. Окончил физико-математическое отделение Московского университета. В университете вокруг А. Герцена и его друга Н. Огарева сложился кружок революционного направления. В июле 1834 г. вместе с некоторыми другими участниками кружка Герцен был арестован и выслан в Пермь, а затем в Вятку. Еще одна ссылка — в Новгород.

В 1847 г. с семьей уехал за границу. Оценив революцию 1848 г. как неудавшуюся битву за социализм, Герцен разочаровался в возможностях Запада и дальнейшие перспективы общественного прогресса связывал с Россией. Разработал теорию «русского социализма», став одним из основоположников народничества. Основал вольную русскую типографию для борьбы с крепостничеством и царизмом. С 1855 г. начал издавать альманах «Полярная Звезда», который получил широкое распространение в России. Очевидно, что без «Полярной звезды» не появился бы и «Колокол» — первая русская газета, которая пробуждала революционные настроения в российском обществе.

Проблема прогресса свободы личности во всемирной истории рассматривалась в контексте гегелевской диалектики свободы, смысл которой заключался в том, что «нельзя людей освобождать в наружной жизни больше, чем они освобождены внутри. Опыт показывает, что народам легче выносить насильственное бремя рабства, чем дар излишней свободы». Гегель в самом рабстве находит

(и очень верно) шаг к свободе. То же — явным образом — должно сказать о государстве: и «оно, как рабство, идет к самоуничтожению... и его нельзя сбросить с себя, как грязное рубище, до известного возраста». Рассматривая государство как форму, через которую проходит всякое человеческое сожитие, Герцен в то же время отмечает, что оно постоянно изменяется и прилаживается к обстоятельствам. Государство везде начинается с полного порабощения лица — и везде стремится, перейдя известное развитие, к полному освобождению его. Сословность — огромный шаг вперед как расчленение и выход из животного однообразия, как раздел труда. Уничтожение сословности — шаг еще больший. Каждый восходящий или воплощающийся принцип в исторической жизни представляет высшую правду своего времени — и тогда он поглощает лучших людей; за него льется кровь и ведутся войны — потом он делается ложью и, наконец, воспоминанием. Государство не имеет собственного определенного содержания — оно служит одинаково реакции и революции — тому, с чьей стороны сила.

Программа «Колокола» на первом этапе (1857–1861) содержала общедемократические требования: освобождение крестьян с землей, общинное землевладение, уничтожение цензуры и телесных наказаний. Сельская русская община, ее самобытный характер представлялись как истинный путь к социализму. Позже эту мысль об особом историческом пути страны, связанном с общинным коллективистским менталитетом, разовьет Н. А. Бердяев. «Только в России могла произойти коммунистическая революция», — писал он в известной работе[1].

После реформы 1861 г. Герцен выступает против последствий так называемого либерализма; он публикует в «Колоколе» статьи, разоблачающие реформу. Они-то и стали теоретической платформой революционного подполья, а затем — его политической практикой.

В период польского восстания 1863–1864 гг. Герцен, размышляя о перспективности социально-политических потрясений такого рода и понимая их обреченность, счел вместе с тем необходимым выступить в защиту Польши: «Новый водворяющийся порядок должен являться не только мечом рубящим, но и силой хранительной... Неужели цивилизация кнутом, освобождение гильотиной составляет вечную необходимость всякого шага вперед?»

---

[1] *Бердяев Н. А.* Философия свободы. Истоки и смысл русского коммунизма. М., 1997. С. 344.

«Мы, — писал он, — спасли честь имени русского и за это пострадали от рабского большинства»[1].

Его шедевры художественной и общественно-политической литературы известны всему миру: повести «Доктор Крупов» (1847), «Сорока-воровка» (1848), роман «Кто виноват?» (1841–1846) и, конечно, «Былое и думы» (1852–1868). И это лишь малая часть идейно-политического наследия А. И. Герцена.

Герцен был и навсегда остается сыном России. 1 ноября 1861 г. он выдвинул лозунг: «В народ!», ставший призывом для патриотической молодежи к активному участию в освободительном движении во имя своей Отчизны.

## 13.8.2. Николай Чернышевский

*Николай Гаврилович Чернышевский* (1828–1889) — русский революционер и мыслитель, писатель, экономист, философ. Родился в семье саратовского священника.

Его мировоззрение сложилось еще в студенческие годы под влиянием русской крепостнической действительности и революционных событий 1848–1849 гг. в Европе, а также в результате углубленного изучения трудов Г. Гегеля, Л. Фейербаха, Д. Рикардо, Ш. Фурье и особенно сочинений В. Г. Белинского и А. И. Герцена. Итог известен: Чернышевский — убежденный демократ, революционер, социалист. Это понимали все, кто читал его статьи в «Отечественных записках», а затем в «Современнике», фактическим руководителем которого и стал великий мыслитель и гуманист. В 1850 г. Чернышевский окончил историко-философское отделение Петербургского университета. По окончании университета он некоторое время преподавал русский язык и литературу в Саратовской гимназии, а в 1853 г. вернулся в Петербург. Два года спустя он защитил свою знаменитую диссертацию «Эстетические отношения искусства к действительности».

Публицистическая деятельность Чернышевского была посвящена борьбе против царизма и крепостничества. В статьях «О новых условиях сельского быта» (1858), «О способах выкупа крепостных крестьян» (1858), «Труден ли выкуп земли?» (1859) и других он подвергает критике либерально-дворянские проекты крестьянской реформы. И после первых же шагов по ее осуществлению приходит к выводу о неспособности самодержавно-бюрократической организации к реформированию.

---

[1] *Герцен А. И.* Собрание сочинений: В 30 т. М., 1955. Т. 27. Кн. 2. С. 455.

В прокламациях к крестьянам, в обращении к русской интеллигенции, непосредственно связанной с реформой, Чернышевским представлен широкий комплекс предложений и рекомендаций относительно необходимых перемен в переустройстве общества: свободная от бюрократического гнета крестьянская община, местное представительное самоуправление, независимый и праведный суд, управление на основе законов, обязательных для всех, и т. п.

Летом 1861 — весной 1862 г. Чернышевский становится идейным вдохновителем и советником революционной организации «Земля и воля». В «Письмах без адреса» он поставил царя перед выбором: отказ от самодержавия или народная революция. Царское правительство понимало: Чернышевский начинает представлять все большую опасность. За ним устанавливают тайный надзор.

В 1862 г. вслед за приостановлением издательской деятельности журнала «Современник» Чернышевского водворяют в одиночную камеру Петропавловской крепости. Здесь рождается роман «Что делать?», оказавший огромное влияние на многие поколения революционно настроенных сограждан, которые пытались на практике реализовать принципы разумного человеческого бытия. Петропавловская крепость и последующая ссылка в Сибирь на каторжные работы серьезно подорвали здоровье Чернышевского.

И только в 1883 г. «заживо погребенному» было дозволено вернуться в европейскую часть России, в Астрахань. В июне 1889 г. ему разрешили переехать в Саратов — город, где он родился, учился в духовной семинарии, преподавал русский язык и литературу в местной гимназии. 29 октября 1889 г. Николая Гавриловича не стало.

## 13.9. Революционное и либеральное народничество

### 13.9.1. Петр Лавров

Определяющим принципом познания и творчества *Петра Лавровича Лаврова* (1823–1900) была научность, научный критицизм.

В отличие от марксистов, которые исходили из объективных критериев оценки общественных явлений и их перестройки, Лавров большее внимание уделял сознательно-целесообразной деятельности личности, направленной на преобразование существующих общественных отношений, общественного строя. Пытаясь абстрагироваться от случайного субъективизма и волюнтаризма, искажающих реальность, он обосновывал теорию этического субъективизма, тесно увязывая ее с теорией прогресса.

Сущность политического прогресса Лавров связывал с «устранением всякой принудительности политического договора для личностей с ним согласных, т. е. с доведением государственного элемента в обществе до минимума»[1]. Это означает, во-первых, уничтожение сепаратистских стремлений в самом зародыше; во-вторых, решение вопроса о естественных границах государств, входящих в единый союз; в-третьих, сближение людей на основе культурных и научных интересов.

Размышляя о политическом прогрессе, Лавров доказывал, что стремление ассимилировать, воссоединить чужие национальности, уничтожая их особенности, есть факт антипрогрессивный. Лавров признавал право угнетенных народов Российской империи на самоопределение, вплоть до отделения от нее. В то же время политический государственный союз, по мысли Лаврова, есть могущественный фактор в борьбе за прогресс.

С возрастанием влияния в обществе буржуазного аморализма на базе «частного капитала, властвующего над пролетариатом и обостряющего классовую борьбу», современное буржуазное государство становится самым неодолимым врагом социализма и пролетария. Поэтому, в отличие от лассалианцев, считавших достаточным захватить буржуазное государство и использовать его в своих целях, Лавров призывал разрушить его, поскольку оно «по своей сущности — господство, оно есть неравенство, оно есть стеснение свободы». «Правое государство уже не мыслимо вне победы труда в его борьбе с капиталом».

Обосновывая свой идеал социализма, Лавров находился под сильным влиянием Маркса, но, в отличие от него, основу всемирного социалистического движения видел не в развитии экономических отношений, а в идеологии, в сходстве идеологий определенных классов в различных странах. Согласно его концепции, «социализм выступил на сцену истории как требование солидарности всего человечества», поэтому рабочий социализм есть учение о солидарности пролетариата всех стран. Специфика применения этой теории к русским условиям заключается в том, что городской рабочий класс имеет широкую опору, социальную базу для солидарности всех трудящихся в деревенской общине, осуществляющей в своих рамках совместное возделывание земли и общее пользование продуктами труда.

В зависимости от социально-экономических, правовых и духовных российских традиций Лавров определяет и цели социализма.

---

[1] *Лавров П. Л.* Исторические письма // П. Л. Лавров Избранные произведения на социально-политические темы: В 4 т. М., 1934. Т. 1. С. 227.

Главные из них — общественная собственность, общественный труд, федерация трудящихся, которые осуществляются рабочим народом под руководством небольшой группы хорошо организованной интеллигенции.

Социальная справедливость может быть достигнута только посредством социалистической революции, которая создает народную федерацию русских общин. В работе «Государственный элемент в будущем обществе» (1876) Лавров объясняет причину обращения пролетариата к этому единственному средству тем, что «владыки мира и руководители современного государства не уступят добровольно рабочему пролетариату своего выгодного положения... Между современным государством и рабочим социализмом ни примирения, ни соглашения нет и быть не может»[1] .Лавров был уверен в том, что у социализма больше шансов в борьбе между современным государством и рабочим, победа пролетариата предопределена фатально.

Убывание государственного элемента в социалистическом обществе будет постепенным. Это обусловлено следующими субъективными факторами: во-первых, общество должно проникнуться идеей рабочего социализма, оно не сразу расстанется с сознанием старого мира, мира конкуренции, монополии и паразитизма; во-вторых, немедленный переворот еще не создает солидарности, «она развивается постепенно, в ряде поколений, пока не охватит сознание всего общества»; в-третьих, необходим длительный процесс «очеловечивания власти», прежде чем она утратит свою сущность.

При социализме Лавров полностью исключает всяческую диктатуру, считая, что «всякая диктатура портит самых лучших людей». Он не допускает и мысли, чтобы один человек мог обладать властью во всех сферах общественной жизни. Самая крупная личность будет участвовать лишь в некоторых формах власти и в столь же значительной доле отраслей общественной жизни будет занимать подчиненные должности. Для каждого специального дела будет существовать своя выборная власть.

Предложенная Лавровым новая модель «русского социализма» и план ее реализации на этико-научной основе оказали огромное идейное влияние на энтузиастов 70-х гг. XIX в. на Западе и в России, готовых жить и умереть ради благородных целей.

---

[1] *Лавров П. Л.* Государственный элемент в будущем обществе // П. Л. Лавров Собр. соч.: В 8 вып. Пг., 1920. Вып. 7. С. 6, 60.

## 13.9.2. Николай Михайловский

*Николай Константинович Михайловский* (1842–1904) — один из основоположников либерального народничества и создателей субъективной социологии, политолог, литературный критик, публицист. Происходил из небогатой дворянской семьи г. Мещовска (ныне Калужская область). Получил хорошее домашнее образование и естественнонаучные знания в Петербургском институте корпуса горных инженеров. Очень рано начал публицистическую деятельность. За период его литературной деятельности им был написан ряд работ на политические темы: «Вольтер-человек и Вольтер-мыслитель» (1870), «Теория Дарвина и общественная наука» (цикл статей 1870–1873), «Философия истории Луи Блана» (1871), «Граф Бисмарк» (1881), «Герои и толпа» (1884). После 1884 г. Михайловский занимается пропагандой своих политических идей, вступая в борьбу с марксизмом.

Большую славу Михайловскому принесла статья «Что такое прогресс?» (1869). Она является ключевой для понимания его политических взглядов.

В соответствии с субъективно-идеалистическим методом социальных исследований Михайловский выясняет роль выдающейся личности в истории, а также социально-психологический механизм отношений героя и толпы. Большую роль в переходе к новой ступени развития общества играют выдающиеся личности, люди будущего. По мысли Михайловского, они выступают всегда «на границе двух фазисов исторического развития, на точке перелома... и являются в такие моменты истории, когда в обществе есть элементы, способные к развитию...»[1]. Чтобы распознать последние, он советует обратить внимание на три взаимосвязанных фактора: во-первых, какие элементы окружающей среды дали точку опоры для влияния личности на ход событий; во-вторых, что может обеспечить влияние на наиболее существенные стороны общественной жизни; в-третьих, каковы цели и средства личности[2].

Он не упускает из виду экономические, политические, нравственные факторы среды (свойственные его второй ступени исторического развития), обусловливающие рождение героев и толпы. Получается, что среда, «концентрируя и воплощая разрозненно бродящие в толпе силы, чувства, инстинкты, мысли, желания», предоставляет толпу герою в качестве пассивного средства испол-

---

[1] *Михайловский Н. К.* Что такое прогресс? С. 418.

[2] Там же. С. 419.

нения его замыслов. В будущем, с ликвидацией разделения труда, когда непрекращающаяся «борьба за индивидуальность» приведет к появлению цельных личностей, свободных от односторонности, деление общества на героев и толпу исчезнет.

Наличие русской сельской общины, возможность в ее рамках совместного возделывания земли и общего пользования продуктами труда, расширение сети производственных артелей, кустарных промыслов вселяли в него надежду, что именно русский народ может достигнуть развитого типа организации, подобно западноевропейской, но только не на пути капиталистического развития, а на пути «сознательной, практической пригонки национальной физиономии к интересам народа».

Немалую роль в организации народного труда Михайловский отводил государству. Оно, по его мнению, не может быть безучастным в оказании помощи. Выступая против крайностей ультранародников и сторонников Спенсера, отвергавших любые формы вмешательства государства в общественные интересы, в том числе экономические и организационные, он писал: «Когда у нас заходит речь об организации народного труда... раздаются обыкновенно голоса, громко и с азартом отрицающие государственную помощь. Трудно представить себе что-нибудь страннее и даже, можно сказать, наглее этих голосов»[1].

Как политический публицист, Михайловский был талантливым выразителем интересов русского народа, приверженцем народного социализма, но, в отличие от славянофилов, выступал за самостоятельное приложение западных социальных формул к российской действительности. Он не отрицал, что путь к социализму лежит через политическую борьбу, через революцию, поскольку никакой конституционный режим, за который ратуют либеральные демократы, «не решит тяжбы труда с капиталом», не сможет устранить «ненавистное иго буржуазии» («это иго уже лежит над Россией» как временная болезнь российского общества), и «в далеком или менее близком будущем» революция неизбежна. Однако Михайловский считал, что Россия не готова к ней, поскольку нет «никакой радикально-социалистической оппозиции», и в положении ожидания ничего не остается делать, как сидеть смирно и готовиться[2].

Позиция Михайловского отличалась от крайностей ультранародничества, западноевропейского либерализма, не понимавшего

---

[1] *Михайловский Н. К.* Сочинения: В 6 т. Т. 1. С. 660.

[2] *Михайловский Н. К.* Полное собрание сочинений. СПб., 1909–1913. Т. 10. С. 67.

специфики русской жизни, и от марксизма, с которым он вел непримиримую борьбу в защиту своих воззрений на социализм, революцию, государство и политику.

Итак, вместе с лучшими представителями интеллигенции Михайловский проделал путь от теории социализма к политической борьбе, никогда не отрицая единства этих двух политических факторов. Эрудиция, оригинальность мысли, живость изложения позволили ему стать властителем дум молодого поколения, главой целого направления русской социально-философской и политической мысли.

## 13.10. Анархизм

### 13.10.1. Михаил Бакунин

*Михаил Александрович Бакунин* (1814–1876) — идеолог и практик русского анархизма, политический мыслитель, философ, социал-революционер. Уже в ранней статье «Реакция в Германии» (1842) Бакунин выявил стремление разрешить противоречие между свободой личности и «разумной» действительностью путем революционного разрушения последней, выразив его в словах: «Страсть к разрушению есть вместе с тем и творческая страсть»[1].

В 1843 г. в статье «Коммунизм» Бакунин, критикуя коммунистические идеи В. Вейтлинга, высказал мысль о том, что «свобода не может существовать в рамках государственной организации» (религиозных, юридических, политических, экономических, социальных учреждений), любое государство и всякая политическая власть есть зло. «Власть всегда аморальна. Государственная мораль совершенно противоположна человеческой. Во-первых, любое государство есть отрицание личности свободного общества. Во-вторых, любое государство в сущности своей строго централизовано и потому неизбежно приводит к абсолютизму, деспотизму и рабству. В-третьих, всякое государство (политическая власть) деморализует личность (даже самую лучшую, просвещенную и великодушную), которая не в силах устоять «против вытекающей из него порчи».

Идеалом анархизма, по мысли Бакунина, является достижение такого состояния общества, в котором «каждый человек свободен, где нет насилия, нет отношения господства и принуждения». Однако способность человека к свободомыслию и защите ее оказалась всесторонне скованной властью государства, стремившейся к ее

---

[1] *Бакунин М. А.* Собрание сочинений и писем: В 4 т. М., 1934–1935. Т. 3. С. 148.

полному поглощению. Поэтому только всеобщий бунт против государства является, по мнению Бакунина, единственным средством избавления человечества от его рабского состояния.

В 1870-е гг. Бакунин создает самые значительные из своих произведений: «Кнуто-германская империя и социальная революция» (1871), «Государственность и анархия» (1872, изд. в 1874). В них нашли свое отражение все узловые элементы бакунинского мировоззрения. Здесь Бакунин раскрывает свои взгляды и отношение анархии к государству, государственной власти, уделяя большое внимание анализу русской государственности, цивилизации, революции и социалистического идеала.

Так, в «Государственности и анархии» он анализирует истоки социалистического идеала, пытаясь найти их в глубинах народной жизни, общественном укладе, социальной психологии. Основы идеала русского народа он видел:

- во всенародном убеждении, что вся земля принадлежит народу, «орошающему ее своим потом и оплодотворяющему ее собственноручным трудом»;
- в праве на общинное пользование землей, «разделяющем ее временно между лицами»;
- в вольно-экономической общине, с ее общинным самоуправлением, основанном на выборном начале, ибо «случись революция в России, провались государство со всеми своими чиновниками, русская деревня организуется без малейшего труда сама собою в тот же день».

Итак, в вольно-экономической общине Бакунин видел зародыш будущей неполитической организации в масштабе всего общества, заменяющей после народной революции чиновничье-бюрократическую систему и государство.

В годы, когда создавались главные произведения Бакунина, революционной анархизм выступал в наиболее крайних формах. Свои надежды на наличие идеала свободы и «социалистического инстинкта» в русском народе, связанные с ожиданием стихийного бунта (народно-социалистической революции), Бакунин подкреплял активной деятельностью по созданию тайной революционной организации.

Идею о создании такой организации он развил еще в письме к С. Г. Нечаеву 2 июня 1870 г. Основная цель такой организации — «морализовать мир, создать новую религию», сознательно возбуждающую «всепоглощающую страсть всенародного общечеловеческого освобождения». Единственное содержание пропаганды — с помощью этой религии «шевелить души и создавать спасительную

коллективную силу». Очень важный вопрос, который вызывает наибольшие нарекания со стороны критиков Бакунина, это вопрос, связанный со смыслом и функциональным назначением тайной коллективной диктатуры. По замыслу мыслителя, тайная диктатура действует на народ только «натуральным личным влиянием своих членов, не облеченных ни малейшею властью». Разбросанная сетью во всех областях, уездах и общинах, она используется в качестве средства реализации поставленных целей и задач, направляющего стихийно-революционное движение по твердо определенному плану.

По существу план Бакунина по созданию будущего социалистического общества, которое предполагалось построить на основе безгосударственного самоуправления, на законе правды, честности, на полном доверии между всеми братьями и в отношении к каждому человеку, принципиально расходился с макиавеллистским и иезуитским планом Нечаева, согласно которому все человечество обращается в рабство с помощью создания могущественного полицейско-иезуитского государства. Одновременно такое расхождение означало полный разрыв Бакунина с нечаевщиной.

Ничто не могло поколебать приверженности Бакунина к революционной борьбе против власти, господства государства над человеком за подлинное царство свободы, которой он посвятил всю свою жизнь. Даже в период неудач он верил, что будущее все же принадлежит безгосударственному социалистическому обществу как обществу равных и свободных людей, как высшей ступени исторического развития человечества. «Будет время, — писал он в книге «Государственность и анархия», — когда не будет более государств... будет время, когда на развалинах политических государств оснуется совершенно свободно и организуясь снизу вверх в единый братский союз вольных производительных ассоциаций, общин и областных федераций, обнимающих безразлично, потому что свободно, людей всех языков и народностей»[1]. Такова политическая позиция анархиста Бакунина.

Вместе с тем при всей утопичности, противоречивости программы создания безгосударственного общественного порядка, игнорирующей личностное начало, при всех проявлениях его неистового бунтарства против властей, шатаниях, бросаниях из крайности в крайность, вряд ли можно подвергнуть сомнению гуманность его идеала, основанного на ненависти ко всякому гнету и эксплуатации, подавлению и унижению человека и движимого неугомонной, пламенной страстью борца за освобождение трудящихся, за справедливое устройство общества, и всего человечества.

