



Б. Н. Чичерин

**ИСТОРИЯ
ПОЛИТИЧЕСКИХ
УЧЕНИЙ**





РУССКАЯ ХРИСТИАНСКАЯ
ГУМАНИТАРНАЯ АКАДЕМИЯ

Б. Н. ЧИЧЕРИН

**ИСТОРИЯ
ПОЛИТИЧЕСКИХ
УЧЕНИЙ**

Том 2



Издательство
Русской христианской гуманитарной академии
Санкт-Петербург
2008

ББК 67.99(2Рос)
УДК 32.001+340.01(091)
Ч78

*Издано при финансовой поддержке
Федерального агентства по печати и массовым коммуникациям
в рамках Федеральной целевой программы «Культура России»*

Чичерин Б. Н.

Ч78 История политических учений. Т. 2 / Подготовка текста, вступ. ст. и коммент. И. И. Евлампиева. — СПб.: Издательство Русской христианской гуманитарной академии, 2008. — 752 с.

ISBN 978-5-88812-245-7

Книга представляет собой первое с начала XX века переиздание классического труда Б. Н. Чичерина, посвященного детальному анализу развития политической мысли в Европе от античности до середины XIX века. Обладая уникальными знаниями в области истории философии и истории общественно-политических идей, Чичерин дает детальную картину интеллектуального развития европейской цивилизации. Изложение охватывает не только собственно политические учения, но и весь спектр связанных с ними философских и общественных концепций. Книга не утратила свое значение и в наши дни; она является прекрасным пособием для изучающих историю общественно-политической мысли Западной Европы.

Второй том настоящего издания охватывает развитие политической мысли в Новое время и в начале XIX века.

Книга будет полезна всем, кто интересуется историей европейской философии, историей политических учений, политологией.

ББК 67.99(2Рос)
УДК 32.001+340.01(091)

ISBN 978-5-88812-245-7



9 785888 122457

© И. И. Евлампиев, вступительная статья, комментарии, 2008
© Издательство Русской христианской гуманитарной академии, 2008

Главный труд Б. Н. Чичерина:
энциклопедия правовой
и политической мысли

1

Новоевропейские правовые учения стали точкой отсчета для секулярного понимания сущности права и государства. Несмотря на то что очень многие из них сейчас признаются далекими от истины, те поиски, которые их породили, были чрезвычайно важны для оформления уже в XIX веке более или менее правдоподобных философских и научных теорий государства и общества.

При оценке значения отдельных учений и общей логики их смены Чичерин вновь использует свою излюбленную схему исторического развития философской мысли. Как и в древности, в новоевропейской философии, утверждает он, присутствуют два полярных направления — *реализм* и *рационализм*, в исторической перспективе призванные соединиться и породить универсализм, который и станет итогом многовекового развития европейской философии. Однако если в древности первой формой философского осмысления мира, человека и общества был реализм, в котором главное — это обращение к самой действительности, то теперь ведущим направлением становится именно рационализм с его стремлением подчинить всю реальность законам человеческого разума.

Помимо общей тенденции к возвышению отдельной человеческой личности, характерной для европейской философии начиная с эпохи Возрождения, Чичерин указывает еще одну важную особенность политических воззрений этой эпохи. Ведь начало Нового времени — это период революционных преобразований общества, борьба со старым, феодальным порядком, устремление к еще неизвестному будущему, которое предстает в виде общественного идеала, очень непохожего на несовершенные общественные системы, которые люди видят в действительности. В результате наличное в действительности общество объяснялось *на основе идеала*, который рассматривался как *норма*, как *цель* всех происходящих изменений. «Надобно было возводить новое здание, для которого не годился прежний материал. В этой работе невозможно было идти путем опыта, отправляясь от факта, от существующего, ибо существующим было именно старое, то что отвергалось как несостоятельное. Оставалось, следовательно,

искать в теоретических указаниях разума начал для нового порядка вещей; надобно было исследовать, в чем состоят рациональные основы человеческих обществ и каково должно быть их устройство. Вообще, всякая борьба нового порядка с старым есть борьба рационализма с реализмом, возмущение разума против жизни... Рационализм создал новую историю. Ему новый человек обязан всем, чем он мыслит и живет»¹.