---

[1] *Бакунин М. А.* Государственность и анархия. М., 1990. С. 387.

## 13.10.2. Петр Кропоткин

*Петр Алексеевич Кропоткин* (1842–1921) — русский ученый-орограф (*орография* — наука, изучающая рельефы земной поверхности), затем профессиональный революционер, теоретик анархизма.

После смерти М. А. Бакунина (1876) Кропоткин становится наиболее авторитетным теоретиком анархизма, участником многих международных социалистических и анархистских конгрессов, автором фундаментальных работ по теории развития общества, революционной деятельности, теории будущей анархии, этическим вопросам капитализма и коммунизма. Занимался публицистической деятельностью, сотрудничал во многих европейских изданиях, сам издавал газету «Le Revolte» («Бунтовщик»), выходившую в 1879–1881 гг. в Женеве, а затем в Париже. Основные труды: «Анархия, ее философия и идеал», «Взаимная помощь как фактор эволюции», «Речи бунтовщика», «Этика», «Записки революционера», «Великая французская революция 1789–1793 гг.», «Хлеб и воля», «Современная наука и анархия».

В 1904 г. Кропоткин создал Лондонскую группу русских рабочих. Она стала школой, постоянно действующим теоретическим семинаром идей анархизма. Пройдя эту школу, русские анархисты вели пропагандистскую работу в России.

Основным законом природы вообще и человеческого общества в частности он считал закон взаимной помощи, выступающий как ведущий фактор социальной эволюции, которая не совершается постепенно и монотонно: она постоянно прерывается революциями — периодами ускоренного развития. Революционные ускорения, вызванные накопившейся социальной энергией, — такая же закономерность общественного движения, как и замедления и застои.

Общество не однородно. Оно всегда подразделялось, с одной стороны, на народные массы, с другой — на представителей науки и религии, хранителей законов и обычаев, а также начальников боевых дружин, которые, несмотря на борьбу между собой, всегда приходили к согласию, чтобы господствовать над народом, заставить его работать на них.

«Анархизм представляет собой творческую созидательную силу самого народа...»[1]. Творчество народных масс, опираясь на развитие науки и техники, создает, по его мнению, учреждения, необходимые для свободного развития общества, в отличие от правительственных учреждений, созданных для господства над народом,

---

[1] *Бакунин М. А.* Государственность и анархия. М., 1990. С. 246.

сковывания его свободного волеизъявления. «Анархизм родился, — подчеркивает Кропоткин, — из того же протеста критического и революционного, из которого родился вообще весь социализм». Анархизм, как наиболее радикальное течение социализма, идет до конца в разрушении власти господствующей элиты, «он поднимает свою святотатственную руку не только против капитала, но также против его оплотов: государства, централизации и установленных государством законов и суда»[1].

Анархизм существовал в индивидуалистической и коллективистской форме. В современном обществе (т. е. в обществе XIX в.) анархистский идеал может быть только идеалом общественным. Именно этому, т. е. объединению народных масс разных стран в борьбе с угнетающими их капиталом и государствами, служит Интернационал, являющийся одновременно зачатком новых отношений между «федерациями производителей и потребителей» будущей анархии, отношений обмена, основанных на требованиях социальной справедливости. Анархическая федерация будет состоять из трех родов союзов людей: производственных (сельскохозяйственных и промышленных), союзов для обмена и потребления и обществ для реализации различных научных, религиозных, художественных, досуговых и других интересов и потребностей. Все эти союзы, общества и общины будут развиваться по естественным законам без всякого насилия извне, насилия, вызванного социальным неравенством, стремлением к личному обогащению и власти. Признавая наличие религиозных интересов и потребностей у народных масс, Кропоткин тем не менее выступает против церкви как организации, не служащей освобождению и нравственному совершенствованию народа.

Отрицательно относится он и к законам и вообще к законодательному процессу как части государственной деятельности. «Социальную революцию нельзя произвести законами». Отсюда наиболее эффективным способом сокрушения буржуазного общества является «прямая борьба труда против капитала», т. е. деятельность рабочих организаций вне и помимо государственных органов. Анархия, или Федерация, т. е. будущее безгосударственное, «безначальное» общество, должны состоять из свободного объединения (точнее, сосуществования) союзов и общин, которые сами будут решать все вопросы производства, обмена, потребления, удовлетворения других потребностей людей.

---

[1] *Бакунин М. А.* Государственность и анархия. М., 1990. С. 248–249.

Стремление коммунистов к полному равенству и установлению общественной собственности объединяет их с анархистами, но любая государственность, даже в форме диктатуры пролетариата, ведет к несвободе, новому закабалению личности. «Имея анархию как цель и как средство, коммунизм станет возможен, тогда как без этой цели и средства он должен обратиться в закрепощение личности и, следовательно, привести к неудаче»[1].

Октябрьскую революцию Кропоткин принял, хотя критиковал диктатуру большевиков, фактически отстранивших представителей других социалистических партий от управления обществом, запрещавших неугодные им политические организации. Он предупреждал в целой серии писем Ленину о неизбежной бюрократизации жестко централизованного, огосударствленного общества с единственной политической партией, о неэффективности только крупных и сверхкрупных государственных промышленных предприятий без развития средней и мелкой «гибкой» кооперации и инициативы снизу.

[1] *Бакунин М. А.* Государственность и анархия. М., 1990. С. 395.

# Литература к разделу III

## Источники


Американские федералисты: Гамильтон, Мэдисон, Джей: Избр. ст. Benson, 1990.

Анархия по Прудону. Киев, 1907.

*Бентам И.* Введение в основу нравственности и законодательства. М., 1998.

*Бентам И.* Принципы законодательства // Д. Юм Опыты. Н. Бентам Принципы законодательства. М., 1896.

*Беккариа Ч.* О преступлениях и наказаниях. М., 1995.

*Берк Э.* Размышления о французской революции. М., 1993.

*Берк Э.* Правление, политика и общество: Сб. / Пер. с англ. М., 2002.

*Бернштейн Э.* Как возможен научный социализм? // Политические исследования. 1991. № 4.

*Бернштейн Э.* Очерки из теории и истории социализма. СПб., 1902.

*Бернштейн Э.* Условия и возможности социализма и задачи социал-демократии. СПб., 1899.

*Бернштейн. Э.* Фердинанд Лассаль. СПб., 1905.

*Болингброк.* Письма об изучении и пользе истории. М., 1978.

*Вико Д.* Основание новой науки об общей природе наций. Л.,1940.

*Вольтер Ф.* Избранные произведения. М., 1947.

*Вольтер Ф.* Избранные философские и политические произведения. М., 1995.

*Гегель Г. В. Ф.* Конституция Германии // Г. В. Ф. Гегель Политические произведения. М., 1978.

*Гегель Г. В. Ф.* Соч.: В 3 т. М., 1977. Т. 3. Философия духа.

*Гегель Г. В. Ф.* Философия права. М., 1990. Ч. III. Разд. 3 (Государство).

*Гоббс Т.* Левиафан, или Материя, форма и власть государственного и гражданского // Т. Гоббс Избр. произв.: В 2 т. М., 1989–1990. Т. 2.

*Гроций. Г.* О праве войны и мира. Три книги, в которых объясняется естественное право и право народов, а также принципы публичного права. М., 1956, 2000.

*Гумбольдт В.* Идея для опыта определения границ деятельности государства // Р. Гайм Вильгельм фон Гумбольдт. Описание его жизни и характеристика. М., 1898.

*Гумплович Л.* Общее учение о государстве. СПб., 1910.

*Гумплович Л.* Социология и политика. М., 1895.

*Джефферсон Т.* О демократии. СПб., 1992.
*Кант И.* К вечному миру // И. Кант Сочинения: В 6 т. М., 1963. Т. 6.
*Кант И.* Конец всего сущего 1794 // И. Кант Трактаты и письма. М., 1980.
*Кант И.* Метафизика нравов в двух частях // И. Кант Сочинения: В 6 т. М., 1963–1966. Т. 4.
*Каутский К.* Большевизм в тупике. М., 2002.
*Каутский К.* Путь к власти // Политические очерки о врастании в революцию. Славяне и революция. М., 2006.
*Констан Б.* Начала политики. М., 2000.
*Констан Б.* Об узурпации // О свободе: Антология западноевропейской либеральной мысли. М., 1995.
*Конт О.* Дух позитивной философии. СПб., 1910.
*Локк Д.* Два трактата о правлении // Д. Локк Сочинения: В 3 т. М., 1988. Т. 3.
*Лейбниц Г. В.* Рассуждение о метафизике // *Лейбниц Г. В.* Сочинения: В 4 т. М., 1982. Т. 1.
*Мабли Г.* О законодательстве, или принципы законов // Г. Мабли Избр. произв. М.; Л., 1950.
*Маркс К.* К критике гегелевской философии права. Введение // К. Маркс и Ф. Энгельс Сочинения. 2-е изд. Т. 1.
*Маркс К. и Энгельс Ф.* Манифест коммунистической партии. // К. Маркс и Ф. Энгельс Сочинения. 2-е изд. Т. 4.
*Маркс К.* Критика Готской программы // *Маркс К. и Энгельс Ф.* Сочинения. 2-е изд. М., 1955. Т. 19.
*Мелье Ж.* Завещание. М., 1954.
*Монтескье Ш.* О духе законов // Избр. произв. М., 1955.
*Морелли.* Кодекс природы, или истинный дух ее законов. М., 1956.
*Местр Жозеф де.* Петербургские письма. СПб., 1995.
*Местр Жозеф де.* Рассуждение о Франции. М., 1997.
*Милль Д. Ст.* О свободе // О свободе: Антология западноевропейской классической либеральной мысли. М., 1995.
*Милль Д. Ст.* Утилитарианизм // Д. Ст. Милль Утилитарианизм. О свободе. СПб., 1882.
*Ницше Ф.* Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей. // Ф. Ницше Сочинения: В 2 т. М., 1990. Т. 1.
*Ницше Ф.* По ту сторону добра и зла. Прелюдия к философии будущего // *Ницше Ф.* Сочинения: В 2 т. М., 1990. Т. 2.
*Ницше Ф.* Человеческое, слишком человеческое. Книга для свободных умов // Ф. Ницше Сочинения: В 2 т. М., 1990. Т. 1.
*Оуэн Р.* Избранные сочинения: В 2 т. М., 1960.
Просветительское движение в Англии / Под ред. Н. М. Мещеряковой. М., 1991. Гл. XI (Политические учения Болингброка).
*Прудон П.-Ж.* Общая идея революции XIX века // Анархия по Прудону. Киев, 1907.
*Прудон П.-Ж.* Что такое собственность? Или исследования о принципе права и власти. М., 1909.
*Руссо Ж.-Ж.* Трактаты. М., 1964.

*Руссо Ж.-Ж.* Об общественном договоре, или принципы политического права. М., 1969, 2000.
*Сен-Симон А.* Избранные сочинения: В 2 т. М.; Л., 1948.
*Спенсер Г.* Личность и государство // О свободе: Антология западноевропейской классической либеральной мысли. М., 1995.
*Спиноза Б.* Политический трактат // Б. Спиноза Избр. произв.: В 2 т. М., 1957. Т. 2.
Сочинения Фердинанда Лассаля: В 3 т. СПб., 1908. Т. 1.
*Токвиль А.* Демократия в Америке. М., 1992.
*Токвиль А.* Старый порядок и революция // О свободе: Антология западноевропейской классической либеральной мысли. М., 1995.
Утопический социализм: Хрестоматия. М., 1982.
*Фихте И.* Замкнутое торговое государство // Сочинения: В 2 т. СПб., 1993. Т. 2.
*Фурье Ш.* Избранные сочинения: В 4 т. М.; Л., 1951–1954.
*Шопенгауэр А.* Идеи этики // А. Шопенгауэр Избр. произв. М., 1992.
*Шопенгауэр А.* Мир как воля и представление // А. Шопенгауэр Собрание сочинений: В 5 т. М., 1992. Т. 1. §§ 61–62.
*Шопенгауэр А.* Об основах морали // Свобода воли и нравственность. М., 1992.
*Энгельс Ф.* Развитие социализма от утопии к науке // К. Маркс и Ф. Энгельс Сочинения. 2-е изд. Т. 19.
*Энгельс Ф.* Принципы коммунизма // К. Маркс и Ф. Энгельс Сочинения. 2-е изд. Т. 4.
*Юм Д.* О том, что политика может стать наукой // Д. Юм Малые произведения. Эссе: В 3 т. М., 1996. Т. 1.
*Filmer R.* Patriarcha and other political Works // Ed. P. Laslet. Oxford, 1949.
*Gumplowicz L.* Race und Staat. Wien, 1875.
*Kautskiy K.* Die Diktatur des Proletariats. 2. Aufl. Wien, 1918.
Klassiken des politischen Denkes. München, 1968. Bd. 1.
*Lord Bolingbrok.* The Idea of a Patriot-King // The of Lord Bolingbroke a Life, v. I-IV. London, 1844. V. II.
*Nietzsche F.* Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe: In 8 Bde / Hrsg. Von G. Coli und M. Montinari. München, 1986.
*Voltaire* Oeuvres completes in 52 Vol. / Ed. Moland. 1877.

## Исследования

*Азарин А. И.* Гуго Гроций как политический мыслитель // Вестник истории, морали и культуры. 1958. № 6.
*Азаркин Н. М.* Монтескье. М., 1988.
*Айрапетов А. Г., Юдин А. И.* Западноевропейский и русский утопический социализм Нового времени. М., 1991.
*Алексеев-Попов В. С.* О социальных и политических идеях Руссо // Ж.-Ж. Руссо Трактаты. М., 1964.
*Аптекер Г.* О природе демократии, свободы и революции. М., 1970.

*Арон Р.* Этапы развития социологической мысли. М., 1993 (Монтескье, Токвиль).
*Асмус В. Ф.* Иммануил Кант. М., 1973. Гл. I. § 6 (1).
*Асмус В. Ф.* Ж.-Ж. Руссо. М., 1962.
*Барг М. А.* Болингброк и английское Просвещение // Болингброк. Письма об изучении и пользе истории. М., 1978.
*Баскин Ю. Я.* Гуго Гроций // Правоведение. 1983. № 5.
*Баскин Ю. Я.* Кант. М., 1984.
*Бебель А., Бернштейн Э.* Ф. Лассаль. М., 1917.
*Брайович С. М.* Карл Каутский — эволюция его воззрений. М., 1982.
*Будкевич В. Г.* Политико-правовые взгляды Гуго Гроция // Советское государство и право. 1984. № 4.
*Бур М.* Фихте. М., 1965.
*Быховский Б. Э.* Кьеркегор. М., 1972.
*Быховский Б. Э.* Шопенгауэр. М., 1975.
*Васильков В. Г.* Роберт Оуэн — гуманист и мыслитель. М., 1976.
*Василькова Ю. В.* Фурье. М., 1978.
*Волгин В. П.* Изложение учения Сен-Симона. М., 1947.
*Волгин В. П.* Развитие общественной мысли во Франции в XVIII в. М., 1977.
*Волгин В. П.* Сен-Симон и сенсимонизм. М., 1961.
*Волгин В. П.* Французский утопический коммунизм. М., 1979.
*Волынский Л.* Теолого-политическое учение Спинозы. М., 1885.
*Гайденко П. Л.* Парадоксы свободы в учении Фихте. М., 1990.
*Гайм Р.* Вильгельм фон Гумбольдт. Описание его жизни и характеристика. М., 1898.
*Галанза П. Н.* Учение И. Канта о государстве и праве. М., 1960.
*Галеви Д.* Жизнь Фридриха Ницше. М., 1991.
*Гольденберг Н. М.* Томас Пейн. М., 1969.
*Грамаков Б. С.* Политические и правовые взгляды Т. Пейна. М., 1960.
*Гулыга А. В.* Гегель. М., 1970.
*Гулыга А. В.* Учение Канта о вечном мире // Философия Канта и современность. М., 1994.
*Гурвич А. Я.* Руссо и Декларация прав. Пг., 1918.
*Дворцов А. Т.* Шарль Фурье, его жизнь и учение. М., 1938.
*Дворцов А. Т.* Демократические идеи Ж.-Ж. Руссо // Социально-политическая жизнь. 1994. № 1–2.
*Дегтярева М. И.* Понятие «суверенитета» в политической философии Ж. де Местра // Политические исследования. 2001. № 3.
*Дегтярева М. И.* Традиция: модель или перспектива? Жозеф де Местр и Эдмунд Берк // Полис. 2003. № 5.
*Ефимов Е. Д.* Общество и государство в политической философии И. Г. Фихте // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 12, Политическая наука. 1999. № 1.
*Заиченко Г.* Джон Локк. М., 1973.
*Заиченко Г., Семушкин А.* Джон Локк и современность // Философские науки. 1990. № 10.

*Застенкер Н. Е.* Очерки истории социалистической мысли. М., 1985 (Сен-Симон, Фурье, Оуэн).
*Зелетдинова Э. А.* Российская демократия глазами А. де Токвиля // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 18, Социология и политология. 2000. № 1.
*Зорькин В.* Политическое и правовое учение Т. Гоббса // Советское государство и право. 1989. № 6.
*Зяблюк Н.* Теория фракции Дж. Мэдисона // США: Экономика. Политика. Идеологии. 1994. № 3.
*Каменский В. Т.* Мэдисон. М., 1961.
*Каутский К.* Экономическое учение К. Маркса. М., 1951.
*Кон И. С.* Позитивизм в социологии. Л., 1964 (Гумплович).
*Кузин В. А.* Политико-правовые взгляды Дж. Ст. Милля: Методологические основы // Из истории развития правовых идей. М., 1984.
*Кузнецов В. П.* Вольтер. М., 1978.
*Левандовский А. П.* Сен-Симон. М., 1937.
*Левит К.* От Гегеля к Ницше. СПб., 2001.
*Лейст О. Е.* Учение Спинозы о государстве и праве. М., 1960.
*Ленин В. И.* Карл Маркс (Краткий биографический очерк с изложением марксизма) // *Ленин В. И.* Полн. собр. соч.: В 55 т. Т. 26.
*Ленин В. И.* Фридрих Энгельс // В. И. Ленин Полн. собр. соч.: В 55 т. Т. 2.
*Ленин В. И.* Три источника и три составных части марксизма // *Ленин В. И.* Полн. собр. соч.: В 55 т. Т. 23.
*Малинова О. Ю.* Исследуя феномен консерватизма // Полис. 2003. № 3.
*Марков Б. В.* Человек, государство и Бог в философии Ницше. СПб., 2005.
*Маркс К.* Критика Готской программы // К. Маркс и Ф. Энгельс Сочинения. 2-е изд. Т. 19.
Марксистская философия в XIX веке: В 2 кн. М., 1979. Кн. 2 (Каутский).
*Мееровский Б. В.* Гоббс. М., 1975.
*Мильнер Я. А.* Бенедикт Спиноза. М., 1940.
*Мудрагей Н. С.* «Вещь в себе»: Кант, Шопенгауэр // Вопросы философии. 1999. № 1.
*Нарский И. С.* Кант. М., 1976.
*Нерсесянц В. С.* Философия права: история и современность // Г. Ф. Гегель Философия права. М., 1990.
*Нерсесянц В. С.* Философия права Гегеля. М., 1998.
*Нерсесянц В. С.* Гуго Гроций. Правоположение // Из истории развития политико-правовых идей. М., 1976.
*Нерсесянц В. С.* Философия права. М., 1997. Гл. III.
*Новогородцев П. И.* Сочинения. М., 1995. Гл. 12. (Кант), Гл. 14 (Гегель).
*Овсянников М. Ф.* Гегель. М., 1971.
*Осипова Н. Г.* Социально-политические взгляды Дж. Ст. Милля / Вестн. Моск. ун-та. Сер. 18, Социология и политология. 2000. № 3.
*Остром В.* Смысл американского федерализма. М., 1993.
*Печатнов В. О.* Гамильтон и Джефферсон. М., 1984.
*Плеханов Г. В.* Лассаль. Его жизнь и деятельность // Г. В. Плеханов Соч.: В 24 т. М.; Л., 1923. Т. 4. Ч. 1.

*Покровский П. А.* Бентам и его время. М., 1916.
*Поппер К.* Открытое общество и его враги. Время лжепророков: Гегель, Маркс и другие оракулы: В 2 т. М., 1992. Т. 2.
Просветительское движение в Англии. М., 1991.
*Рокмор Т.* Об открытии Маркса после марксизма // Вопросы философии. 2000. № 4.
*Санин А.* Де Местр. Очерки его политических идей // Вестник Европы. 1900. Кн. 2.
*Свасьян К. А.* Фридрих Ницше: мученик познания // Ф. Ницше Соч.: В 2 т. М., 1991. Т. 1.
*Севастьянов Г. Н., Уткин А. И.* Томас Джефферсон. М., 1976.
*Сиволап И. И.* Социальные идеи Вольтера. М., 1978.
*Согрин В. В.* Идеология в американской истории: от «отцов основателей» до конца XX в. М., 1995.
*Соколов В. В.* Спиноза. М., 1977.
*Стеклов Ю.* Прудон — отец анархии. Л., 1924.
*Тиме Г. А.* Пессимизм Духа и оптимизм Абсолюта // Вопросы философии. 2000. № 7 (Шопенгауэр).
*Туган-Барановский М. И.* Прудон. Его жизнь и общественная деятельность. СПб., 1891.
*Федорова М. М.* Французский либерализм: до и после революции // Политические исследования. 1993. № 6.
Философия Канта и современность. М., 1974.
Философия права Гегеля и современность. М., 1977.
*Фишер К.* Артур Шопенгауэр. СПб., 1999.
*Фишер К.* История новой философии. СПб., 2004. Т. 6.
*Хайдеггер М.* Слова Ницше: «Бог мертв» // Вопросы философии. 1990. № 7.
*Хейде Л.* Осуществление свободы: Введение в гегелевскую философию права. М., 1995.
*Хофстедтер Р.* Американская политическая традиция и ее создатели. М., 1992.
*Шамшурин В. И.* Учение Э. Берка о человеке, обществе, государстве и их познании с помощью пруденции и рассудительности // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 12, Политическая наука. 1997. № 3.
*Шелдон Г.* Политическая философия Томаса Джефферсона. М., 1996.
*Ясперс К.* Ницше. Введение в понимание его философии. СПб., 2004.
*Asheraft R.* Revolutionary politics and Locke's two treatises of gowernment. Priston (N.-Y.), 1986.
*Althusser L.* Montesquieu. La politique et l'histoire. Paris, 1959.
*Baeumler A.* Nietzsche der Philosoph und Politiker. Leipzig, 1981.
*Baum J.* Montesquieu and social theory. Oxford, 1979.
*Dunn I.* The political thought of John Locke. Cambrige, 1969.
*Geist Ch. R.* The political thougnt of John Milton. L., 1984.
*Goldmith M.M.* Hobbes's Science of Politics. N.-Y. and London, 1966.
*Gumplowicz L.* Race und Staat. Wien, 1875.
*Hart J.* Viscount Bolingbroke. London, 1965.

Immanuel Kant. 1724–1974. Kant als politischer Danker / Hrsg. Von E. Gerresheim. Bonn-Bad Godesberg, 1974.
*Launau M.* J.-J. Rousseau et son temps. Paris, 1980.
*Lekschas G.* Zur Staatenlehre Wilhelm von Humboldts. B., 1981.
*Strauss L.* The Politikal Philosophy of Thomas Hobbes. Its Basis and its Genesis. N.-Y. and London, 1963.
*Zagorin P.* Hobbes without Grotius // History of Political Thought. 2000. Vol. 21. № 1.

# Раздел IV

# Политические теории начала XX в.

# ГЛАВА 14

# Зарубежные политические учения первой четверти XX в.

## 14.1. Томас Вудро Вильсон

*Томас Вудро Вильсон* (1856–1924) — 28-й президент США (1913–1921) от Демократической партии родился в штате Вирджиния в семье пастора. Образование получил в нескольких частных школах и в одном из престижных учебных заведений США — Принстонском университете. Именно в университете проявился его талант политического публициста и склонность к научной работе. В 1886 г. В. Вильсон стал доктором философии в области политических наук, представив книгу «Конгрессиональное управление», принесшую ему известность в академических кругах. В 1902 г. он был избран ректором университета. Деятельность в университете принесла ему известность не только в научных кругах, но и в рядах Демократической партии. Однако его попытки реформирования университета встретили серьезное сопротивление ряда коллег, и в 1910 г. В. Вильсон вынужден был уйти в отставку с поста ректора. В этом же году он был избран губернатором штата Нью-Джерси.

В своей политической деятельности Вильсон руководствовался идеями прогрессизма, которые воплощались в экономические реформы, демократизацию политической жизни, борьбу с коррупцией, усиление роли государства в ограничении монополий и в деле защиты окружающей среды. Это принесло ему известность большого политика президентского масштаба.

Победив на выборах 1912 г. от Демократической партии, В. Вильсон стал президентом США. Его предвыборная программа называлась «Новая свобода» и представляла собой систему реформ в духе прогрессизма. Его внутренняя политика вошла в историю как «новая демократия», или «новая свобода»; ее социальная направленность соответствовала идеологии прогрессизма, на обыденном уровне она сводилась к трем пунктам: индивидуализм, свобода личности, свобода конкуренции.

Во внешней политике В. Вильсон приложил немало усилий для того, чтобы объединить страны западного полушария в своеобразную панамериканскую лигу, под эгидой которой все споры разрешались бы мирным путем, с взаимной гарантией территориальной целостности и политической независимости при республиканских формах правления. Многие из обещанных им преобразований были реализованы в течение ближайшего года: снижены таможенные пошлины, что приветствовалось рядовыми американцами, так как это вызвало снижение цен на предметы первой необходимости. Важнейшее значение таможенной реформы состояло в расширении американской экспансии на мировых рынках. В. Вильсону удалось модернизировать банковскую систему и подчинить ее центральному управлению. Введение прогрессивного подоходного налога зафиксировала 16-я поправка к Конституции. Демократизация избирательного права нашла свое выражение в 17-й поправке — о введении прямых выборов в сенат. Для усиления контроля над монополиями была создана федеральная торговая комиссия, а закон Клейтона 1914 г. предусматривал ряд не очень эффективных мер для борьбы с монополиями. Этим же законом были укреплены и права профсоюзов. Реализация «новой свободы», вмешательство государства в экономику — все это способствовало завоеванию Америкой мировых рынков, а также решению назревших внутренних проблем.

1914 г. был отмечен для В. Вильсона не только началом мирового военного конфликта, воздействовавшего на США, но и личной драмой — смертью жены, очень близкого для него человека. В течение первых лет Первой мировой войны США сохраняли нейтралитет. В. Вильсон через своего советника Э. Хауза пытался посредничать между воюющими сторонами для достижения «мира без победы». Избирательная кампания Вудро Вильсона 1916 г. прошла под лозунгом: «Он удержал нас от войны». Утверждая, что «цели, преследуемые государственными деятелями обеих воюющих сторон в войне, в сущности, одинаковы», Вильсон претендовал на роль беспристрастного арбитра. Его «прогрессистские» приоритеты во внутренней политике вызвали «прогрессизм» и во внешней политике США. развязанная Германией подводная война, в которой, несмотря ни на какие ультиматумы, гибли американские корабли, привела американское правительство к решению об объявлении войны Германии 6 апреля 1917 г.

Вступая в войну, США объявили себя «ассоциированным», т. е. примкнувшим, союзником держав Антанты, подчеркнув претензии на самостоятельный курс. США намерены были занять сначала

особое, а затем лидирующее место в антигерманской коалиции, что позволило бы им доминировать при установлении послевоенного мира. Вильсон мечтал о создании Всемирной ассоциации государств, в которой ведущую роль играли бы Соединенные Штаты.

В конце 1917 г., когда Германия вступила в переговоры с Россией, возникла угроза кризиса в отношениях между странами Антанты. В этой ситуации В. Вильсон 8 января 1918 г. провозгласил свою знаменитую «программу борьбы за прогрессивный мир» из 14 пунктов, а именно: открытая дипломатия, мировая свободная торговля, всеобщее разоружение, установление границ в соответствии с национальными территориями, открытые договоры, свобода судоходства, сокращение вооружений и т. д. В 6-м пункте говорилось об урегулировании всех вопросов, связанных с Россией, для обеспечения ее сотрудничества с другими нациями, чтобы она самостоятельно решила свою судьбу и избрала себе образ правления. Последний, 14-й пункт программы содержал идею создания Лиги Наций: союза народов, который станет важнейшей гарантией послевоенного мира. Просьба Германии в октябре 1918 г. о прекращении боевых действий на основе «14 пунктов» В. Вильсона знаменовала высшую точку его международного политического влияния.

По завершении боевых действий Парижская мирная конференция 1919 г. проходила с невероятным трудом. Подписанный 28 июня 1919 г. Версальский договор не вполне соответствовал духу «14 пунктов», за соблюдение которых настойчиво выступал В. Вильсон. Ни Германию, ни Россию не удалось вписать в новый мировой порядок как его лояльных участников.

Для ратификации Версальского договора США по конституции необходимо было одобрение его в сенате большинством в 2/3 голосов. Версальский договор встретил резкую критику в конгрессе, особенно ст.атья 10 Хартии Лиги Наций. Сенаторы — оппоненты Вильсона опасались, что США, обязанные соблюдать Версальский мировой порядок, окажутся вынужденными вовлекаться в многочисленные военные конфликты. Сенат не одобрил Версальский договор, и, таким образом, США не стали гарантом Версальской системы и Лиги Наций. Для В. Вильсона это было тяжелым ударом, означавшим конец его политической карьеры. Умер В. Вильсон 3 февраля 1924 г., страдая от хронической болезни и одиночества. Однако, благодаря его усилиям, США вышли из изоляции и заметно повернулись к Европе и стали играть значительно возросшую роль в мировой политике.

## 14.2. Джеймс Брайс

*Джеймс Брайс* (1838–1922) — английский историк, правовед, политолог и государственный деятель. Получил юридическое образование в Оксфорде, где затем преподавал право. Но уже в 24 года стал известен как историк, опубликовав фундаментальный труд «Священная Римская империя», который был переведен на многие европейские языки, в том числе и на русский (Москва, 1891). В 1870 г. Брайс возглавил кафедру гражданского права Оксфордского университета, но затем оставил педагогическую деятельность и занялся политикой. Будучи убежденным либералом, Брайс занимал пацифистские и антиимпериалистические позиции, критиковал негативные стороны колониальной политики Великобритании. Эти свои взгляды он изложил в книге «Впечатления от Южной Африки», написанной после поездки туда накануне англо-зулусской и англо-бурской войны, когда колониальный экспансионизм английской политики уже проявился в полной мере.

В 1880 г. Джеймс Брайс избирается в Палату общин от одного из округов Лондона по списку Либеральной партии. После двух сроков парламентской деятельности был выдвинут на государственную службу, а именно назначен вторым статс-секретарем по иностранным делам в министерстве Гладстона (1886). Именно Гладстон двумя годами ранее предпочел урегулировать конфликт с бурами (потомками голландских поселенцев, занимавшихся в Южной Африке в основном фермерством), признав независимость Трансвааля. Но в год прихода Брайса на службу в министерство иностранных дел Гладстон распустил парламент, получив вотум недоверия по вопросу о самоуправлении Ирландии, а затем проиграл досрочные парламентские выборы. Поэтому Брайсу, как выдвиженцу от Либеральной партии, пришлось покинуть свой пост.

Дж. Брайс никогда не был кабинетным ученым. Именно политическая деятельность представляла немало возможностей проявиться активным чертам его характера. Он часто выезжал за границу, особенно в Соединенные Штаты. В ходе этих поездок им был собран огромный материал, который лег в основу самой известной книги Брайса — трехтомника «Американская республика» (1888), который долгое время служил, да и сейчас служит одним из лучших учебных пособий по изучению государственного строя, функционирования государственных институтов и политических партий, состояния гражданского общества и общественного мнения в США. Эта книга также была переведена на многие языки (русский перевод — М., 1889–1890).

«Американская республика» Брайса ценна для современных политологов еще и тем, что написана через пятьдесят с лишним лет после известной работы А. де Токвиля «Демократия в Америке». Это дает возможность проследить развитие американского общества, его политических институтов на дистанции более чем полвека и не только сопоставить разные по времени состояния социума, но и оценить, что дает обществу политическая система демократии.

Большую роль в функционировании американской демократии, по мнению Брайса, играют политические партии: «В Америке главными двигательными силами являются политические партии; там правительство играет менее важную роль, чем в Европе...» В то же время «несмотря на то, что некоторые из обычаев английской государственной жизни были перенесены первыми колонистами на ту сторону Атлантического океана, а некоторые другие служили впоследствии образцами для подражания, партии в Соединенных Штатах были продуктами местной почвы и развивались под влиянием тех условий, в которых находилась нация». Именно условия американской демократии, в частности быстро установленное всеобщее избирательное право (в 1820–1830-х), заставило американские партии совершенствовать свою организацию, приспосабливая ее к всеобщим избирательным кампаниям и наплыву массового избирателя.

Брайс одним из первых начал рассматривать не отдельные партии как таковые, а партийную систему в целом. В американском историческом и политическом процессе он выделил четыре партийные системы, отличающиеся друг от друга своими количественными и качественными характеристиками.

## 14.3. Элитарные политические теории

Своим происхождением современная классическая теория элит обязана итальянской школе политической социологии, открывшей новое направление в исследовании отдельной личности или социальных групп — устроителей государственной власти. Здесь особо следует отметить работы Г. Моска «Теория правления и парламентское правление» (1884) и «Основы политической науки» (т. 1, 1896; т. 2, 1923), В. Парето «Трактат по общей социологии» (1916) и «Трансформации демократии» (1921), а также Р. Михельса «Социология политических партий в условиях современной демократии» (1911). С этой школой элитизма связывают научные разработки теорий «политического класса (Г. Моска), «правящей

элиты» (В. Парето), «железного закона олигархии» (Р. Михельс). Идентификация этих теорий способствовала формированию общей теории элит под названием «макиавеллистской», поскольку с именем Н. Макивелли связано вычленение политики в самостоятельную сферу, в результате чего политика стала рассматриваться не как область должного и воображаемого, а как политическая реальность «борьбы за власть среди людей» как средства, которые они применяют в этой борьбе между собой за относительное увеличении власти и привилегий. Именно Н. Макиавелли, считая человека объектом и субъектом политики, исследует его в системе политических отношений и политических явлений, особенно его борьбу за власть, за социальную силу, разграничивая два типа «политического человека»: руководителя (как политически активный тип, нацеленный на приобретение и удержание власти) и руководимого (как политически пассивный тип, не заинтересованный в обладании властью).

### 14.3.1. Гаэтано Моска

В системном виде концепцию элит *Гаэтано Моска* (1858–1941) изложил в работах «Теория правления и парламентское правление» (1884), «Основы политической науки» (в английском переводе «Правящий класс») (1896), получивших широкую известность в начале XX в.

Центральным пунктом его теории было убеждение, что замена «метафизических абстракций» («политическое властвование», «демократический мир») научной истиной, в частности в виде теории «правящего класса», позволит очистить и излечить политическую практику. Г. Моска ввел в социологию и политическую науку понятие «политический класс», используя такие производные от него понятия и выражения, как «господствующий класс», «высшие классы», «класс правящих», «организованное меньшинство», «неорганизованное управляемое большинство».

Отправным положением его теории является мысль о том, что во всех обществах, начиная со среднеразвитых и заканчивая просвещенными и мощными, существуют два класса лиц — «политический (управляющий) класс» и «управляемый класс». Поскольку власть не может осуществляться ни одним человеком, ни всеми гражданами сразу, Г. Моска считал, что политическое руководство в самом широком смысле слова осуществляется особым, организованным классом, правящим меньшинством, отличающимся от большинства присущими только ему особыми качествами. Этот класс осуществляет все политические функции, монополизирует власть, получает

материальную выгоду от своего положения, т. е. пользуется всеми преимуществами. Второй же класс, более многочисленный, находится в подчинении. Он управляется и регулируется первым более или менее законным образом. В случае когда массами овладевает недовольство, они могут влиять на политику класса управляющих. С другой стороны, человек, стоящий во главе государства, не в состоянии управлять без поддержки масс, способных свергнуть класс управляющих. В случае свержения класса управляющих функции этого класса должно взять на себя другое организованное меньшинство, вышедшее из масс.

Применяя принцип организационного подхода, Г. Моска осуществляет анализ «правящего класса». Согласно его теории, правящий класс сохраняет власть благодаря наличию организации, структуры. Неоднородный по своему составу, он состоит из очень малочисленного слоя высшего начальства (ядро элиты) и низшего слоя («средний класс»), выполняющего роль посредника между правящим и управляемым классом. В его обязанности входит проводить в жизнь решения правящего класса и оправдывать его перед обществом. Стабильность политической системы во многом определяется качествами именно этого слоя. Идеал цивилизации Моска видел в единстве богатства, высшей культуры и труда. «В конечном счете, здоровье политического организма зависит от уровня нравственности, интеллигентности и активности низших слоев».

Г. Моска выделяет три качества, открывающие доступ в политический класс, — военная доблесть, богатство, церковный сан. С ними, в свою очередь, связаны три формы аристократии — военная, финансовая и церковная. Однако доминирующим критерием для отбора в политический класс является способность управлять, означающая знание национального характера, ментальности народа и собственно опыт управления. В соответствии с человеческой природой правящий класс всегда стремится оправдать свое правление с помощью нравственного или правового принципа или «политической формулы».

Эффективность осуществления властных функций правящим классом, по его мнению, во многом зависит от характера законодательных мер и политико-организационных процедур, с помощью которых реализуется власть. В зависимости от принципа передачи политической власти Г. Моска выделяет два типа политического управления: автократический, при котором власть передается сверху вниз, и либеральный, при нем власть делегируется снизу наверх.

Политический класс нуждается в собственном обновлении. Г. Моска видел три способа такого обновления: наследование, выбор

и кооптацию (волевое введение новых членов в правящий класс). Обществу присущи две абсолютно противоположные тенденции. Первая, аристократическая, стремится к сохранению власти в руках потомков тех, кто управляет, а вторая, демократическая, — к обновлению правящего класса за счет управляемых слоев общества.

В большей мере теория «политического класса» нашла свое подтверждение в тоталитарных государствах. Здесь политика пронизывала все слои общества, все сферы общественной жизни. В этих условиях роль политической элиты являлась сверхсильной. Все указы, законопроекты, директивы являлись обязательными для исполнения. Государственное регулирование и контроль распространялись на все сферы общества. При таких устройствах власти сама политическая элита не ограничивалась никакими регулирующими общественную жизнь механизмами.

Таким образом, Моска приобрел известность, создав теорию, решавшую первую проблему анализа общей природы управления и политической власти, опиравшуюся на классификацию социальных индикаторов, которые позволяют изучать различные типы руководящих классов, существующих в условиях различных политических режимов. Главное назначение его концепции — переориентирование политической теории от абстрактного догматизма к анализу реальной действительности. Необходимо заметить, что теория руководящего класса Г. Моски далеко выходит за рамки собственно политической проблемы, поскольку, согласно ей, вся история человеческого общества есть не что иное, как процесс, сознательно организуемый элитами.

## 14.3.2. Вильфредо Парето

*Вильфредо Парето* (1848–1923) — известный итальянский социолог, экономист, политический деятель, ученый, один из основателей современной теории элит. Основные положения теории элит Парето изложил в трехтомном «Трактате по общей социологии» (1916). Он первый вводит в научный обиход термин «элита», разделяя высший уровень на правящий класс, или правящую элиту (те, кто прямо или опосредованно участвуют в управлении), и неправящую элиту, или контрэлиту (оставшуюся часть элиты, не участвующую в управлении). Правящая элита непосредственно и эффективно участвует в управлении, ее лидеры обладают харизматическими свойствами. Контрэлита — это потенциальная элита по способностям, личным качествам, но она лишена возможности принимать политические решения.

У Парето есть два определения элиты: широкое, охватывающее всех возможных кандидатов на управление обществом и узкое, прилагаемое к правящему классу. Согласно широкому определению, в элиту входят индивиды, преуспевающие в своей области деятельности: «...Мы составим класс тех, у кого самые высокие индексы в их сфере деятельности, и назовем это элитой». Он разработал критерии принадлежности к элите.

Социальные изменения в обществе являются следствием борьбы и циркуляции элит. Теорию циркуляции элит В. Парето изложил в «Трактате всеобщей социологии». Он не делал вывода о том, что правящая элита является особым социоэкономическим классом, как это было сделано в марксистском варианте. В одном из своих трудов он утверждал, что в государстве массовой демократии правящий класс представляет собой негласный союз предпринимателей и их работников, направленный против групп с фиксированным доходом; цель правящего класса, или правящей элиты, — удовлетворять все социальные группы. Все социальные изменения В. Парето объяснял циркуляцией элит. «Циркуляция злит» является непреложным законом общественной жизни.

Каждый тип элит обладает лишь ограниченными преимуществами и не удовлетворяет всем требованиям руководства и управления обществом, поэтому сохранение социального равновесия требует постоянной смены элит, осуществляемой с помощью насилия. Согласно концепции Парето, в обществе существуют три способа ротации кадров.

1. Проводить кандидатов в элиту, из контрэлиты в обычных обстоятельствах без революционных потрясений.

2. Выбирать из этой же среды наиболее одаренных.

3. Отстранять или ссылать тех, кто в данный момент входит в элиту.

Нередко Парето считают сторонником жестких режимов. Однако если детально разобраться в теории, то он на самом деле был приверженцем умеренного авторитарного режима. Он допускал, что цель политики — возможно большее сокращение объема насилия в истории, но добавлял при этом, что иллюзорное требование устранения всякого насилия чаще всего заканчивалось чрезмерным ростом последнего. Пацифисты содействовали провоцированию войны, гуманисты — ускорению революций.

Причиной революции Парето считал политическую ситуацию, когда элита становится кастой и превращается в замкнутую систему, она утрачивает способность к управлению и прибегает к насилию, чтобы сохранить власть. Прекращение циркуляции элит приводит

к революции. Революция, по его мнению, — это наиболее радикальный способ обновления элит, в результате чего старая элита уступает место новой. В новой элите преобладают «лисы», которые со временем перерождаются во «львов» — сторонников насилия и деспотического правления.

Согласно концепции Парето, лучшие режимы власти — смешанные, где не преобладают ни автократические, ни либеральные принципы (ни «львы», ни «лисы»). Чтобы режим мог долго сохраняться, необходимо следующее:

- церковь должна быть отделена от государства;
- экономические решения не монополизируются группами, принимающими политические решения;
- средства насилия не должны контролироваться какой-либо фракцией народа;
- в правящий класс должны получать доступ люди высокой культуры и технического образования;
- необходимо достижение элитой высокого уровня образования и опыта применения практических способов руководства.

Таким образом в концепциях элит Г. Моски, В. Парето можно выделить общие понятия.

1. Признание элитарности любого общества, его разделение на привилегированное властвующее меньшинство и пассивное большинство.

2. Высокая групповая сплоченность.

3. Особые психологические качества элиты. Принадлежность к ней связана, в первую очередь, с природными способностями и воспитанием.

4. Взаимоотношения элиты с массой — это взаимоотношения господствующих и подчиненных.

5. Смена элитных группировок.

В любом обществе существуют группы людей, обладающих высокими психологическими качествами, которые стремятся занять господствующее положение в обществе, однако никто не хочет добровольно уступать им свои посты и положение в обществе. Поэтому скрытая или явная борьба за привилегированное положение неизбежна.

### 14.3.3. Роберт Михельс

*Роберт Михельс* (1876–1936) — немецко-итальянский политолог и социолог, автор «железного закона олигархии». По происхожде-

нию немец, в 1926 г. принял итальянское гражданство. Правомерность элитизма он обосновывал в своей главной работе «Социология политических партий в условиях современной демократии» (1911).

Р. Михельс считал, что демократия невозможна, она ведет к олигархии, превращается в нее. Причины этого кроются, во-первых, в сущности человека; во-вторых, в сущности политической борьбы и, в-третьих, в сущности организаций.

Поведение господствующего класса в условиях демократии во многом определяется воздействием «массы» на политический процесс. Понятие «массы» у Р. Михельса имеет психологическое значение и трактуется как совокупность психических свойств массового обывателя: потребность в руководстве, некомпетентность, чувство благодарности вождям и т. д. Поэтому «массы» не способны к самоорганизации и не могут самостоятельно управлять.