Это суждение является чрезвычайно пронизательным, здесь Чичерин дает очень точную характеристику главной тенденции политической мысли XVII—XVIII веков. Однако его дальнейшие классификации являются скорее искусственными, чем обоснованными и логичными. Развитие рационализма он описывает (повторяя то, что говорилось относительно развития античной философии) как смену различных способов выбора исходного начала для философского осмысления действительности.

Четырьмя основными типами философского понимания мира Чичерин считает натурализм, материализм, спиритуализм и идеализм, которые в качестве основы для понимания всего сущего выбирают соответственно либо первоначальную цельность бытия, либо материю как принцип множественности и обособления, либо разум как принцип единства, либо высшую идеальную цель всего существующего. Эти четыре типа философствования соответствуют четырем типам политических учений, в которых указанные начала соотносятся с важнейшими категориями общественной жизни: цельность бытия — с *властью*, материя — с отдельной *личностью* и ее *свободой*, разум — с системой *законов*, наконец, идеальная цель мирового развития — с идеальной *целью* исторического развития общества.

Эти соответствия могут показаться не вполне естественными и очевидными, но они нужны Чичерину для того, чтобы обнаружить в истории политической мысли ту же логику развития, которую он находит в развитии философии. Тем не менее явные недостатки такого стремления к унификации всех направлений развития человеческой мысли отходят на второй план, когда Чичерин приступает к конкретному анализу политических концепций. Он обладает безусловным талантом очень ясного изложения достоинств и недостатков рассматриваемых систем и степени их влияния на последующее развитие политической мысли. Убеждение Чичерина, что большая часть политических учений основана только на одном принципе общественной жизни — власти, личности, законе или общественном идеале, трудно признать верным, однако это помогает ему более ясно обозначить характерные черты наиболее известных теорий XVII—XVIII веков. Кроме того, как мы увидим, детальный анализ этих теорий неизбежно подталкивает самого Чичерина к выводам, противоположным этой жесткой схеме; у наиболее оригинальных мыслителей он в конце концов находит взаимодействие различных принципов и начал при объяснении общественной жизни.

¹ Чичерин Б. Н. История политических учений. Т. 1. СПб., 2006. С. 402—403.

Те учения, которые открывают историю Нового времени, Чичерин называет *общежительными*. Смысл этого определения в том, что здесь в качестве единственной причины возникновения общества и формирования институтов власти признается некий исходный «инстинкт» общежития, присущий человеку. О тяготении людей друг к другу, стремлении жить в обществе много говорилось и в предшествующие эпохи, достаточно вспомнить известное определение человека у Аристотеля — «человек есть общественное животное». Тем не менее в рассматриваемую эпоху это утверждение приобретает новый смысл, который становится понятным, если мы учтем, что в данном случае теоретики общественной жизни отталкиваются не от реальности, а от идеального представления об обществе. Поэтому «общежительное» свойство человека не фиксируется в самой действительности, а идеально конструируется, задавая представление об идеальном состоянии общества. Это выражается в понятии *естественного закона*, *естественного права*, которое становится одним из самых характерных для политической философии Нового времени. Фундаментальность идеи естественного закона общественной жизни для идеологов XVII–XVIII веков тесно связано с исходными постулатами новоевропейского рационализма. Подобно тому как наше познание мира может основываться только на исходных принципах разума, который согласован с Мировым Разумом, управляющим мирозданием, и поэтому способен двигаться к истине только опираясь на эти врожденные ему принципы, так и жизнь людей в обществе может быть понята и сделана более гармоничной только на основе естественного закона, заложенного от рождения в нашем разуме и отражающем сущность человека как познающего, общающегося и деятельного существа. Развитие политической мысли в XVII веке определялось именно спорами о том, откуда проистекает естественный закон, что конкретно он приписывает человеку и какие формы общежития ему в наибольшей степени соответствуют.

Истинным родоначальником политической философии Нового времени стал голландец Гуго Гроций. Хотя его собственные сочинения носят в большей степени конкретно-юридический, чем философский характер, именно он задал основные контуры концепции естественного права в той ее форме, в какой она будет использоваться на протяжении следующих двух столетий.

Как известно, идея естественного права возникла еще в античности, однако там естественное право возводилось к закономерности Космоса, оно являлось распространением космического порядка на человека и общество. В Новое время источником естественного права становится человек. Согласно Чичерину, именно в этом заслуга Гуго Гроция: «Где же искать твердых оснований естественного закона? В самой природе человека, которую Гроций называет матерью естественного права. Она влечет нас неудержимо, даже помимо всяких потребностей, к общению с подобными нами существами, а в этом общении и заключается основание права»². Основы так понято-

² Там же. С. 405.