Среди групп, претендующих на власть, наиболее эффективными оказываются те, которые обеспечивают себе поддержку со стороны этих «масс». Однако процесс организации «масс» приводит к иерархии власти. Для руководства организацией необходимо наличие профессионально подготовленных для этого людей, т. е. аппарата. Он придает устойчивость организации, но вместе с тем вызывает изменения организационной массы.

Процесс организации неизбежно делит любую партию на руководящее меньшинство и руководимое большинство. Это меньшинство имеет тенденцию противопоставлять себя рядовым гражданам, оно отрывается от «масс», образуя более или менее закрытый круг. В таких условиях суверенитет «масс» оказывается иллюзорным. Переход от демократии к олигархии неизбежен, ибо функции народных масс сводятся к замене «своих господ» и «формированию правительства». Тем самым он отвергает главенство идеи демократизма в сфере управления. Демократия — это фикция, так как все выражения типа «господство массы», «народное правительство» и т. д. выражают только принцип, но не действительное состояние. Так действует «железный закон олигархии» Р. Михельса.

Сама политическая элита, по его мнению, является продуктом национальной психики. В структуре господствующего класса он выделил три самостоятельных элемента: политический, экономический и интеллектуальный. В различных исторических условиях реальную власть может осуществлять политико-экономический, политико-интеллектуальный или волевой политический класс. Воплощением идеала волевого класса, по мнению Р. Михельса, был итальянский фашизм во главе с Б. Муссолини.

Впоследствии у этой концепции элитизма появились как сторонники, так и противники. Критики указывали на ее несовместимость с принципами демократии и самоуправления. Эта теория не признает самостоятельной роли личности в политике, способности масс влиять на власть. Однако впоследствии основные положения теории элитизма были развиты в новых социальных условиях.

## 14.4. Макс Вебер

*Максимилиан Карл Эмиль Вебер* (1864–1920) (Макс Вебер) — немецкий социолог, историк, политолог. В работе «Политика как призвание и профессия» (1919) М. Вебер раскрывает типическое своеобразие профессионального политика, политического деятеля-вождя и его окружения (конституэнтов). В прошлом профессиональные политики появлялись в ходе борьбы князей с сословиями. Политический вождь в этой борьбе опирался на неполитические слои несословного характера: клириков, грамматиков, придворную знать, патрициат, юристов, журналистов.

Особую роль в политической жизни общества играет журналистика. Делая краткий набросок социологии современной политической журналистики, М. Вебер обращает внимание на профессиональную ответственность журналиста, на роль его политического профессионального призвания. Он подчеркивает, что «связи прессы с силами, господствующими в государстве и в партиях, оказали самое неблагоприятное действие на уровень журналистики. Для всех современных государств имеет силу положение, что политическое влияние работника-журналиста все уменьшается, а политическое влияние владеющего прессой магната-капиталиста все возрастает... Однако при всех обстоятельствах журналистская карьера остается одним из важнейших путей профессиональной политической деятельности»[1]. Это положение М. Вебера остается и до сих пор актуальным. Журналистике принадлежит особая роль в борьбе за национальную безопасность и против негативных бюрократических проявлений.

В связи с этим важной для М. Вебера становится задача раскрыть действительное отношение между этикой и политикой. Он задается вопросами: «Неужели между ними нет ничего общего?» Как установить на земле абсолютную справедливость? Кто может иметь «призвание к политике»? По Веберу, подлинного человека-

[1] *Вебер М.* Избранные произведения. М.,1990. С. 669–670.

политика характеризует умение соединить этику убеждения и этику ответственности, которые «не суть абсолютные противоположности». Тот, кто хочет заниматься политикой вообще и сделать ее своей единственной профессией, «должен осознавать этические парадоксы и свою ответственность за то, что́ под их влиянием получится из него самого. Он... спутывается с дьявольскими силами, которые подкарауливают его при каждом действии насилия... Политика есть мощное медленное бурение твердых пластов, проводимое одновременно со страстью и холодным глазомером. ...Лишь тот, кто уверен, что он не дрогнет, если, с его точки зрения, мир окажется слишком глуп или слишком подл для того, что он хочет ему предложить; лишь тот, кто вопреки всему способен сказать „и все-таки!“, лишь тот имеет „профессиональное призвание“ к политике»[1].

Три качества для политика являются решающими: *страсть, чувство ответственности, глазомер*. Страсть — это ориентация на существо дела с полной самоотдачей. Ответственность — главная путеводная звезда политической деятельности, решающее психологическое качество политика; глазомер — способность к внутренней собранности и способность спокойно поддаться воздействию реальности, сила политической личности, полное обуздание души.

В политике, считает М. Вебер, существует три рода смертных грехов: *тщеславие* («род профессионального заболевания», характерный для чванливой безответственной бюрократической клики), *уход от существа дела* и *безответственность*, *неделовитость*. «Безответственность ведет к наслаждению властью как таковой, вне содержательной цели... власть есть необходимое средство, а стремление к власти есть поэтому одна из движущих сил всякой политики; нет более пагубного искажения политической силы, чем бахвальство выскочки властью и тщеславное любование чувством власти, вообще всякое поклонение власти только как таковой»[2].

## 14.5. Классические теории насилия и ненасилия

В начале XX в. в странах Западной Европы получил распространение анархо-синдикализм. Название движения образовано от слова «анархизм», поскольку для последователей анархо-синдикализма ликвидация государства оставалась стратегической целью. Веду-

---

[1] *Вебер М.* Избранные произведения. М.,1990. С. 706.

[2] Там же. С. 692.

щую роль в ликвидации государства и капиталистической эксплуатации, в будущем обществе, по мысли теоретиков, должны сыграть «синдикаты», т. е. профсоюзы. Партийная и парламентская деятельность анархо-синдикалистами отвергалась, поскольку это означало соглашательство с правящим классом и государством.

Тактика революционного синдикализма начала вырабатываться рабочими во Франции в конце XIX в. в рамках движения межпрофессиональных объединений. Анархо-синдикалистское движение распространилось по всему миру, причем этот процесс сопровождался острым противоборством с социал-демократией и находившимися под ее влиянием профсоюзами.

Сегодня все большее распространение получают ненасильственные методы политической борьбы: индивидуальные и массовые ненасильственные акции, направленные против социальной несправедливости или произвола силовых структур, «бархатные» революции, деятельность сети ненасильственных миротворческих сил, нацеленная на снижение напряженности в конфликтных регионах, и движение к отказу от насилия как средства разрешения политических конфликтов — все это примеры, свидетельствующие о тенденции расширения области применения ненасилия и все более частого выбора ненасилия в качестве modus operandi.

Хотя спонтанные ненасильственные акции происходили еще до нашей эры (одним из примеров можно считать уход плебеев из Рима), оформленное принятие ненасилия в качестве методики массовых политических действий произошло в конце XIX — начале XX в. во время ненасильственной борьбы индийцев Южной Африки за свои права под руководством Мохандаса Карамчанда Ганди. Дальнейшее развитие концепция ненасилия Мохандаса Ганди получила во время аналогичных событий в Индии.

### 14.5.1. Жорж Сорель

Ведущим французским теоретиком анархо-синдикализма считается *Жорж Сорель* (1847–1922). Он родился в Шербуре в буржуазной семье. Окончил парижскую Политехническую школу. На формирование взглядов Сореля оказали влияние П.-Ж. Прудон (Сорель впоследствии организовал научный кружок имени Прудона), французский философ А. Бергсон и К. Маркс.

Как ученый Сорель занимает место среди наиболее значительных социальных мыслителей начала XX в. Он переписывался с Р. Михельсом, В. Парето и итальянским философом Б. Кроче. Сорель был знаком с молодым итальянским эмигрантом, членом

Социалистической партии, которого звали Бенито Муссолини. Впрочем, хорошо разбирающийся в людях Сорель пророчески заметил еще в 1911 г.: «Наш Муссолини — не обычный социалист... Однажды мы увидим его во главе священного батальона со шпагой и знаменем Италии. Он — итальянец XVI века, кондотьер».

Теории Сореля продолжают сохранять научное значение. Как мыслитель Сорель стоит значительно выше, чем политическое движение, идеологию которого он разрабатывал. Развернутая и обстоятельная концепция истории изложена Сорелем в трудах «Введение в изучение современного хозяйства» (1903), «Социальные очерки современной экономии. Дегенерация капитализма и дегенерация социализма» (1906).

Вершиной творчества Сореля является его работа «*Размышления о насилии*», впервые опубликованная в 1906 г. и принесшая ему мировую известность. Сорель нашел в революционном синдикализме соответствие своим глубинным порывам, а именно: утверждение достоинства труда и трудящихся, отказ от участия в политической жизни, стремление к разрыву с существующим политическим строем посредством всеобщей забастовки. В этой книге Сорель с большой силой выразил идеи, высказывавшиеся им и раньше: апологию пролетарского насилия и героической морали, теорию мифа и философию пессимизма. Сорель вновь отверг парламентский социализм, превративший классовую борьбу в орудие торга ради достижения мелких материальных выгод. Классовая борьба, пролетарское насилие, по мнению Сореля, имеют более высокое назначение — тотальное обновление общества путем «прямого» действия пролетариата.

Сорель приветствовал Октябрьскую революцию в России, призывая анархо-синдикалистов подержать власть большевиков; Ленин вызывал его восхищение, он сравнивал его с неподкупным Робеспьером, считал самым великим теоретиком социализма после Маркса, гениальным политическим деятелем, равным по масштабам Петру Великому. Причем Ленин казался ему настоящим «московитом», более русским, чем российские монархи. Сам же Ленин, знакомый с творчеством Сореля, называл его «известным путаником»[1].

Октябрьская революция 1917 г. в России оказала парадоксальное влияние на анархо-синдикализм. С одной стороны, синдикалистские профсоюзы и организации в 1920-е гг. приобрели невиданное ранее политическое значение. С другой стороны, анар-

---

[1] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч. 5 изд. Т. 18. С. 310.

хо-синдикализм все более уступал позиции в рабочем движении социал-демократам и коммунистам.

Но считать Сореля апологетом путчей и переворотов неверно. По его же словам, «социальная революция не должна стремиться заменить одно правящее меньшинство другим».

Парадоксальным образом многие элементы сорелианства использовали и фашисты (известно, что молодой Муссолини лично переводил книгу Сореля «Размышления о насилии» на итальянский язык), и социальные философы, для которых именно с Сореля начинается изучение роли мифов современной эпохи, и радикальные левые 1960–1970-х гг.

## 14.5.2. Махатма Ганди

*Мохандас Карамчанд К. Ганди* (1869–1948), удостоенный титула Махатмы, что означает «великая душа», родился в Порбандаре, на севере Индии. К 1891 г. Ганди получил юридическое образование в Англии. После трехлетней практики в Бомбее Мохандас Ганди решил продолжить ее в Южной Африке (1893). Однако по мере пребывания там Ганди столкнулся с «проявлениями серьезной болезни — расовых предрассудков», заключавшихся в том, что права населения, не принадлежащего к белой расе, в значительной степени ущемлялись. Будучи свидетелем вопиющего нарушения прав человека, Мохандас Ганди решил «попытаться искоренить этот недуг, насколько возможно».

Поводом для начала ненасильственной борьбы под руководством М. Ганди стало обнародование законопроекта о лишении индийцев провинции Наталь избирательных прав. Первые шаги в борьбе с несправедливостью состояли в представлении петиций в органы власти, размещении информации в печатном виде, организации митингов. Уже тогда Ганди пришел к выводу, что «можно добиться справедливости, если только относиться и к противнику справедливо», что соответствует духу всей его философии.

Властями впоследствии был принят не один закон, нарушающий права индийцев, и каждый из таких законов инициировал новый этап борьбы. Параллельно этим событиям развивалась и концепция ненасильственной борьбы Ганди. Основой этой концепции является понятие «ахимса», означающее в дословном переводе с санскрита «ненасилие», «невреждение» и представляющее собой один из религиозных принципов буддизма, воспринятый индуизмом. Принцип ахимсы, интерпретированный Ганди применительно к политической борьбе как воздержание от применения насилия по

отношению к людям и предупреждение нанесения им возможного ущерба, был положен в основу борьбы индийцев Южной Африки за свои права и народа Индии также за свои права и независимость. Термин «ахимса» стал основой для термина «ненасилие», впервые употребленного М. Ганди.

Следует отметить, что значение ахимсы, а значит и ненасилия, в данном случае не ограничивается непричинением вреда своему противнику: для наиболее полного раскрытия смысла этого понятия необходимо учитывать, что это, прежде всего, принцип, основанный на любви ко всему живому, и поэтому он обладает деятельной, активной составляющей, побуждающей к созидательным действиям по достижению справедливости, равенства и гармонии.

На Мохандаса Ганди оказали влияние не только индуизм и буддизм. Он изучал также и христианство и, кроме того, исследовал работы таких писателей, как Г. Д. Торо, который сформулировал концепцию гражданского неповиновения, заключающуюся в праве человека отказаться от исполнения законов, которые он считает несправедливыми, и перестать оказывать поддержку правительству, если его действия противоречат справедливости, и Л. Н. Толстой, писавший о непротивлении злу насилием. Также влияние на М. Ганди оказали индийский поэт Раджачандра Равджибхаи и английский философ, теоретик культуры и искусства Джон Рескин, критиковавший современную цивилизацию.

В итоге ненасильственная борьба под руководством Мохандаса Ганди приняла вид гражданского неповиновения и ненасильственного несотрудничества (мирного отказа от сотрудничества, например политического и экономического), основанных на принципе ахимсы. Эта борьба получила название «сатьяграха» (изначально термин, введенный сыном Мохандаса Ганди, Маганлала Ганди, звучал как «сатаграха» («сат» на санскрите означает «истина», «аграха» — «твердость»), но был изменен отцом).

Сатьяграха характеризуется несколькими основными принципами.

1. *Принцип активности*, означающий, что сатьяграх (участник ненасильственных действий) не должен уходить от борьбы, он обязан активно участвовать в борьбе с несправедливостью.

2. *Принцип конструктивности,* согласно которому борьба должна вестись ради достижения определенной цели, носящей созидательный характер.

3. *Принцип ахимсы,* «совершенного воздержания от насилия».

4. *Принцип страдания,* сознательного жертвования собой ради достижения цели.

5. *Принцип понимания* — умение ставить себя на место оппонента, признание того, что в его позиции, как и в позиции сатьяграха, есть доля истины.

6. *Принцип компромисса*: исходя из признания того, что противник тоже прав, необходимо искать пути согласования позиций сатьяграха и его оппонента.

Кроме того, обязанностью каждого сатьяграха является не только непричинение вреда оппонентам, но и оказание помощи своим противникам, попавшим в затруднительное положение. Одним из условий проведения сатьяграхи является наличие специально подготовленных отрядов активистов, которые следят за тем, чтобы во время ее проведения не происходило беспорядков и вспышек насилия.

Неотъемлемой частью сатьяграхи является готовность активистов к принятию наказаний, предусмотренных законом за их действия, и более того, желание такого наказания, поскольку оно наглядно выражает протест против несправедливости и вместе с тем лояльность участников ненасильственного сопротивления как граждан — они остаются гражданами своего государства и, нарушая закон, пусть даже несправедливый, добровольно принимают предусмотренное наказание.

Также следует отметить, что, согласно Ганди, сатьяграх исходит из «принципа всеобщей убеждаемости», то есть верит в то, что любого человека можно убедить, если заниматься этим искренне и настойчиво. Применяя сатьяграху, индийский народ во главе с Махатмой Ганди всякий раз добивался результатов, несмотря на жестокость оппонентов, применявших против протестующих насилие: от тюремных заключений тысяч человек до расстрелов мирных демонстраций. «История дает много примеров, показывающих, что физическая сила — ничто по сравнению с силой духа», — утверждал Мохандас Карамчанд Ганди.

# ГЛАВА 15

# Политические учения в России первой половины XX в.

## 15.1. Политические теории русского неолиберализма

### 15.1.1. Петр Струве

Одним из крупных идеологов неолиберализма, испытавшим на себе влияние социально-философских и политических идей либерализма Кавелина и Чичерина, был *Петр Бернгардович Струве* (1870–1944). К началу XX в. он прошел сложную духовную эволюцию взглядов от легального марксизма к либерализму (либеральному консерватизму).

В 1902 г. за границей он издает журнал «Освобождение», на базе которого возникла политическая организация «Союз освобождения» (будущая основа партии конституционных демократов). В эти годы, в результате философских исканий, он проявляет склонность к религиозно-нравственной проблематике («Проблемы идеализма», «К характеристике нашего философского развития») и метафизике. Будучи одним из идеологов «нового либерализма», Струве органично сочетал глубокие знания положительных (эмпирических) наук с широтой их философских обобщений, столь необходимые для разработки программ и идеологии либерального движения.

В центре его политического анализа была проблема взаимоотношения личностного и государственного начал. Развитие личностного начала мыслилось Струве в условиях роста могущества государственности. Как и Чичерин, Струве был настоящим государственником-либералом. В отличие от марксистов, понимавших государство как орудие классового порабощения, Струве в своей первой книге «Критические записки к вопросу об экономическом развитии России» (1894) дает следующее определение понятия государства: «Государство есть, прежде всего, организация порядка; организацией же государства (классового) оно является в обществе,

в котором подчинение одних групп другим обусловливается его экономической структурой»[1].

Глубоко изучив с позиции метафизического идеализма сущность государства, Струве пришел к признанию «особой мистической сущности государства». По его мнению, к государству «прикреплена неискоренимая религиозная потребность человека». Через религию он приобщается к сверхиндивидуальному бытию, выходя за пределы личности, социального существования. Именно через религию устанавливается подлинное отношение единства личность — государство. «Вне отношения к Абсолютному началу жизнь есть слепая игра сил»[2].

В понимании связи, отношений личности с национальным, культурным и государственным миром, опосредующим ее укорененность в непостижимой тайне Божества, заключено ядро умонастроения Струве, которое он позже назовет «либеральным консерватизмом». Более совершенной формы отношений личность — государство невозможно представить без учения Струве о правовом государстве.

Как идеолог либеральной партии конституционных демократов, он непосредственно участвовал в разработке ее программы, главными составляющими которой были: свобода личности, гражданские права, широчайшее самоуправление, демократическая конституция, демократические социальные реформы. Каждая из этих составляющих находит свое обоснование в его идеях о правовом государстве как социальном идеале и как реальности. Согласно его учению, правовое государство должно быть основано на более совершенных формах правосознания личности, на добросовестном исполнении личностью ее прав и обязанностей, должно строиться не на эгалитарной основе всеобщего равенства, а на базе «личной годности», понимаемой Струве как создание условий для равенства возможностей, с учетом реального вклада каждой личности в национальное богатство общества, как сознание ею нравственного и гражданского долга, признания духовных начал власти и государства. Такова исходная позиция Струве в понимании подлинного отношения личность — государство в условиях правового государства.

Важным критерием совершенствования государства Струве считал национальную культуру (национальный дух и культурное творчество), которая, в сущности, представляет собой общечело-

---

[1] *Струве П. Б.* Критические заметки к вопросу об экономическом развитии России. СПб., 1894. Вып. I. С. 53.

[2] *Струве П. Б.* Памяти В. Н. Караулова // Русская мысль. 1911. № 2. С. 182.

веческий «трансцендентный» субъект, интегрирующий общество и «преодолевающий бездуховный эгоизм». Правовое государство «как культурная сила, стоящая преимущественно вне классов и над классами», неся в себе духовный смысл творческо-ценностной ориентации, есть триумф сознания над стихийностью.

По определению Струве, правовое государство — это органическое духовно-национальное образование, сущностью которого является обеспечение свободы, самоценности личности, охранение ее неотъемлемых прав, организация с возможно взаимным правовым ограничением власти (государства) и гражданского общества (сфера частных интересов). Такое обеспечение возможно благодаря примиряющей роли «среднего элемента» — субъекта носителя права, свободы и собственности. В совершенствовании собственности, в развитии производительных сил Струве видел «национальный идеал и национальное служение «Великой России», а в решении национальных и государственных задач — соединение в единое целое личных и общественных интересов[1].

В первые годы после Октябрьской революции Струве резко выступил с критикой советской власти. Причину экономического упадка и регресса Советской России он видел в полном удушении большевиками экономической свободы, уничтожении личной и имущественной безопасности. Для возрождения «Великой России» необходимы ограждение свободы лица и сильная правительственная власть, создание «новой государственности», опирающейся на историческое прошлое страны, живые культурные традиции, на творческую деятельность всех патриотических сил нации. «Россия как живая соборная личность и как духовная сила... Духом и мощью мы только и можем возродить Россию... возрождение жизненных сил дает только национальная идея в сочетании с национальной страстью»[2].

П. Б. Струве оказал огромное влияние на либерально-демократическую интеллигенцию, внося свой вклад в решение идеологических и политических задач «нового либерализма». Пройдя долгий путь идейных исканий, будучи настоящим государственником, он глубоко осмыслил идеал правовой монархии, в которой гармонизируются взаимоотношения личностного, национального и государственного начал социальной жизни.

---

[1] *Струве П. Б.* Интеллигенция и народное хозяйство // П. Б. Струве Избранные сочинения. М., 1999. С. 85.

[2] *Струве П. Б.* Исторический смысл русской революции // Вехи. Из глубины. М., 1991. С. 476.

## 15.1.2. Павел Новгородцев

Проблема взаимоотношения личности и общества, личности и государства, морали и права находит *методологическое* обоснование в социально-философской и политической концепции общественного идеала одного из самых крупных представителей русского либерализма *Павла Ивановича Новгородцева* (1866–1924).

Трудность теоретической стороны этой проблемы, по мысли философа, заключается в том, «что личность и общество исследователи часто рассматривают в качестве самодовлеющих, противостоящих друг другу субстанций», отсюда анализ личностного и общественного начал оказывается методологически несостоятельным. Согласно Новгородцеву, социальная философия XIX в., утвердившаяся на идее достижения «земного рая» (Руссо, Кант, Гегель, Конт, Спенсер, Маркс), никак не могла быть согласована с основными представлениями моральной философии начала XX в. Выход из этого кризиса Новгородцев видел в неизбежной замене «конечного совершенства началом бесконечного совершенствования», поскольку «вместить абсолютное совершенство в относительные формы, осуществить здесь, на земле, вечное царство незыблемой правды — это было бы чудом, непонятным для обычного сознания»[1]. Жизнь всегда выше теории, поэтому все «отвлеченные явления», в силу определенной самостоятельности по отношению к реальности, могут выполнять роль идеального норматива, заданного разумом. Отсюда идея свободы, самобытности личности, мысль, что нравственный и правовой идеал не могут «овладеть до конца сознанием человека». Только идеал бесконечного развития личности может быть истинным общественным идеалом, постоянно изменяемым в соответствии с бесконечно возрастающими социальными и духовными потребностями личности.

В свете этого методологического подхода Новгородцев рассматривает отношение личностного и общественного начала, придавая первичное значение в этом отношении личностному началу. Обоснование первичности строится на базе этического учения Канта о личности как о центре мироздания, с дополнением его идеалом правового государства, воплощенным в гегелевской философии права.

Проблема отношения «личность — государство», «личность — общество» анализируется Новгородцевым в контексте его критики позитивизма. Позитивисты объявили принцип солидарности источником всех правовых обязанностей и общественных норм,

---

[1] *Новгородцев П. И.* Об общественном идеале. М., 1991. С. 17, 59.

что означает подчиненность этому принципу личности в качестве средства. В результате принцип солидарности возводится ими в качестве первичного и безусловного. В концепции же Новгородцева, наоборот, личность не выступает в качестве простого средства, она является во многом определяющей и формирующей основные социальные нормы, в соответствии с которыми устанавливается содержание общественного идеала (института власти, права и т. п.). «Входя в общественный союз и вступая на путь общественного прогресса, — пишет Новгородцев, — личность не утрачивает своего безусловного значения. Общество не может стать для нее высшей целью, которой она должна быть нравственно подвластна в качестве простого средства»[1].

Итак, придавая личности значение активного начала в системе отношения личность — государство, философ подчеркивает ее роль в преобразовании самого государства и всей системы общественных отношений. Находясь под влиянием кантовского учения об автономии воли лица как носителя в себе нравственного закона, он следует его мысли об устранении не только крайностей прежнего индивидуализма, но и возможности недопущения поглощения личности обществом, государством. Автономия воли, с одной стороны, ограждает личность от ее произвола, с другой — не допускает общественной абсолютизации, господства общества над собой.

Если старая социальная философия произвольно отрицала внутреннюю и самостоятельную ценность личности и провозглашала государство конечной, безусловной инстанцией, стоящей над личностью, то новая либеральная философия исходила из преодоления примата государственного начала над личностью, ибо внутренний мир личности значительно шире социально-политической области бытия. Именно из личности, сочетающей как общественные, так и индивидуальные начала, выводил Новгородцев свою трактовку общественного идеала.

Таким образом, базовая «несущая конструкция» либерализма могла быть выстроена, по методологии Новгородцева, только на основе неприемлемости как «абсолютного индивидуализма, провозглашающего личное сознание началом и концом нравственных стремлений», так и «коллективистского абсолютизма», утверждающего общество, государство высшей субстанцией над человеком. В соответствии с общественным идеалом, который представлялся Новгородцеву в качестве принципа «свободного универсализма» («принципа всеобщего объединения на началах равенства и сво-

---

[1] *Новгородцев П. И.* Об общественном идеале. М., 1991. С. 103–104.

боды»), отношения личность — общество, личность — государство рассматривались им в бесконечном развитии и совершенствовании их компонентов на нравственно-правовой основе и основе правопорядка.

### 15.1.3. Семен Франк

Глубокий философско-политический анализ проблемы отношения личности, собственности и государства дает *Семен Людвигович Франк* (1877–1950). В 1905 г. в первом номере еженедельника «Полярная звезда», призванного стать печатным органом «неолибералов», Франк опубликовал статью «Политика и идеи», где изложил основные программные принципы «неолибералов». В ней, в частности, с индивидуалистической позиции он рассматривает идею личности как исходную идею либерального философско-политического мировоззрения, на незыблемом фундаменте которого, как он полагает, должны быть построены все постулаты не только либерализма, но и демократии и социализма. Личность, в его понимании, — «носитель и творец духовных ценностей», живая, вечная лаборатория духовного творчества, осуществление которого в общественно-исторической жизни «образует содержание культуры, которая и есть высшая и последняя задача политического строительства». На этом фундаменте строится и взаимоотношение личности и государства.

Поскольку, как он считает, нет более важной цели, кроме цели служения свободе и развитию личности, то, следовательно, это отношение должно строиться на служении государства личности. Личность, прежде всего, требует себе неприкосновенности и свободы, поэтому, по логике философа, государство не может быть неограниченным властителем над личностью и использовать ее как средство. «Государство, — пишет он, — должно быть ограничено вечными и ненарушимыми ее (личности. — *А. Г.*) правами, вытекающими из ее нравственного значения... Личность стоит выше государства, и никакое государство не может смотреть на нее только как на свое орудие. В этом отношении всякая диктатура, от кого бы она ни исходила и какими бы соображениями ни руководствовалась, одинаково безнравственна и недопустима. Право должно служить обеспечению свободы, и всякий порядок, убивающий свободу, противоправен и беззаконен»[1].

---

[1] *Франк С. Л.* Политика и идеи (О программе «Полярной звезды») // С. Л. Франк Сочинения. М., 1990. С. 69–70.

Франк обращает внимание на слабые стороны русского либерализма: отсутствие в нем «самостоятельного положительного общественного миросозерцания», опора на позитивизм и агностицизм перед лицом материализма, неуясненность духовных начал нации, государства, права, свободы, личности и т. п. Как и Чичерин, Франк выступил в защиту метафизики против позитивистов, считавших положительное знание основой социально-философских и политических построений.

Франк справедливо указывает на роль государства как правового института регулирования свободы распоряжения собственностью и охраны права наследования. Общественный порядок обеспечивает возможность наиболее гармоничного и полного сочетания начала непрерывности наследственной преемственности, с одной стороны, и начала личных заслуг и достижений — с другой. Сохранение и правовое закрепление «культа предков» означает, что личность, умирая, не исчезает, не уходит из земной жизни, продолжает жить в детях, в том числе и через имущественное правопреемство, и сама личность как бы расширяется, выходя за временные пределы своей частной жизни.

Итак, социально-философские исследования Франком личности, собственности, государства и права выявили его нормативно-ценностный подход к проблеме базовой «несущей конструкции» либерализма — отношения «личность — собственность — государство». Они стали частью обоснования политической программы «нового либерализма».

## 15.2. Политическая философия Николая Бердяева

*Николай Александрович Бердяев* (1874–1948) — русский религиозный философ и политический мыслитель. Родился в Киеве, в семье потомственных военных — выходцев из старинного дворянского рода. Воспитывался в кадетском корпусе. Прервав военную карьеру, поступил в Киевский университет. Большое влияние на молодого Бердяева оказала философия Шопенгауэра, Канта, Гегеля. Особое увлечение Марксом («Маркса я считал гениальным человеком и считаю сейчас» (Автобиография, 1949)), сближение с Г. Плехановым привело его в ряды марксистов и в революционное движение. Пройдя аресты, тюрьмы, ссылки, «переболев» марксизмом, под влиянием идей Ф. Достоевского и знакомства с С. Булгаковым с начала XX в. Бердяев переходит на позиции религиозной философии и остается ей верен до конца своей жизни.

В центре его философии всегда стояли проблемы свободы, личности, творчества — проблема человека. Тема государства у Бердяева тесно переплетена с проблемой человека, свободы, добра, зла и нравственности. Она отражена в его работах: «Новое религиозное сознание и общественность» (1907), «Философская истина и интеллигентская правда» (в сб. «Вехи», 1909), «Философия свободы» (1911), «Философия неравенства» (1923) и других.

Согласно его взглядам, государство действует в греховном мире и потому тесно связано со злом. Как субъект общественной жизни, оно — высшее проявление антиперсоналистического духа, но подлинная духовность — это соборность. Не в государственном коллективизме, «поглощающем личность», он видел личность, а в соборности, где личность выявляет всю свою полноту, обретая ее во взаимодействии с другими личностями, где всеобщее не теряет богатства единичного. Мысль, идущая от Гегеля, предвосхитила постановку идеи соборности у славянофилов Хомякова, Киреевского, Аксаковых, Достоевского.

По Бердяеву, государство «должно быть сильным, но должно знать свои границы». Эти границы ему устанавливает христианство, не допускающее власти государства над душами людей; государство регулирует лишь внешние отношения людей. Только ограниченное государство обеспечивает свободу и независимость индивиду, одновременно предохраняя общество от зла и разврата «в жизни общественной».

В 1937 г. на немецком и английском языках вышла книга Бердяева «Истоки и смысл русского коммунизма». Эта работа завершает цикл произведений, связанный с анализом русской революции и феномена русского коммунизма. В нем отражено глубокое неприятие Бердяевым революции. Всякая революция, по его мнению, — беда, смута, неудача. Удачных революций не бывает. Ответственность за революцию несут и те, кто ее совершил, и те, кто ее допустил. Успех революции и ее подавление одинаковы по последствиям: упадок хозяйства и одичание нравов. В стихии революции нет места для личности, в ней господствуют начала безличные, это стихийное бедствие, как эпидемия и пожар. Все революции заканчивались реакциями. Это неотвратимо. Чем яростнее революция, тем ужаснее реакция.

Политическая философия Бердяева тесно связана с его пониманием феномена русского коммунизма. Последний возник в результате низвержения религии, философии, морали во имя освобождения личности, но итогом было лишь ее подавление. Феномен русского коммунизма, отмечал Бердяев, возник на почве нигилизма,

догматического усвоения западных идей русской интеллигенцией, анархизма и бунтарства, подмены веры в высшее начало верой в мессианское призвание пролетариата.

В отличие от либеральных мыслителей, он понимал, что буржуазное государство, буржуазную диктатуру как институт насилия можно уничтожить только путем революционного насилия. В этом смысле метафизик-персоналист Бердяев, критикуя «диктаторские, антигуманные» методы большевиков, вынужден был констатировать объективный факт неспособности либеральных демократов и их вождей справиться с кризисной политической стихией: «Никогда в стихии, и особенно в революции, созданной войной, не могут торжествовать люди умеренных, либеральных, гуманитарных принципов... Принципы демократии годны для мирной жизни, да и то не всегда, а не для революционной эпохи. Только большевизм оказался способным овладеть положением, только он соответствовал массовым инстинктам и реальным соотношениям»[1].

Отмечал он и выдающуюся роль Ленина в истории как лидера кризисной эпохи, чрезвычайной ситуации, находя в нем черты сходства с Петром Великим. Бердяев писал: «В 1918 году, когда России грозил хаос и анархия, в речах своих Ленин делает нечеловеческие усилия дисциплинировать русский народ и самих коммунистов... И он остановил хаотический распад России, остановил деспотическим, тираническим путем, коммунистической диктатурой, которая нашла лозунги, которым народ согласился подчиниться. В этом есть черта сходства с Петром»[2].

Итак, все попытки свести политическую философию Бердяева только к обличению тоталитарного строя и обвинению его лидеров несостоятельны; квинтэссенция его философских исканий глубже — это свобода человека, драгоценность личности, устремленной к высшим нравственным началам.

## 15.3 Русский консерватизм

### 15.3.1. Лев Тихомиров

Одним из самых крупных идеологов, в работах которого мы находим положения, раскрывающие особенности и основные принципы более «мягкого» русского консерватизма, был *Лев Николаевич Ти-*

---

[1] *Бердяев Н. А.* Философия свободы. Истоки и смысл русского коммунизма. М., 1997. С. 367–368.

[2] Там же. С. 345–346, 361–362.

*хомиров* (1852–1923) — бывший лидер радикального крыла «Народной воли» (перешедший на сторону монархизма), занимавший чины статского советника, члена Совета министра внутренних дел, члена Предсоборного совещания.

Центральной проблемой его исследований была разработка политико-правовой и этической теории монархии. В своем знаменитом труде «Монархическая государственность» (1905) он пытается доказать, что юридическое право, лежащее в основе монархической государственности, исходит не из произвола законодателей, а из права естественного, которое все более получает признание у юристов. Тихомиров не сторонник европейского учения «общественного договора», для него возрождающееся естественное право «состоит в соответствии с правдой и с правом нравственным», но не с правом юридическим, поскольку естественное право первично и управляет правом юридическим. Опора на возрождающееся естественное право требует со стороны монархической верховной власти быть в теснейшей связи с обществом и личностью гражданина. Из этой необходимой связи, согласно правовой концепции Тихомирова, вытекает обязанность государства «служить личности и обществу как силам самостоятельным и как силам самобытным»[1].

В шестом отделе четвертой части «Монархической государственности» Тихомиров излагает свой взгляд на проблему взаимоотношения государства и личности как главной функции и основы политики. В отличие от Аристотеля, определявшего политику как науку об общественном благе и искусстве его осуществления, в понимании Тихомирова, «*политика есть учение об обязанностях государства в отношении общества и личности*» и искусство их исполнения. Для него личность — главный и неразрывный с государством элемент и «основная политическая реальность»[2]. Тихомиров говорит о близорукости той политики, которая, погружаясь в коллективность, в массовые формы организации социальной жизни, «не видит и не думает о личности». Он определяет характер взаимоотношения государства и личности в зависимости от форм государственного устройства.

Как теоретик монархического государства, развивая монархическую идею верховной власти, он указывает на главные условия, при которых возможна верховная власть: глубокая религиозность народа; политическая сознательность; чуткость нации; способность верховной власти к гуманитарному, культурному творчеству, осно-

---

[1] *Тихомиров Л. А.* Монархическая государственность. СПб., 1992. С. 420.
[2] Там же. С. 414.

ванному на науке. В этом смысле он придает большое значение усвоению верховной властью политической науки, выражающей дух нации, под которым Тихомиров понимает «солидарность отдельных поколений в целостной жизни нации»[1]. В условиях демократии верховная власть, по мысли Тихомирова, должна опираться на силу массы, в условиях аристократии — на разумную, сословно-авторитарную силу, в условии монархии — на силу нравственную.

Политическое искусство, по его мнению, заключается в двойной задаче: не только полнее использовать сильные стороны форм власти, но и уметь парализовать действия ее слабых сторон. Опираясь на исследования Чичерина о слабых и сильных сторонах различных форм власти — аристократической, демократической, монархической, Тихомиров обосновывает преимущество последней перед всеми другими. Сильные стороны монархии он видит в том, что монархия лучше обеспечивает единство власти. Она стоит вне частных интересов. Из всех образов правления монарх в качестве третейского судьи лучше обеспечивает порядок. Монархия наилучшим образом пригодна для свершения крупных преобразований и, при условии выдающейся личности монарха, употребляет их на общее государственное благо.

Тихомиров пытался увязать в монархическом государстве монархию, народ и церковь. Эти мысли очень сближали его с ранними славянофилами, видевшими в независимой церкви фактор, сдерживающий государственность от скатывания к абсолютизму. Однако на практике, как показывает исторический опыт, монархическое государство и церковь всегда действовали заодно, покровительствуя друг другу во всем. А там, где церковь и государство, религия и политика были заодно, там часто создавались благоприятные возможности для деспотизма и усиления бюрократизации как церкви, так и государства.

Несмотря на идеократичность и утопичность воззрений Тихомирова, его консерватизм, связанный с попыткой концептуально обосновать единение личности и государства, монархии, народа и церкви, в отличие от консерватизма Победоносцева и Леонтьева, все же был более «умеренным» и не столь враждебным либерализму и демократизму. «Умеренная» форма консерватизма Тихомирова, в отличие от «жестких» форм консерватизма Леонтьева и Победоносцева, со всей очевидностью свидетельствовала о неоднозначном, плюралистическом характере русского консерватизма конца XIX — начала XX в.

---

[1] *Тихомиров Л. А.* Монархическая государственность. СПб., 1992. С. 622.

## 15.3.2. Иван Ильин

Основу мировоззрения *Ивана Александровича Ильина* (1883–1954) составляет «органическое» понимание политики в противовес «механистическому», согласно которому политика выступает как взаимодействие индивидов и групп по поводу власти независимо от характера преследуемых при этом целей. В «органическом» понимании политики И. А. Ильиным консервативный тип мышления нашел выражение в акцентировании того, что «у всякого народа своя особая „душа“ и помимо нее его государственная форма непостижима. Поэтому так нелепо навязывать всем народам одну и ту же государственную форму»[1]. Согласно И. А. Ильину, успешность государственного строительства определяется его соответствием не абстрактным схемам, а фундаментальным духовным основам народа, характеру и уровню его правосознания.

Ограниченность «механистического» подхода к политике И. А. Ильин демонстрирует на примере абсолютизации демократической формы правления в XX в. Она, по его мнению, проявляется в сведении всего государственного устройства к всеобщему и равному голосованию без учета традиций и менталитета народов.

Фанатичная вера в демократию расценивается И. А. Ильиным как преувеличение значимости внешней стороны свободы и недооценка роли главной — внутренней. Внешняя политическая свобода, предоставляемая формальной демократией, оказывается нужной и необходимой, когда накладывается на благодатную почву зрелого правосознания, духовности и нравственности, когда развивает внутреннюю свободу. Без достаточного уровня внутренней свободы она может вызвать анархию и хаос, стать гибельной для общества. Поэтому в достижении оптимального баланса внутренней и внешней свободы И. А. Ильин видел гарантию от политических потрясений — гражданских войн и тоталитарных диктатур. Не утрачивает актуальности его предостережение: «Народ, лишенный искусства свободы, будет настигнут двумя классическими опасностями: *анархией* и *деспотией*»[2].

Причину постигшей Россию катастрофы И. А. Ильин видел в ослаблении и разрушении монархического правосознания, затемненного и вытесненного анархо-демократическими иллюзиями и республиканским образом мысли, насаждавшимися и распро-

---

[1] *Ильин И. А.* О монархии и республике // Вопросы философии. 1991. № 4. С. 127–128.

[2] *Ильин И. А.* О грядущей России // Избранные статьи. М., 1993. С. 30.

странявшимися мировой закулисой с самого начала Французской революции[1]. Запад рассматривается им как сила, имманентно враждебная России, чуждая ее языку, мировоззрению и духовному складу, православной религиозности, сила, стремящаяся ослабить и расчленить Россию. По его мнению, понимание этого факта должно стать аксиомой русской политики.

Будущее России И. А. Ильин видел в возрождении монархического правосознания русского народа и монархии как формы правления. Вместе с тем он не исключал и постепенного (после крушения коммунистической диктатуры) перехода к демократии и установления республики. Являясь убежденным противником тоталитарного режима и предвидя его неизбежный крах, И. А. Ильин считал губительным для России форсированное установление демократического строя. Он предостерегал: без необходимых предпосылок демократии «возможно только буйство черни, всеобщая подкупность и продажность и всплывание на поверхность все новых и новых антикоммунистических тиранов...»[2]. Отсюда вывод: «...Страна, лишенная необходимых предпосылок для здоровой творческой демократии, не должна вводить у себя этого режима до тех пор, пока эти основные предпосылки не будут созданы. До тех пор введение демократического строя может быть только гибельным для этой страны»[3].

Одним из вероятных последствий крушения тоталитарной диктатуры И. А. Ильин считал распад страны, в результате чего ее территория «закипит бесконечными распрями, столкновениями и гражданскими войнами». Согласно его прогнозу, дезинтеграция СССР породит двадцать государств, которым придется содержать соответствующее число парламентов, министерств, армий, разведок, полиций и прочего, что непременно расстроит их бюджеты, денежные системы и потребует бесчисленных валютных займов под гарантии демократического развития. Новые государства через несколько лет окажутся сателлитами соседних держав, иностранными колониями или «протекторатами»[4]. Последующее развитие событий показало, что эти прогнозы во многом оказались пророческими.

Альтернативу деструктивным процессам в России И. А. Ильин видел в первоначальном установлении авторитарной власти, кото-

---

[1] *Ильин И. А.* О грядущей России // Избранные статьи. М., 1993. С. 88–89.
[2] Там же. С. 158.
[3] Там же. С. 35.
[4] Там же. С. 178.

рая способствовала бы становлению гражданских основ общественного устройства. Для этого подобной власти следует увеличивать объем свободы и обогащать политический опыт населения путем постепенного введения выборов и расширения избирательных прав, развивать хозяйственную самостоятельность с гарантией частной собственности, поднимать уровень правосознания, образования и информированности общества, ответственности и самостоятельности мысли индивида.

И. А. Ильин следующим образом охарактеризовал форму переходного правления: «...Твердая, национально-патриотическая и по идее либеральная диктатура, помогающая народу выделить кверху свои подлинно лучшие силы и воспитывающая народ к отрезвлению, к свободной лояльности, к самоуправлению и к органическому участию в государственном строительстве. Только такая диктатура и может спасти Россию от анархии и затяжных гражданских войн»[1].

## 15.4. Социологическая и историческая школы в политологии

### 15.4.1. Максим Ковалевский

*Максим Максимович Ковалевский* (1851–1916) — известный историк, правовед, социолог, политолог и государственный деятель — родился в дворянской семье в поместье Двуречный Кут Харьковской губернии. По окончании гимназии поступил на юридический факультет Харьковского университета, где под руководством профессора Коченовского специализировался на изучении истории зарубежных местных и государственный учреждений. Над этой темой он работал и после окончания университета, стажируясь во Франции, Германии, Австро-Венгрии, Великобритании. Материалы этой работы составили магистерскую и докторскую диссертации, защищенные М. М. Ковалевским в 1877 и 1886 гг. в Московском университете. Кроме государственного и местного управления в сферу научных интересов Ковалевского-политолога входили история политических учений, государственный строй и конституционное право зарубежных стран, политические идеологии, партийное строительство и партийная политика.

Педагогическая деятельность М. М. Ковалевского началась на юридическом факультете Московского университета, а продол-

[1] *Ильин И. А.* О грядущей России // Избранные статьи. М., 1993. С. 147.

жалась в Петербурге (университет, Политехнический институт, Высшие женские курсы, Психоневрологический институт). Он читал курсы по государственному праву, истории политических учреждений, местному самоуправлению, теории демократии и др.

Научно-педагогическую работу профессор Ковалевский сочетал с активной общественной деятельностью, участием в научных обществах (Московское юридическое общество, Общество любителей естествознания, антропологии и этнографии и др.). В 1886 г. Ковалевский разработал программу реформ для России, которая базировалась на постепенном предоставлении каждому россиянину всех гражданских и политических прав, конституционном ограничении самодержавия, введении представительного правления и распространении местного самоуправления.

Активная общественно-политическая позиция Ковалевского сказалась на его отношениях с Министерством народного просвещения, которое и раньше относилось к нему настороженно. Под надуманным предлогом он был лишен права преподавания.

1886–1905 гг. Ковалевский провел вне России. Сначала он занимается преподаванием в Стокгольмском и Оксфордском университетах, затем (1889) переезжает во Францию (Больше недалеко от Ниццы), где работает над своими основными политологическими произведениями: «Происхождение современной демократии» и «От прямого народоправства к представительному и от патриархальной монархии к парламентаризму», в которых заложены основы его политических теорий.

Главной задачей, как сформулировал ее сам автор, было проследить прогресс политических идей и практики от прямой демократии античных полисов к представительному монархическому парламентаризму Англии начала XX в. Античная демократия была далека от совершенства. Народоправство фактически отсутствовало, так как далеко не все люди, населявшие Аттику, были гражданами. В Афинах бóльшую часть населения составляли метеки и рабы. «Народоправства древности... — делает вывод автор, — были не более как представительством меньшинства».

В Средние века произошла временная остановка политического развития. В итальянских городских республиках и коммунах низы народа, чернь оказались оттесненными от управления. Здесь не было ни торжества принципа равенства всех перед законом, ни осуществления на практике всеобщего голосования. Фактически законодательным органом являлось не столько общее собрание граждан, сколько большой и малый советы; ни чернь, ни представители ремесленников не могли быть выбраны в них.

Таким же описывает Ковалевский и политический строй Англии эпохи Великой революции. Там также отсутствовало политическое равенство, прямые и всеобщие выборы. Речь шла только о равновесии и примирении королевской и парламентской власти, а не о демократии. Идеал народоправства был выдвинут лишь движением левеллеров, которое представляло собой выражение народного запроса на участие в политической жизни. Именно равноправное участие в управлении считает Ковалевский критерием политического прогресса. В каких формах оно осуществляется? При патриархальной монархии отсутствует личная и коллективная самодеятельность, замененная опекой сверху. Форма патриархальной монархии постепенно заменяется парламентаризмом самоуправляющегося общества, который в своем становлении проходит стадии сословной монархии и приходит к форме парламентской монархии. Очевидно в этой последней форме государственного строя и состоит политический идеал самого Ковалевского, а развитие означает политический прогресс.

Теория политического прогресса вписана у него в общую теорию прогресса. В своих политологических и социологических сочинениях он подчеркивает, что основной признак прогресса — это усиление солидарности. Но не солидарности как субъективной идеи или чувства, а как объективного общественного порядка государственных институтов, социально-политических изменений. Прогресс означает рост солидарности, повышение ее удельного веса и расширение сферы ее применения.

В сущности, на место контовского закона трех стадий Ковалевский ставит закон роста и расширения солидарности, который предполагает *замиренность* (термин Ковалевского), гармонию между классами. Тогда прогресс означает не только расширение замиренной сферы, но и совершенствование отношений внутри нее. Причем прогресс осуществляется не однонаправлено, а на базе нескольких факторов: экономических, социально-политических и духовных. Прогресс означает не рост однообразия и ликвидацию определенных социальных групп, а рост их взаимоотношений. «Прогресс творчества политических форм не закончился созданием современной системы парламентаризма. Нас ожидает в будущем не столько гибель, сколько трансформация современного государства». Но трансформация современных государств не должна осуществляться путем революций, ибо это не есть необходимый и наилучший путь прогресса, а лишь патологическое средство решения назревших социальных проблем. Революции, как явления социально-политические, вызываются, как правило, политической

несостоятельностью правительства, которая заключается либо в искусственной задержке решения назревших проблем, либо в насильственном ускорении реформ.

Таким образом, Ковалевский отрицает монистическое, одномерное понимание прогресса, объявляя его явлением многофакторным. Основными движущими силами прогресса являются накопление знаний, изменение техники, технологий, социальных отношений людей. Он пытался нарисовать даже последовательность действия этих факторов: рост населения — изменение экономического строя — изменение религии — трансформация политической системы. Но это у него вышло не вполне убедительно, ибо противоречит его же тезису о плюралистичности прогресса, т. е. одновременном действии сразу нескольких факторов. В результате Ковалевский приходит к следующей формуле: «Знание, техника, экономические отношения, классовая структура, политический строй — взаимодействие этих элементов отрицать трудно. Но кому из них в разное время принадлежал почин в дальнейшем поступательном ходе — это, конечно, вопрос».

Из такого же либерально-демократического дискурса выводит Ковалевский и свою теорию государства. Государство для него, в отличие от сторонников анархии и коммунизма, не является результатом непримиримых классовых противоречий. Наоборот, оно становится индикатором замиренности политической и общественной жизни, различных социальных сил. Это замирение не ведет к отмиранию государства, ибо оно и есть выражение социальной гармонии. Тип государства и изменение общественного строя Ковалевский объясняет не господством того или иного класса и не тем или иным строением социальной структуры, а экономическими изменениями и совершенствованием знаний, с одной стороны, и самоопределением личности — с другой. Классовая борьба не является движущей силой прогресса, наоборот, она тормозит политический прогресс, который состоит в примирении классов и отказе от противостояния. Политический прогресс следует за прогрессом знаний и экономики. Политические изменения происходят не только в национальном масштабе, в рамках отдельных государств. Развитие экономики и науки направляет отдельные общества к созданию «не объединяющего человечество мирового государства, а автономных политических тел, вступающих между собой в постоянные союзы или федерации и поддерживаемых к сохранению мира хозяйственным расчетом, заботою о возможности развития своего производства путем расширения обменов».

В 1905 г. появляется возможность бесцензурной политической и научной деятельности в России, и Ковалевский возвращается на

родину, но на этот раз поселяется в Петербурге. «Петербургский» период был самым плодотворным в смысле становления М. М. Ковалевского как политолога и политического деятеля. Преподавая в Политехническом институте, он с помощью студентов издал несколько правоведческих (по существу политологических) курсов лекций, о которых речь шла выше.

В сентябре 1905 г. Ковалевский принимает участие в московских земских съездах, в конце 1905 г. входит в оргкомитет по созданию Партии демократических реформ.

В Государственную думу 55-летний Ковалевский пришел уже как признанный в мире ученый, политолог и политик европейского уровня. Несмотря на то что избирался он на Украине, все его планы были связаны с социально-политическими реформами всероссийского масштаба. Если говорить о его взглядах на коалиционную политику партий, то они вытекали из его теории замирения (солидарности). Замирение, по мнению Ковалевского, возможно и между противостоящими классами, но, скорее всего, оно возможно между ближними по социальному статусу группами. Отсюда следует, что поле замирения начнет расширяться и углубляться в центре политического спектра. Поэтому Ковалевский-политик со времен Первой Думы ратовал за широкий союз центристских и левоцентристских партий, исключая партии революционные. В сущности, Ковалевский-политик был одним из зачинателей в России курса политического центризма, ныне так популярного в Европе и в современной России.

Ковалевский был активным сторонником расширения местного самоуправления, но только для граждан, достаточно долго проживающих и имеющих недвижимое имущество в данной местности. В аграрном вопросе он выступал за определение круга лиц, имеющих право на наделение землей (т. е. безземельные и малоземельные крестьяне), при этом следует определить высший и низший пределы землевладения. Рабочий вопрос, по его мнению, должен быть решен в правовой, юридической сфере. Рабочее законодательство должно дать право на создание профсоюзов, на соглашение профсоюзов и союзов предпринимателей, право на забастовку, на охрану труда, государственное страхование от несчастных случаев на производстве, профессиональных заболеваний и по старости. В международных делах Ковалевский был принципиальным противником войны. Он твердо верил (с точки зрения опять же расширения и углубления процесса замирения) в возможность разрешения любых международных конфликтов мирными средствами. В то же время его нельзя назвать пацифистом. В 1910 г., когда неизбежность

войны стала очевидной, он голосовал за военные кредиты, утверждая, что война вызовет в России патриотический подъем, моральное возрождение народа, реорганизацию промышленности и ускорение технического прогресса. Во внешней политике он был сторонником сближения с Европой, особенно с Великобританией.

## 15.4.2. Моисей Острогорский

*Моисей Яковлевич Острогорский* (1854–1921) — русский юрист, историк и политик. Один из первых российских политологов, специализировавшихся на изучении политических партий. Так как публичной политики и легальных политических партий в конце XIX — начале XX в. в России еще не существовало, то М. Я. Острогорский после успешной учебы на юридическом факультете Санкт-Петербургского университета окончил Свободную школу политических наук в Париже и в 1885 г. защитил на французском языке диссертацию на тему «О происхождении всеобщего равенства».

После этого начался наиболее плодотворный период его научного творчества, в течение которого он занимался изучением политических партий, предпринимая многочисленные и продолжительные поездки в Великобританию и США. В 1889 г. он опубликовал на французском языке работу «Организация политических партий» (De l'organisation des parties politiques), а в 1898 г. почти одновременно в Париже, Лондоне и Нью-Йорке вышел главный труд Острогорского «Демократия и политические партии» (La democratie et l'organisation des parties politiques), вызвавший живой интерес у европейских и американских политологов, интерес, не затухающий до сих пор. Книга Острогорского давно признана классической и стала учебным пособием для многих поколений политологов. Ее изучали, на нее опирались в своих исследованиях М. Вебер, Р. Михельс, М. Дюверже, С. Липсет.

По возвращении в Россию свою научную работу по изучению становления гражданского общества и парламентаризма в контексте функционирования механизма политических партий Острогорский совмещал с политической деятельностью в Государственной думе, в которую он был избран от партии кадетов в 1906 г.

Главная книга ученого представляет собой объемистый труд, состоящий из 6 частей, первые три из которых посвящены исследованию политических партий Великобритании, в четвертой и пятой анализируется функционирование партий в США, в шестой части на почти восьмидесяти страницах сделано пространное заключение, в котором Острогорский приходит к дискуссионному выводу о том,

что существование постоянных и общенациональных партийных организаций, сковывающих свободу своих рядовых членов, не соответствует принципам демократии. В то же время сам ход этого скрупулезного и объективного исследования, проследившего зарождение и функционирование первых политических партий в современном понимании этого термина, т. е. партий, имеющих парламентскую фракцию, внутреннюю организационную структуру и корни в гражданском обществе, — имеет непреходящее значение.

### 15.4.3. Питирим Сорокин

*Питирим Александрович Сорокин* (1889–1968) — один из видных мыслителей XX в. — родился 21 января 1889 г. в с. Турье Яренского уезда Вологодской губернии. Окончив в 1904 г. Гамскую школу, Сорокин поступает в Хреновскую церковно-учительскую школу Костромской губернии. Затем он учился в Петербурге, в Психоневрологическом институте, открытом в 1908 г. по инициативе В. М. Бехтерева, и, наконец, — в Петербургском университете, где получил степень магистра права.

В педагогическом училище Сорокин стал активно заниматься политикой, а в 1906 г. вступил в партию социалистов-революционеров (эсеров) и активно включился в процесс распространения революционных идей. Был арестован и посажен в тюрьму в г. Кинешма, где много читал и завел знакомства с противниками царского режима. Особенно большое впечатление на молодого Сорокина произвели труды П. Лаврова, К. Михайловского, Г. Спенсера, О. Конта.

После Февральской революции П. Сорокин становится секретарем министра-президента А. Ф. Керенского, членом Учредительного собрания от партии эсеров, редактором партийной газеты «Воля народа» (затем «Дело народа»).

После Октябрьской революции П. Сорокин отходит от активной политической деятельности. В 1919 г. он основал кафедру и отделение социологии на факультете общественных наук Петроградского университета. Однако в 1922 г. он вместе с группой политических деятелей и ученых был выслан из России на знаменитом «философском пароходе».

Сначала П. Сорокин жил в Европе: в Германии, в Чехословакии. Редактировал журнал «Крестьянская Россия». В 1923 г. переехал в США, где в университете Миннесоты стал профессором социологии. С 1929 г. — в Гарвардском университете. Здесь он создает и возглавляет социологический факультет, пригласив на работу Р. Мертона и Т. Парсонса.

В целом творческая эволюция воззрений Сорокина может быть разделена на три этапа.

На первом, русском, этапе (до 1922) Сорокин создает позитивистскую модель социологии, основанной на бихевиоризме. Его социологическая концепция в этот период сформировалась под влиянием О. Конта, Э. Дюркгейма, М. М. Ковалевского, Е. В. Де Роберти, Л. И. Петражицкого, Г. Зиммеля, а также В. М. Бехтерева и И. П. Павлова. В это время им написаны такие работы, как «Преступление и кара, подвиг и награда» (1913), «Самоубийство как общественное явление» (1913), «Предмет и границы социологии» (1913), «Общедоступный учебник по социологии» (1920), «Система социологии» (1920), «Голод как фактор» (1921).

Второй этап, европейско-американский (1922–1930), характеризуется продолжением идей первого периода. Сорокин остается на позициях «социального бихевиоризма» и разрабатывает основные положения теории «социальной стратификации и социальной мобильности», которые были изложены в книгах «Социология революции» (1925) и «Социальная мобильность» (1927). Но уже в конце этого периода, под влиянием идей Э. Гуссерля, Сорокин все больше обращается к проблемам социологии науки. Это нашло отражение, в частности, в работе «Современные социологические теории» (1928).

Третий этап творческой эволюции П. Сорокина, американский, характеризуется кардинальным пересмотром взглядов, отходом от социологии бихевиоризма и эмпиризма. Акцент делается на проблемах культуры, которым отводится роль определяющего фактора социальной жизни и поведения человека, в том числе в сфере политики. Итогом работы этого периода было создание так называемой интегральной системы социологии культуры.

С 1930-х по 1950-е гг. П. Сорокин принимает участие в создании фундаментального труда по социологии крестьянства, пишет системное исследование «Общество, культура и личность» (1947). Всемирную известность ему приносит четырехтомная монография «Социальная и культурная динамика» (1937–1941). Кроме того, выходят такие его труды, как «Социокультурная причинность, пространство и время» (1943), «Кризис нашего времени» (1943), «Преобразование человечества» (1948), «Человек и общество в опасности» (1942), «Причуды и заблуждения современной социологии» (1956), «Социологические теории современности» (1966) и др. Последним исследованием стала статья «Основные черты русской нации в XX столетии» (1967), опубликованная в спе-

циальном выпуске «Анналов американской академии политических и социальных наук».

Учителями Сорокина были М. М. Ковалевский и Е. В. ДеРоберти. С самого начала своей научной деятельности Сорокин делает акцент на эмпиризме в исследованиях, считая возможным формулировать универсально действующие и функциональные законы. Социологическая концепция Сорокина русского периода деятельности представляет собой сплав позитивизма и социального бихевиоризма.

Следует отметить, что если Э. Дюркгейм, Т. Парсонс, Р. Дарендорф, К. Маркс, М. Вебер представляют социальное неравенство как зло и ограничение, а мобильность — как способ преодоления неравенства, двигатель прогресса по направлению к равенству, противопоставляя тем самым понятия социального неравенства и социальной мобильности, то Сорокин (вслед за Г. Моска и В. Парето) рассматривает эти две данности как неразрывно связанные аспекты одного и того же явления социальной циркуляции индивидов и целых семей между правящими классами, элитой, и низшими классами, пассивными подчиненными. Эта «циркуляция» необходима для непрерывного функционирования и стабильности каждого правящего слоя, и особенно для каждого политического класса. Высшее проявление мобильности — смена классов у власти, приход к власти той группы, которая еще не знает застоя.

В 1923 г. в журнале «Крестьянская Россия», издаваемом в Праге[1], Сорокин опубликовал статью «Россия после нэпа», где изложил свою социологию революции. Впоследствии она была уточнена и расширена в работе «Социология революции» (1925). При разработке социологии революции Сорокин отталкивается от социальной стратификации и социальной мобильности. Стратификационное измерение, как полагал П. Сорокин, следует производить в трех социальных пространствах — экономическом, политическом и профессиональном. А переход от одной социальной структуры к другой осуществляется либо через революцию, либо через реформу.

К мысли о трех фазах любой великой революции, впервые поднятой в статье «Россия после нэпа» и развитой в «Социологии революции», Сорокин возвращается в 1963 г. в автобиографическом романе «Долгий путь». В нем он характеризует динамику революционного процесса следующим образом: «В своем развитии все великие революции, похоже, проходят три типические фазы. Первая

[1] Крестьянская Россия. 1923. № 2–3. С. 143–150.

из них — короткая — отмечена радостью освобождения от тирании старого режима и большими ожиданиями реформ, которые обещает революция. Эта начальная стадия лучезарна, правительство гуманное и мягкое, полиция умеренна, нерешительна и совершенно ни на что не способна. В человеке начинает просыпаться зверь, короткая увертюра обычно сменяется второй, деструктивной фазой. Великая революция теперь превращается в яростный вихрь, сметающий на своем пути все без разбора. Он безжалостно разрушает не только отжившие институты, но и вполне жизнеспособные, заодно с первыми, уничтожает не только исчерпавшую себя элиту, стоявшую у власти при старом режиме, но и множество людей и социальных групп, способных к созидательной работе. Революционное правительство на этой стадии является грубым, тираничным, кровожадным. Его политика в основном разрушительна, насильственна и террористична. Если ураганная фаза не полностью превращает нацию в руины, революция постепенно вступает в третью фазу своего развития — конструктивную. Уничтожив все контрреволюционные силы, она начинает строить новые социальный и культурный порядок и новую систему личностных ценностей. Этот порядок создается на основе не только новых, революционных идеалов, но и включает восстановленные, наиболее жизнеспособные дореволюционные общественные институты, ценности, образ жизни, временно нарушенные на второй стадии революции, но которые выжили и вновь утвердились, независимо от желания новой власти. Послереволюционное устройство общества, таким образом, обычно являет собой некую смесь новых образов и моделей жизненного поведения со старым. Грубо говоря, с конца 20-х годов революция начала входить в свою конструктивную фазу, которая в настоящее время находится в полном развитии».

Безусловно, круг научных интересов Сорокина был самый разнообразный. В конце жизни Сорокин обращается к проблемам этики, исповедуя идеи альтруистической любви, нравственного возрождения, этической ответственности и солидарности.

## 15.5. Русские политические мыслители и практики

### 15.5.1. Георгий Плеханов

*Георгий Валентинович Плеханов* (1856–1918) — *первый теоретик русского марксизма, основатель первой российской марксистской организации*. За двадцатилетие своей плодотворной деятельности

(1883–1903) Плеханов создал множество произведений. В этих работах значительное место уделяется политической тематике. Плеханов использовал марксистскую методологию в решении таких конкретных социально-философских и политических проблем, как роль идей в жизни общества, взаимодействие форм общественного сознания и их специфические закономерности, роль личности в истории, диалектика свободы и необходимости, преемственность в истории философии и общественной мысли, революционный характер переворота, совершенного Марксом и Энгельсом в философии, отношение марксизма к наследию в области философии и всей общественной мысли и др.

В своих работах «Социализм и политическая борьба» (1883) и «Наши разногласия» (1885) Плеханов подверг критике учения, на которых основывали свою деятельность революционеры-народники, развил основные принципы социал-демократизма, сформулировал главные задачи распространения марксизма в России.

В начале XX в. Плеханов, выступая против несвоевременного свершения социалистической революции, захвата власти, считал, что Россия должна прежде пройти через длительный этап культурно-организационных форм в условиях буржуазно-демократического устройства с его конституционной демократией. Эта позиция впоследствии вступила в противоречие с позицией Ленина, считавшего возможным при использовании пролетарской власти (т. е. в условиях диктатуры пролетариата) провести культурно-организационные преобразования путем сравнительно кратким.

В центре внимания Плеханова была также и аксиологическая проблема обусловленности политики, политических действий этикой. Политика без морали, считает он, — это преступление. Отсюда вполне объясним факт принятия им Февральской буржуазно-демократической революции (поддержка Временного правительства) и непризнание Октябрьской социалистической революции как несвоевременной, не готовой породить на базе общечеловеческих моральных принципов цивилизованную форму государственной власти.

В своем письме к петроградским рабочим по поводу несвоевременного захвата власти большевиками Плеханов писал: «Для рабочего класса не может быть большего исторического несчастья, как захват политической власти в такое время, когда он к этому еще не готов. Несвоевременно захватив политическую власть, русский пролетариат не совершит социальной революции, а только вызовет гражданскую войну, которая в конце концов заставит его отступить далеко от позиций, завоеванных в феврале и марте нынешнего

года»[1]. Следует, однако, заметить, что внутренне Плеханов понимал позицию большевиков по поводу разгона Учредительного собрания. Еще в 1903 г. на II съезде РСДРП Плеханов высказал мысль, что «пролетариат в революции отнимет при надобности избирательное право у капиталистов, разгонит какой угодно парламент, если он окажется контрреволюционным». В 1918 г. В. М. Чернов, ведущий теоретик партии эсеров, обвинил Плеханова в том, что большевики претворили в жизнь его высказывание. На что Плеханов ответил: «Очень наивно думать, будто влияние речи, произнесенной мною на нашем съезде 1903 г., побудило большевиков запереть двери Таврического дворца после первого же заседания собравшихся в нем депутатов. Разгон нашего Учредительного собрания подсказан был им *не внутренней логикой тактики, освобожденной от безусловных принципов*. Он подсказан был им *внутренней логикой политического действия,* свершенного ими в конце октября»[2].

Плеханов, безусловно, не мог многого предсказать в развитии будущего социализма и его государственности. Однако в памяти поколений он останется великим русским мыслителем, сторонником научного социализма, гуманистом-социалистом. Высокую оценку деятельности Плеханову дает даже такой далекий от марксизма философ, как В. В. Зеньковский. По его мнению, Плеханов, будучи правоверным последователем марксизма, «всегда оставался все же внутренне свободным. Большой литературный талант, тонкое критическое чутье делали Плеханова живым и интересным писателем, в котором верность марксизму никогда не заглушала ни подлинного морального благородства, ни интереса к истине и к ее прогрессу[3].

## 15.5.2. Владимир Ленин

*Владимир Ильич Ульянов-Ленин* (1870–1924) — *теоретик и лидер большевизма,* юрист, политолог, вождь социалистической революции в России и международного коммунистического движения, основатель государства диктатуры пролетариата и новой государственности — СССР. Деятельность Ленина, как и всякой крупной исторической личности, вызывает спорные, противоречивые и порой самые противоположные оценки.

---

[1] Вопросы истории. 1989. № 12. С. 104–105.

[2] *Рубинштейн Н. К.* К истории Учредительного собрания в России // Историк-марксист. 1928. № 10. С. 69.

[3] *Зеньковский В. В.* История русской философии: В 2 т. Т. 2. Ч. 2. С. 40–41.

Как человек своего времени и как историческая личность Ленин появился на политической арене, когда Россия, выражаясь словами К. Маркса, «была беременна революцией». Ленин, по словам его современников, соответствовал образцу революционера нового типа, соединяющего теорию с практикой. Вера в идею борьбы против классового неравенства, против всякого угнетения и эксплуатации трансформировались в нем в конкретные волевые мотивации к активному действию, заряжая революционной энергией окружающих, производя на них сильное впечатление. Это было одним из важных проявлений его лидерских качеств.

В работе «Истоки и смысл русского коммунизма» (1937) Бердяев писал: «В 1918 году, когда России грозил хаос и анархия, в речах своих Ленин делает нечеловеческие усилия дисциплинировать русский народ и самих коммунистов.... И он остановил хаотический распад России, остановил деспотическим, тираническим путем, коммунистической диктатурой, которая нашла лозунги, которым народ согласился подчиниться. В этом есть черта сходства с Петром»[1].

В споре с народником Михайловским по вопросу о роли личности в истории Ленин исходил из учения марксизма о взаимодействии субъективных и объективных факторов. Согласно этому учению, историю делают люди, народ, классы. В основе всех взаимодействий людей, а главное — классовой борьбы, в основе исторического и политического процесса, согласно марксизму, *в конечном счете* лежат объективные экономические отношения.

Большую теоретическую работу Ленин проделал по проблемам государства. В августе-сентябре 1917 г. он написал книгу «Государство и революция». В ней он наиболее полно изложил марксистское учение о государстве, раскрыл эволюцию взглядов классиков марксизма на государство, проанализировал связь государства с классовым характером общества, обосновал «закономерность и неизбежность социалистической революции и диктатуры пролетариата». Раскрывая сущность, задачи и перспективы развития пролетарского государства и пролетарской демократии, развил марксистское учение о социализме и коммунизме.

Государство, в его понимании «есть продукт и проявление *непримиримости* классовых противоречий», «орган классового *господства,* орган *угнетения* одного класса другим», «орудие экс-

---

[1] *Бердяев Н. А.* Философия свободы. Истоки и смысл русского коммунизма. М., 1997. С. 345–346, 361–362.

плуатации угнетенного класса»[1]. Выросшая из крепостного уклада, «политическая его форма есть классовое государство», и «единственный путь к прекращению эксплуатации трудящегося состоит в классовой борьбе пролетариата».

Из обобщенной характеристики будущего социалистического общества, данной Лениным в «Государстве и революции», следует, что социализм — это общество высокоорганизованной экономики, базирующейся на общественной собственности с соответствующей ей системой распределения и политической надстройкой — социалистическим государством, широкой демократией для трудящихся. Социализм, учил Ленин, неизбежно перерастет в высшую фазу — коммунизм, предполагающую гигантское развитие производительных сил и формирование нового человека, достижение полного социального равенства. Ленин выдвинул и развил ряд новых идей о социалистическом общественном строе, социалистической общественной организации труда, сознательной дисциплине, развитой материально-технической базе, созданной с учетом наивысших достижений науки и техники. Началом научной разработки системы социалистического планирования был план ГОЭЛРО — это, как выразился Ленин, был «план экономического и социального строительства» при неукоснительном соблюдении государственных плановых заданий.

Как мыслилось Лениным *устройство представительных политических институтов?* Незадолго до Октябрьской революции, в «Апрельских тезисах» (1917), Ленин выдвигает новый «высший тип демократического государства» как политическую форму диктатуры пролетариата — республику Советов: «не парламентарная республика, — возвращение к ней от С. Р. Д. (советов рабочих депутатов. — *А. Г.*) было бы шагом назад, — а республика Советов рабочих, батрацких и крестьянских депутатов по всей стране, снизу доверху»[2]. Особое внимание Ленин уделяет разработке *теории государства диктатуры пролетариата*, его роли в создании нового общества. По его проекту, государство в переходный период решает функции, во-первых, экспроприации эксплуататорских классов, во-вторых, подавления их сопротивления, в-третьих, сплочения вокруг пролетариата всех трудящихся (крестьянство, мелкая буржуазия, полупролетарские слои населения), в-четвертых, осуществления руководства по налаживанию социалистического хозяйства.

---

[1] *Ленин В. И.* Полное собрание сочинений. Т. 33. С. 7.

[2] Там же. Т. 31. С. 115.

В этот переходный период диктатура — это «власть, опирающаяся непосредственно на насилие, не связанная никакими законами»[1].

Как видим, демократию Ленин понимает с точки зрения марксистской диалектики, и она у него вполне совмещается с диктатурой. Так же быстро он расправляется с партийной демократией. Действительно, партия большевиков называет себя социал-*демократической*, значит, отношения партийного руководства и партийных низов должны строиться на демократических принципах. Критика известным теоретиком элит Михельсом недемократических тенденций взаимоотношений в социал-демократических партиях Европы (отрыв вождей от руководимых масс) не смутила Ленина. Согласно его схеме: «массы — классы — партии — вожди», партия осуществляет руководство организованным в Советы пролетариатом, а самой партией руководят ее вожди — центральный комитет, без которого не решается «ни один важный политический или организационный вопрос».

По вопросу *будущего государственности и демократии* Ленин писал: «Государство не отменяется, государство отмирает, поскольку капиталистов уже нет, классов уже нет, *подавлять* поэтому какой бы то ни было *класс* нельзя. Но государство еще не отмерло, ибо остается охрана „буржуазного права“, освящающего *фактическое* неравенство. Для полного отмирания государства нужен полный коммунизм»[2]. О свободе и демократии Ленин говорит лишь в относительном смысле, соотнося их с «буржуазным» обществом. По его мысли, важно, чтобы социалистическое государство активно включилось в организаторско-хозяйственную (восстановление народного хозяйства) и культурно-воспитательную (сохранение высших форм национальной культуры и национального единства) деятельность.

### 15.5.3. Юлий Мартов

*Мартов* — псевдоним *Юлия Осиповича Цедербаума* (1873–1923), профессионального революционера, одного из основателей социал-демократического движения в России, лидера фракции меньшевиков в РСДРП. Ю. О. Мартов родился в Константинополе в семье российского купца. В восемнадцать лет поступил на естественный факультет Санкт-Петербургского университета и сразу окунулся в революционную деятельность, организуя социал-демократиче-

---

[1] *Ленин В. И.* Полное собрание сочинений. Т. 37. С. 245.

[2] Там же. Т. 33. С. 95.

ские кружки и группы, пропагандируя марксизм и подготавливая создание марксистской социал-демократической организации из представителей рабочих и интеллигенции. Участвовал в создании «Союза борьбы за освобождение рабочего класса» и Российской социал-демократической рабочей партии (РСДРП). Один из авторов программы РСДРП, принятой на II съезде (1903). В вопросах организации и дисциплины занял позицию, противоположную взглядам В. И. Ленина о единой, строго централизованной партии. Возглавил фракцию меньшевиков на II съезде РСДРП и в дальнейшем был одним из лидеров меньшевизма. Критиковал большевиков за стремление установить в партии режим диктатуры. После поражения революции 1905–1907 гг. выступал за легализацию партии, примирение всех фракций, участие в думских выборах и думской деятельности. Ю. О. Мартов, как истинный революционер, марксист, не отрицал необходимости социалистической революции, однако считал, что условия для нее в России еще не созрели. Поэтому рабочее движение и социал-демократическая партия на этапе буржуазно-демократической революции должны поддерживать буржуазно-демократические и национально-демократические партии, способствовать углублению и расширению демократических преобразований в государстве и обществе. Условия для социалистической революции в России созреют после того, как эти революции свершатся в передовых странах Европы и Америки.

С началом Первой мировой войны, когда В. И. Ленин выдвинул лозунг поражения своего правительства и превращения империалистической войны в гражданскую, Ю. О. Мартов выступал за скорейшее ее окончание и демократический мир.

С началом Февральской революции (1917) он не поддержал вхождение социал-демократов во Временное правительство, так как это, по его мнению, могло помешать пробуждающейся в рабочей и солдатской массе «политической самодеятельности», самосознанию, необходимому для последующих социалистических преобразований. В то же время он продолжал критиковать стратегию большевиков за привлечение в революционное движение солдатско-крестьянских масс, чуждых социализму и интересам рабочего класса. В это время Ю. О. Мартов возглавлял фракцию так называемых меньшевиков-интернационалистов, выступавших против «революционного оборончества», за международную солидарность рабочих всех стран и демократический мир.

Ю. О. Мартов избирался делегатом I, II, III и IV съездов Советов. В речах на съездах осуждал наступление на фронте, требовал

созыва международной конференции социалистов для прекращения войны.

Октябрьскую социалистическую революцию считал ошибкой большевиков, призывал рабочих и солдат отказаться от вооруженного захвата власти. Спасение революции, по мысли Ю. О. Мартова, в то время было возможно в случае заключения мира и решительных социальных реформ.

На IV Чрезвычайном съезде Советов он выступал против заключения Брестского мира, за создание вместо Совета народных комиссаров «новой власти» однородного социалистического правительства. Однако в декабре 1918 г. на Всероссийском партийном совещании большевиков поддержал политику советского правительства по борьбе с контрреволюцией и выступил за снятие требования Учредительного собрания. Как реальный политик, Мартов принял факт существования советского строя, но оставался сторонником демократической республики и продолжал критику советского правительства.

В октябре 1920 г. Мартов по поручению ЦК партии меньшевиков (которая 30 ноября 1919 г. была легализована) выехал за границу в качестве представителя партии во II Интернационале, сохранив советское гражданство. В 1921 г. он стал одним из создателей так называемого Венского, или $2^1/_2$ Интернационала. Умер от туберкулеза и похоронен в Берлине.

Ю. О. Мартов большую часть своей сознательной жизни посвятил изучению и пропаганде марксизма, созданию марксистской партии в России по образу германской социал-демократической организации (СДПГ). Как в теории социализма, так и в партийной практике он придерживался умеренных позиций, хотя не отвергал возможности революции и построения социализма в России. И в теории, и в партийной работе Мартов был принципиальным противником большевизма и его лидера В. И. Ленина, отвергая, в первую очередь, стремление большевиков немедленно ввести социалистический строй в России, их нетерпимость к другим партиям, в том числе социалистическим. Как теоретик партий, Мартов известен в первую очередь классификацией российских партий, данной им в монографии «Политические партии в России» (1906), в которой все российские партии подразделены на:

1) правые, реакционно-консервативные (Русская монархическая партия, Союз русского народа, Русское собрание). Эти партии отстаивают монархический строй, самодержавие и традиционные русские ценности;

2) партии центра (Торгово-промышленная партия, Союз 17 октября). Эти партии выступают за конституционную монархию, за введение в России основных прав и свобод, в том числе политических, и всеобщего избирательного права;

3) партии либерально-демократические (Конституционно-демократическая партия, или Партия народной свободы, Партия демократических реформ, Партия свободомыслящих), которые выступают за введение конституционного порядка: равенства всех граждан перед законом, свободы совести и вероисповедания, свободы слова и печати, собраний и союзов, свободы подачи петиций, неприкосновенности личности и жилища, свободы передвижения;

4) революционные партии (Партия социалистов-революционеров, РСДРП), которые добиваются полного народовластия или демократической республики, предоставления отдельным народам самоуправления, выборности всех чиновников.

Таким образом, по Мартову, получается, что партийная система России (по крайней мере, в 1906 г.) имела своеобразный сдвоенный центр, партии которого разделялись по двум критериям. Во-первых, отношение к самодержавию. Партии центра (очевидно правоцентристские) хотят ограничить самодержавие конституцией, но свести законодательную роль будущего парламента к законосовещательной. Во-вторых, социальный состав парламента. Правоцентристские партии хотят и в будущем парламенте сохранить аристократический характер представительства. Либерально-демократические (т. е. левоцентристские) партии выступают за придание Думе законодательных функций, за ответственное перед Думой (а не перед монархом) правительство, за всеобщее избирательное право, которое в социальном плане сделает Думу демократической. Остальные партии занимали радикальные позиции: либо крайне правые, либо крайне левые.

И еще одна важная деталь классификации Мартовым российских партий. К левым политическим партиям он причисляет и либерально-демократические, и революционные. Это соответствует его концепции о возможном союзе социал-демократических и либерал-демократических сил.

В другой своей монографии о российских партиях, «Зарождение политических партий и их деятельность», подписанной псевдонимом А. Егоров и опубликованной в многотомном издании «Общественное движение в России в начале XIX века» (т. I), Ю. О. Мартов рисует картину российского партийного генезиса, возникновения в рамках трех социальных движений (народничество, социал-демо-

кратия, либеральная демократия) протопартийных, а затем и партийных организаций.

Истории революции в России, становления и борьбы российской социал-демократии, борьбы меньшевиков и большевиков посвящены такие работы О. Ю. Мартова, как: «История российской социал-демократии» (Петроград, 1918), «Мировой большевизм» (Берлин, 1923), «Итоги войны и революции» (Москва, 1918), «Записки социал-демократа» (Москва, 1924), его переписка с П. Б. Аксельродом («Письма П. Б. Аксельрода и Ю. О. Мартова», Берлин, 1924).

## 15.5.4. Виктор Чернов

*Виктор Михайлович Чернов* (1873–1952) — профессиональный революционер, ведущий теоретик и идеолог Партии социалистов-революционеров (ПСР), занимался вопросами партийной стратегии и тактики, партийного строительства, кроме того, специализировался на проблемах крестьянства.

В. М. Чернов родился в городе Новоузенске Самарской губернии в дворянской семье. После окончания гимназии поступил на юридический факультет Московского университета. Сразу стал одним из лидеров студенческого движения; был в числе организаторов II Московского и всероссийского студенческого съездов. Отрицательно относился к классовому разделению студенчества, призывал студентов установить связи с народом, чтобы использовать их в революционных целях. Участвовал в деятельности народнических кружков, на базе которых в 1893 г. была создана протопартия «Народное право». Несмотря на то что народоправцы были глубоко законспирированы и владели приемами нелегальной деятельности, уже в 1894 г. начались аресты. Был арестован в Петербурге и В. М. Чернов. В ноябре 1895 г. его высылают на 3 года в Камышин, затем в Тамбов. Работал в тамбовском земстве, публиковался в тамбовских и саратовских газетах, вел занятия в рабочем кружке по политэкономии и изучению эрфуртской программы Германской социал-демократической партии. Встречался и дискутировал со многими социалистами, социал-демократами, анархистами. Искал свой путь в революции. При активном участии Чернова в селе Павлодар Тамбовской губернии создается одна из первых крестьянских организаций «Братство для защиты народных прав». На съезде этой организации было принято «Письмо ко всему русскому крестьянству», написанное Черновым и призывавшее крестьян объединяться для защиты своих прав и отстаивания своих интересов.

По окончании срока ссылки в 1899 г. Чернов выехал за границу. В Женеве в феврале 1900 г. по его инициативе была образована Аграрно-социалистическая лига. В программе «Очередной вопрос революции», написанной Черновым, целью лиги провозглашалось вовлечение крестьянства в революционное движение посредством издания и распространения революционной литературы. В том же году он вошел в только что созданный Х. О. Житловским в Берне Союз русских социалистов-революционеров. Он знакомится с П. Л. Лавровым, Г. А. Гершуни, Е. Ф. Азефом, Г. В. Плехановым, В. И. Лениным, Ю. О. Мартовым, Л. Д. Троцким. В. М. Чернов окончательно определяется как эсер. В декабре 1901 г. он вошел в создававшуюся Гершуни и Азефом Партию социалистов-революционеров (ПСР). В начале 1902 г. возглавил вместе с М. Р. Гоцем центральный орган партии — газету «Революционная Россия». Сразу же опубликовал в ней серию статей («Террористический элемент в нашей программе», «Крестьянское движение», «Классовая борьба в деревне», «Характер современного крестьянского движения», «Социализация земли и кооперация в сельском хозяйстве» и др.), в которых выдвинул и обосновал программные принципы ПСР, набросал несколько вариантов партийной программы, в том числе и ту, которая была утверждена 1-м съездом ПСР. Объехал множество городов Европы, где выступал перед русскими эмигрантами с разъяснением программы эсеров. Если философскую позицию Чернова можно охарактеризовать как эмпириокритицизм, то экономическую (политэкономическую) — как марксизм. Вкладом самого Чернова в экономическую теорию К. Маркса можно считать учение о соотношении положительных и отрицательных сторон капитализма. Это соотношение, по его мнению, было разным: в промышленных странах — благоприятным, в аграрных — менее благоприятным. На российское сельское хозяйство оно действовало разрушительно. Отсюда вывод: российское крестьянство по условиям своего существования так же восприимчиво к идеям социализма, как и пролетариат. Для него нет иного выхода, кроме перехода к крупному хозяйству и социализации земли (т. е. не переход земли государству, а владение ею всем обществом, использование на уравнительных началах каждым). Направлять эту эволюцию должна была крестьянская община. Это должно пробить брешь в буржуазных отношениях и способствовать переходу общества к социализму. Таким образом, политическая позиция Чернова — социализм, но социализм по преимуществу крестьянский, русский, учитывающий особенности российского общества.

С 1903 г. В. М. Чернов неизменно избирается в ЦК ПСР. Вместе с Азефом представлял партию на Парижской конференции российских революционных и оппозиционных партий (конец 1904), входил в состав делегации ПСР на Амстердамском конгрессе II Интернационала (август 1904), участвовал в Женевской конференции российских революционных партий (апрель 1905).

Во имя революции он не брезговал террористическими методами борьбы, хотя после Манифеста 17 октября стал сторонником приостановки террора, но в то же время — сохранения Боевой организации ПСР. В октябре 1905 г. вернулся в Россию и сразу окунулся в партийную работу.

В партии Чернов всегда занимал центристскую позицию. На I съезде выступал за примирение правой фракции либеральных народников и левых социалистов-анархистов, однако обе группировки откололись от ПСР и преобразовались затем в самостоятельные организации: Трудовую народно-социалистическую партию и Партию эсеров-максималистов. Вообще на I съезде партии эсеров (декабрь 1905 — январь 1906) Чернов проявил себя как настоящий лидер. Он был основным докладчиком, автором программы и почти всех резолюций, был избран в состав ЦК. После съезда активно занимался публицистической деятельностью, пропагандируя эсеровские идеи. Он был членом редакции и ведущим публицистом газет «Голос», «Дело народа», «Мысль», «Народный вестник», «Партийные известия», «Труд», «Знамя труда».

После выборов в I Думу, которые эсэры бойкотировали, Чернов участвовал в формировании трудовой группы (думской фракции). С началом восстания в Свеаборге был направлен ЦК для руководства им. В период революции 1905–1907 гг. участвовал в организации летучих боевых отрядов.

После выборов во II Думу выступил с инициативой блока левых сил и совместных действий с кадетами против правительства. Руководил вместе с Н. И. Ракитниковым думской группой эсэров. Как член аграрной комиссии Думы, разрабатывал проект земельного закона («проект 104-х»). После роспуска II Думы выехал в Финляндию. Затем побывал на Урале с целью выяснения возможности ведения партизанской борьбы, так как правительство, по мнению ПСР, отказалось от всех уступок. Считал, что Боевая организация должна готовить покушение на Николая II.

Чернов хорошо знал Азефа и доверял ему. Поэтому когда провокаторская деятельность последнего была доказана, лидер партии подал в отставку со всех постов.

В Первую мировую войну он занимал интернационалистическую позицию, считая войну катастрофой для социализма и европейской цивилизации. Причиной войны, по его мнению, было вступление капитализма в «национально-империалистическую стадию». Ее национальная составляющая содействовала «грехопадению» пролетариата и социалистических партий. Выходом из этого кризиса должно стать очищение социализма и восстановление II Интернационала.

В ходе Первой мировой войны Чернов участвовал в конференции социалистов стран Антанты (Лондон, февраль 1915), в Циммервальдской (1915) и Кинтальской (1916) международных конференциях социалистов-интернационалистов. Критиковал социал-шовинистов, но на разрыв с ними не шел во имя сохранения будущего единства.

После Февральской революции выехал в Петроград. В речи на Финляндском вокзале призвал к объединению всех социалистических партий и воссозданию Интернационала. Был сразу кооптирован в Совет ПСР и редакцию ЦО ПСР газеты «Дело народа», а также в Исполком Петроградского совета рабочих и солдатских депутатов. Выступил в поддержку Временного правительства, а после майского политического кризиса вошел в его состав. В качестве министра земледелия руководил проведением земельной реформы, но не допускал самочинного захвата земли крестьянами. В области внешней политики выступал за демократический мир, но был против немедленного выхода России из войны. В области внутрироссийских отношений считал верной линию на расширение социальной базы революции и реформ, а не ее сужение, на чем настаивали большевики.

С началом наступления Корнилова на Петроград (26 августа) Чернов вышел из состава Временного правительства, но на заседании ВЦИК Советов РСД (2 сентября) выступил против предложения большевиков взять власть, хотя в дальнейшем считал это выступление ошибочным.

Октябрьскую революцию Чернов, как и вся ПСР, кроме левых эсэров, не принял. Он был одним из организаторов (26 октября) Комитета спасения Родины и Революции и вошел в его Военно-организационную комиссию. Поддержал поход Керенского — Краснова из Гатчины на Петроград и восстание юнкеров (29 октября).

На Учредительном собрании 5 января 1918 г. был избран его председателем. После роспуска большевиками Учредительного собрания и расстрела демонстрации в его поддержку совет ПСР принял решение о ликвидации большевистской власти. Чернов

выехал в Самару, где был создан Комитет Учредительного собрания (Правительство), но никаких постов в Комуче не занимал. В сентябре участвовал в Государственном совещании (Уфа) и возглавил образованный вместо Комуча Съезд членов Учредительного собрания. После колчаковского переворота (ноябрь 1918) организовал борьбу против А. В. Колчака. Был арестован, но освобожден по настоянию чехословаков.

На IX Совете ПСР (июнь 1919) голосовал за прекращение борьбы против советской власти. В 1920 г. выехал в Чехословакию. Будучи в Праге, возглавил Заграничную делегацию эсеров, издавал журнал «Революционная Россия». К концу 1920-х гг. Заграничная делегация эсеров постепенно распалась.

В 1931 г. Чернов выехал в Париж. В годы Второй мировой войны участвовал во французском Движении сопротивления. После освобождения Франции вместе с союзниками эмигрировал в США.

### 15.5.5. Павел Милюков

*Павел Николаевич Милюков* (1859–1943) — теоретик либерал-демократизма и лидер Партии конституционных демократов, известный историк, политолог, политик. Родился в Москве. Его отец, разночинец, получивший архитектурное образование, совмещал работу по специальности с педагогической деятельностью. Мать — дворянка из рода Султановых, была властной женщиной и играла в семье главную роль.

Павел Милюков рано созрел для сознательной самостоятельной жизни. Этому способствовал устойчивый интерес к литературе, музыке, живописи, истории. В гимназические годы он писал стихи, блестяще играл на скрипке, с упоением читал античных авторов. Организовал в гимназии кружок для политических дискуссий. В 1877 г. умер отец, и Павел, как старший мужчина в семье, начинает помогать матери и младшему брату, зарабатывая средства частными уроками.

В 18 лет Милюков поступил на историко-филологический факультет Московского университета. Наиболее выдающимися его учителями были В. О. Ключевский и П. Г. Виноградов. Здесь тоже проявились лидерские качества будущего политика: за участие в движении студентов-конституционалистов Милюков был исключен из университета с правом продолжения учебы через год. По окончании курса он был оставлен на кафедре русской истории. В 1892 г., защитив диссертацию «Государственное хозяйство России

в первой четверти XVIII столетия и реформа Петра Великого», он получил степень магистра.

Идеи, сформулированные в этой работе, составили основу его научных взглядов. Это — детерминация экономическими отношениями государственного устройства страны. Но в отличие от стран Запада, экономическое развитие России происходит под воздействием, главным образом, государства, т. е. не снизу вверх, а сверху вниз. Развитие цивилизации в России, по мнению Милюкова, пошло по европейскому пути, но было задержано условиями окружающей среды. Петровские реформы не были субъективными «деяниями царя»; они органично вписались в исторический процесс, были подготовлены внутренней эволюцией русского общества.

Кроме преподавания русской истории П. Н. Милюков занимается просветительской деятельностью. От московской комиссии по самообразованию он читал в Нижнем Новгороде лекции об общественных движениях в России. За осуждение самодержавия он был уволен из университета и сослан на три года в Рязань. Именно там он выполнил основную работу по написанию «Очерков по истории русской культуры».

В 1897 г. Милюков принял приглашение из Болгарии и возглавил кафедру всеобщей истории Софийского высшего училища. Свою профессиональную деятельность он сочетал с изучением славянской культуры и политической ситуации на Балканах (опубликовал в «Русских ведомостях» в 1897–1899 гг. «Письма с дороги»).

По возвращении в Россию, в Петербург (1899), он председательствует на собрании, посвященном памяти П. Н. Лаврова. На этот раз его осуждают на полгода тюрьмы с последующим запретом проживания в Петербурге. После отбывания наказания (1890) Милюков поселился за городом на станции Удельная.

В следующий период своей деятельности он готовит проект программного заявления либерального журнала «Освобождение» (1902), публикует монографию «Из истории русской интеллигенции» (1903), предпринимает зарубежную поездку (1903–1905), во время которой читает лекции «О России и славянах» в Чикагском и Гарвардском университетах, издает на английском и французском языках книгу «Россия и ее кризис» (Чикаго, 1905), посещает (кроме США) Канаду, Австро-Венгрию, Англию, Францию, где встречается с известными политологами, политиками, общественными деятелями (А. Лоуэлл, Р. Макдональд), в том числе русскими эмигрантами (П. А. Кропоткин, А. В. Чайковский, Е. К. Брешко-Брешковская, В. И. Ленин и др.).

По возвращении в Россию (1905) Милюков избирается председателем съезда Союза союзов — авторитетной общественной и профессиональной организации, принявшей воззвание с требованием созыва Учредительного собрания. В августе 1905 г. за публикацию «Политическое значение закона 6 августа» Милюков был вновь арестован и просидел месяц в «Крестах». После этого он обосновался в Москве, где вошел в кружок законоведов (М. М. Ковалевский, С. А. Муромцев, Ф. Ф. Кокошкин, П. И. Новгородцев), занимавшихся обсуждением текста будущей российской конституции.

В условиях расширявшихся политических свобод он подключается к процессу партийного строительства. Он ставит цель создать не революционную, а конституционную партию. На учредительном съезде Конституционно-демократической партии (КДП) (октябрь 1905) Милюков делает вступительное обращение и доклад о тактике. На II съезде КДП-ПНС (Партии народной свободы) он читает доклад (январь 1906), который стал основой решения по вопросам идеологии, тактики и организации.

Милюков являлся признанным лидером КДП-ПНС, соредактором (с Н. В. Гессеном) партийной газеты «Речь» и автором почти всех ее передовиц (изданы в книге «Год борьбы», СПб., 1907). На III съезде (сентябрь 1906) КДП-ПНС отмежевалась от революционных действий левых сил — социал-демократов, эсеров и анархистов («не штурм, а правильная осада»). В то же время Милюков проводит разграничительную линию справа: он все более расходится с лидером октябристов А. И. Гучковым, не признававшим необходимости давления на царя с целью скорейшего установления конституционализма и парламентаризма. Он называет КДП-ПНС «внеклассовой» парламентской партией, партией «третьей возможности» (ни левой, ни правой).

Не имея возможности избираться в I и II Государственную думу, Милюков фактически руководил самой многочисленной фракцией кадетов. После роспуска царем I Государственной думы именно он составил Выборгское воззвание депутатов, призвавшее население к гражданскому неповиновению.

В 1910 г. П. Н. Милюков принял участие в сборнике «Интеллигенция в России», который явился ответом либерально-демократической интеллигенции религиозно-консервативным авторам сборника «Вехи» (1909). В статье «Интеллигенция и историческая традиция» Милюков, признавая исторически сложившийся отрыв интеллигенции от народа, «отщепенство» интеллигенции, показал тем не менее ее громадное значение в обществе, которое только усиливается с началом новой политической жизни (после Манифеста

17 октября 1905). Причем новые политические реалии (выборы, партийная борьба, работа Государственной думы, полемика в прессе и т. д.) будут служить, по его мнению, совместной деятельности и взаимопониманию интеллигенции и народных низов. Другие обвинения русской интеллигенции в безрелигиозности, безгосударственности и безнациональности лишь проявляют, как полагал Милюков, философско-идеологическую (неославянофильство, православный русский национализм) и политическую (правый спектр сил) позицию авторов «Вех». П. Н. Милюков не только утверждал историчность и органичность европейской и русской интеллигенции, не только открывал перспективу преодолению ее «отщепенства», но и указывал путь демократического развития всего общества — путь совместной общественной и политической деятельности, отказа от сословных привилегий, приобщения народных низов к культуре, политике, образованию.

В III и IV Думах П. Н. Милюков был уже полноправным депутатом, руководителем фракции, специализировавшимся на вопросах конституционализма и иностранной политики. По отношению к войне кадеты заняли позицию освобождения родины, Европы и славянства от германской гегемонии, освобождения мира от невыносимой тяжести все увеличивающихся вооружений.

В 1915 г. Милюков стал инициатором и фактическим лидером Прогрессивного блока, в который вошли лево- и правоцентристские партии и который выдвинул программу создания правительства доверия, изменения управления страной, амнистии за политические и религиозные преступления, отмены ограничений для евреев и преследований украинцев, дарования автономии Польше, восстановления профсоюзов, уравнивания крестьян в правах с другими классами, реформы городских и земских учреждений. 1 ноября 1916 г. лидер кадетов произнес в Думе знаменитую речь о политике царского правительства, в которой рефреном звучало: «Что это, глупость или измена?» Общественный резонанс выступления был настолько велик, что председатель Совета министров Б. В. Штюрмер был немедленно уволен в отставку. В конце 1916 г. ведущие деятели Прогрессивного блока (Г. Е. Львов, А. И. Гучков, П. Н. Милюков) обсуждали идею дворцового переворота с целью передачи власти наследнику Алексею при регентстве великого князя Михаила Александровича, покладистый характер и либеральные убеждения которого могли стать гарантией российскому конституционному строю.

Во время Февральской революции 1917 г. Милюков сыграл решающую роль в определении состава Временного правительства

и особенно в выборе его председателя — председателя Земской организации князя Г. Е. Львова. Сам Милюков был утвержден на должности министра иностранных дел. Свою линию на этом посту он определял в активной борьбе на три фронта: 1) против циммервальдизма (интернационализма), за сохранение общей внешней политики с союзниками, 2) против устремлений Керенского к усилению собственной власти и 3) за сохранение полноты власти правительства, созданного революцией. Как министр иностранных дел, Милюков высказывался также за освобождение славянских народов, населяющих Австро-Венгрию, и создание чешско-словацкого и сербско-хорватского государств, слияние украинских земель Австро-Венгрии с Россией, за обладание Константинополем и черноморскими проливами. За последнее требование он был прозван «Дарданельским». Исходя из этих целей правительства, совпадавших с российскими национальными интересами, Милюков составил ноту Временного правительства (от 27 марта 1917).

Левые партии, поддержанные А. Ф. Керенским, всячески компрометировали заявление Милюкова, выступили за немедленный мир «без аннексий и контрибуций». В Петрограде произошли столкновения между сторонниками левых партий, выдвинувшими лозунг «Долой Милюкова, долой министров-капиталистов!» и сторонниками центристских сил под лозунгом «Доверие Милюкову! Да здравствует Временное правительство! Долой Ленина!» Были жертвы. Выходом из политического кризиса, по мнению многих, было создание коалиционного правительства с участием левых и центристских партий. В новом правительстве Милюкову предлагали пост министра народного просвещения, но он решительно отказался. Это был пик его политической карьеры.

В дальнейшем он продолжал оставаться председателем ЦК КДП-ПДС, но запрет партии кадетов пришедшими к власти большевиками (октябрь 1917) положил конец его легальной деятельности в Петрограде. Милюков выехал в Новочеркасск. Но, ознакомившись с проектом «Политической программы генерала Корнилова», выразил несогласие с тем, что документы и правительство на Юге России создавались без консультаций с политическими партиями. Перебравшись в Киев, он вступил в контакт с германским командованием, за что был осужден ЦК КДП-ПДС. Милюков сложил с себя обязанности председателя ЦК. После изгнания армии Врангеля из Крыма он отказался от попыток вооруженного свержения большевиков.

С 1920 г. Милюков жил в Париже, работал главным редактором газеты русского зарубежья «Последние новости». Выдвинул кон-

цепцию «постепенной эволюции советской политической системы в демократическую». В 1922 г. во время выступления в Берлине в него стреляли русские монархисты. Пулю принял на себя закрывший его своим телом В. Д. Набоков, член ЦК КДП-ПДС. С началом Великой Отечественной войны Милюков заявил о солидарности с СССР. В последние годы жил в небольших городках на юге Франции.

# Литература к разделу IV

## Источники


*Анархизм:* Сборник. М., 1999.

*Беджгот В.* Государственный строй Англии. М., 1905.

*Бердяев Н. А.* Философия неравенства // Русское зарубежье: Из истории социальной и правовой мысли. Л., 1991.

*Бердяев Н. А.* Философия свободы. Истоки и смысл русского коммунизма. М.,1997.

*Брайс Д.* Американская республика: В 3 т. СПб., 1898.

*Брайс Д.* Современные демократии. М., 1992.

*Вебер М.* Политика как призвание и профессия // М. Вебер Избр. произв. М., 1990.

*Вильсон В.* Государственный строй Соединенных Штатов. СПб., 1909.

*Ермаков В.* Портрет российского анархиста начала века // Социологические исследования. 1992. № 3.

*Ильин И. А.* Аксиомы власти // Новое время. 1990. № 10.

*Ильин И. А.* О грядущей России // Избр. статьи. М., 1993.

*Ильин И. А.* О монархии и республике // Вопросы философии. 1991. № 4–5.

*Ильин И. А.* Путь духовного обновления // Путь к очевидности. М., 1993. Гл. 7–10.

*Кропоткин П. А.* Анархия, ее философия, ее идеал. СПб., 1906.

*Кропоткин П. А.* Записки революционера. М., 1988.

*Кропоткин П. А.* Хлеб и воля. Современная наука и анархия. М., 1990.

*Ковалевский М. М.* Общее учение о государстве. СПб., 1909.

*Ленин В. И.* Государство и революция // В. И. Ленин Полн. собр. соч.: В 55 т. Т. 33.

*Милюков П. Н.* История второй русской революции. София, 1924.

*Милюков П. Н.* Интеллигенция и историческая традиция // Вопросы философии. 1991. № 1.

*Михельс Р.* Социология политической партии в условиях демократии // Диалог. 1990. № 3, 5, 7, 9, 11, 13, 15, 18. 1991. № 3.

*Моска Г.* Основы политической науки (Т. I — 1896, Т. II — 1923). Правящий класс. 2-е изд. (1939) // Социологические исследования. 1994. № 10, 12.

*Моска Г.* Элементы политической науки // Социологические исследования. 1995. № 4, 5, 8.

*Новгородцев П. И.* Демократия на распутье // П. И. Новгородцев Соч. М., 1995.

*Новгородцев П. И.* Об общественном идеале. М., 1991.
*Новгородцев П. И.* О путях и задачах интеллигенции // Вехи. Из глубины. М., 1991.
*Парето В.* О применении социологической теории // Социологические исследования. 1995. № 10. 1996. № 1.
*Плеханов Г. В.* Социализм и политическая борьба. Наши разногласия. М., 1948.
Политическое завещание: (Последние мысли Г. В. Плеханова) // Четвертая власть. 1999. № 4.
*Струве П. Б.* Избранные сочинения. М., 1999.
*Струве П. Б.* Интеллигенция и революция // Вехи. Из глубины. М., 1991.
*Струве П. Б.* Patriotica. Отрывки о государстве. СПб., 1909.
*Струве П. Б.* Patriotica: политика, культура, религия, социализм. М., 1997.
*Струве П. Б.* О мере и границах либерального консерватизма // Полис. 1993. № 4.
*Струве П. Б.* Patriotica. Россия. Родина. Чужбина. СПб., 2000.
*Moska G.* Elementi di scienza Politica. Bari, 1953. V. 1, 2.
*Moska G.* La classe politica. Bari, 1966.
*Pareto V.* Trattato di sociologia generale. Firenze, 1923.
*Wilson W.* Constitutional Government in the United States. N.-Y.; L., 1964.

## Исследования

*Арон Р.* Этапы развития социологической мысли. М., 1993 (Вебер, Парето).
*Ашин Г. К.* Правящая элита и общество // Свободная мысль. 1993. № 7.
*Бердяев Н. А.* Истоки и смысл русского коммунизма. М., 1990.
*Бэрон С. Х.* Г. В. Плеханов — основоположник русского марксизма / Пер. с англ. СПб., 1998.
*Владимиров А. В.* Итальянская школа политической социологии // Социологические исследования. 1976. № 4.
*Волкогонов Д. А.* Ленин: исторический портрет: В 2 кн. М., 1994.
*Гайденко П. П., Давыдов Ю. Н.* Проблема бюрократии и М. Вебер // Вопросы философии. 1991. № 3.
*Громов И. А., Воронцов А. В., Мацкевич А. Ю.* Социология XIX–XX вв.: Учеб. пособие. СПб., 1997 (Парето, Моска, Михельс).
*Гусев В.* Консервативная политология И. Ильина // Социологические исследования. 1992. № 2.
*Думова Н. Г.* Либерал в России: Трагедия несовместимости. Исторический портрет П. Н. Милюкова. М., 1933.
*Зеньковский В. В.* История русской философии: В 2 т. М., 1991. Т. 2. Ч. 2 (Франк, Ильин).
*Иванян Э. А.* Белый дом и президенты. М., 1975, 1996. Гл. 2 (В. Вильсон).
*Кара-Мурза А. А.* Русские о большевизме: Опыт аналитической антологии. СПб., 1999.
*Карелин А. А.* Что такое анархия? М., 1925.
*Колеров М. А., Плотников С. Н.* Творческий путь П. Б. Струве // Вопросы философии. 1992. № 2.

*Коротаев Ф. С.* Г. В. Плеханов: Человек и политик. Пермь, 1992.
*Латышев А. Г.* Рассекреченный Ленин. М., 1996.
*Лисица Ю. Т.* Ильин как правовед и государствовед // Вопросы философии. 1992. № 4–5.
*Лосский Н. О.* История русской философии. М., 1991 (Бердяев, Франк, Ильин).
*Малинкин А. И.* Теория политической элиты Р. Михельса // Социологический журнал. 1994. № 3.
*Маркин В. А.* Петр Алексеевич Кропоткин. М., 1985.
П. Н. Милюков: Историк, политик, дипломат // Матер. междунар. науч.-практ. конф. М., 2000.
*Новиков А. И.* Проблема возрождения России в социально-философской концепции П. Б. Струве // Возрождение культуры России: истоки и современность. СПб., 1993.
*Ожиганов Э. Л.* Политическая теория М. Вебера. Рига, 1986.
*Осипов И. Д.* Философия русского либерализма (XIX — нач. XX в). СПб., 1996 (Франк).
*Осипова Е. В.* Социология В. Парето: политический аспект. М., 1999.
*Паррингтон В. П.* Основные течения американской мысли: В 3 т. М., 1963. Т. 3.
*Пирумова Н. М.* Петр Алексеевич Кропоткин. М., 1972.
*Полторацкий Н. М.* П. Б. Струве как политический мыслитель. Лондон, 1991.
*Согрин В. В.* Ветви государственной власти в США: эволюция, взаимодействие, соперничество // Общественные науки и современность. 2001. № 1.
*Тютюкин С. В., Шелохаев В. В.* Марксисты и русская революция. М., 1996.
*Тютюкин С. В.* Меньшевизм: страницы истории. М., 2002.
*Ударцев С. Ф.* Кропоткин. М., 1989.
*Ударцев С. Ф.* Политическая и правовая теория анархизма в России: история и современность. Алматы, 1994.
*Уилсон Дж.* Американское правительство. М., 1995.
*Фрейд З., Буллит У.* Вудро Вильсон — 28-й президент Соединенных Штатов. М., 1992.
*Хайдекинг Ю. Й.* Американские президенты. Исторический портрет от Д. Вашингтона до Клинтона. М., 1997.
*Шамшурин А.* Идея права и социальной теории П. Новгородцева // Социологические исследования. 1993. № 4.
*Шпакова Р. П.* Легитимность политической власти: Вебер и современность // Советское государство и право. 1990. № 3.
*Ясперс К.* Речь памяти Макса Вебера // *Вебер М.* Избранное. Образ общества. М., 1994.

# Общая литература


Антология мировой политической мысли: В 5 т. М., 1997–1999. Т. 1.

Антология мировой философии: В 4 т. М., 1969. Т. 1.

*Зотов В. Д., Зотова Л. В.* История политических учений: Учебник. 2-е изд. М., 2010.

Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока IX–XIV вв. М., 1961.

История государства и права. М., 2001.

История политических и правовых учений. Древний мир. М., 1985.

История политических и правовых учений. XVII–XVIII вв. М., 1989.

*Ковалевский М. М.* История политических учений Нового времени: Лекции. СПб., 1910.

*Кузнецов В. Н., Мееровский Б. В., Грязнов А. Ф.* Западноевропейская философия XVIII века. М., 1986.

Либерализм России: Антология. М., 1996.

Мир политической мысли: Хрестоматия по политологии: В 4 ч. // Под ред. А. К. Голикова, Б. А. Исаева. СПб., 1993–2006.

*Нерсесянц В. С.* История политических и правовых учений. М., 2006.

*Новгородцев П. И.* Сочинения. М., 1995 (Макиавелли, Боден).

*Рассел Б.* История западной философии: В 2 т. М., 1993. Т. 1.

*Соколов В. В.* Европейская философия XV–XVII веков. М., 1984.

*Соколов В. В.* Средневековая философия. М., 1979.

Утопический социализм: Хрестоматия / Под ред. А. И. Володина. М., 1982 (Сен-Симон, Фурье, Оуэн).

Хрестоматия по истории государства и права зарубежных стран. М., 2004.

*Чанышев А. Н.* История политических и правовых учений. Классическая западная традиция. Античность — первая четверть XIX века. М., 2000.

*Чанышев А. Н.* История политических учений. М., 2006.

*Чичерин Б. Н.* История политических учений. СПб., 2006–2010. Т. 1–3.

*Под ред. А. К. Голикова, Б. А. Исаева*

**История политических учений: Учебник для вузов. Стандарт третьего поколения. Для бакалавров**


| | |
|---|---|
| Заведующая редакцией | *М. Трофимова* |
| Руководитель проекта | *М. Трофимова* |
| Ведущий редактор | *Е. Власова* |
| Литературный редактор | *Б. Файзуллин* |
| Художественный редактор | *С. Маликова* |
| Корректоры | *Н. Викторова, А. Ганчурин* |
| Верстка | *Е. Егорова* |

ООО «Мир книг», 198206, Санкт-Петербург, Петергофское шоссе, 73, лит. А29.
Налоговая льгота — общероссийский классификатор продукции ОК 005-93,
том 2; 95 3005 — литература учебная.
Подписано в печать 20.09.11. Формат 60x90/16. Усл. п. л. 27,000. Тираж 1000. Заказ .
Отпечатано с готовых диапозитивов в ИПК ООО «Ленинградское издательство».
194044, Санкт-Петербург, ул. Менделеевская, 9.