го права не могут быть изменены даже Богом, поскольку они вытекают из самого разума, созданного Богом и согласного с его волей. По форме такое обоснование еще сохраняет связь с религиозной традицией интерпретации права, но по сути оно имеет совершенно нерелигиозный смысл, поскольку основывается на идее закономерной необходимости, господствующей в мире и человеке. Гораздо в большей степени, чем с предшествующей религиозной традицией, это обоснование связано с механистическими представлениями новой эпохи (еще наглядней эта связь станет у Т. Гоббса).

Поскольку стремление к общежитию является неотъемлемым качеством человека, люди неизбежно объединяются в государство, которое Гроций определяет как «совершенный союз свободных людей для охранения права и для общей пользы»³. Хотя это определение очень похоже и на известное определение Цицерона (государство есть собрание людей, «связанное согласием права и общением пользы»⁴), и на определение Августина («народ есть собрание разумной толпы, связанной согласным общением вещей, которые она любит»⁵), теперь акцент поставлен на том, что государство является гарантом той системы права, которая задает естественное общежитие людей, т. е. государство является следствием естественного закона и стремления людей к общежитию. Общая польза и единство целей, в противоположность определениям Цицерона и Августина, отходят на второй план. Именно поэтому Гроций отрицает возможность добровольного выхода граждан из государства, а также возможность расторжения «договора» между правителями и подданными. Будучи однажды установленными, государство и государственная власть теряют возможность «отмены» и критики. Даже если постановления власти неправы с точки зрения высшей, божественной правды, граждане обязаны терпеть, но не восставать против власти. Из этого общего правила возможно лишь одно исключение: когда постановление властителей ставит под угрозу само государство, т. е. общежитие людей. Но этот случай Гроций признает почти невероятным и оставляет в неопределенности ответ на вопрос: возможно ли все-таки в этом случае народу восстать на правителей и установить новую власть?

Теория Гроция была достаточно фрагментарна и не вполне последовательна, это было связано с тем, что он был больше юристом, чем философом и не провел до конца все предпосылки своего учения и все следствия из идеи естественного тяготения людей к общежитию. Первую по-настоящему продуманную политическую концепцию создал в Новое время Томас Гоббс. Конечно, она также была односторонней, но это происходило из односторонности принятых философских начал — Гоббс придерживался крайнего механистического материализма и номинализма — сами же эти начала были проведены совершенно последовательно. Любопытно, что Гоббс был продолжателем эмпиризма Ф. Бэкона, т. е. принадлежал к философ-

³ Там же. С. 410.

⁴ Там же. С. 38.

⁵ Там же. С. 125.

ской традиции, противоположной рационализму (в его узком, гносеологическом понимании), однако Чичерин справедливо характеризует политические воззрения Гоббса как рационализм, поскольку он, как и другие представители XVIII века, при объяснении общества, по сути, конструировал некое идеально-рациональное его состояние, под которое подгонял все реальные общественные структуры.

Человек, по Гоббсу, есть точно такая же чисто телесная субстанция, как и прочие тела. Однако он может действовать на другие тела и, воспринимая действия от них, познавать окружающий мир. Все действия человека Гоббс считает необходимыми и обусловленными личными физическими наклонностями. Все эти наклонности он признает сугубо эгоистическими, любой человек хочет добра и блага только себе. Никакого исходного тяготения к общежитию Гоббс в людях не признает. Это тяготение появляется в качестве вторичного и производного как результат определенной организации отношений между людьми, возникающей естественным образом. Вот как Чичерин излагает суть главной идеи Гоббса: «Большая часть политических писателей... утверждают, что человек по природе животное общежительное, но это ложное положение. Общежитие происходит не от естественного влечения к себе подобным, а от искусства. Если бы человек по природе любил своих ближних, он всех любил бы одинаково. Но в действительности он соединяется с теми, от кого получает прибыль или почет. Человек в обществе ищет собственного блага, а не чужого. Между людьми, не сдержанными высшей властью, господствует взаимный страх, проистекающий из опасения зла. Доказательством служит то, что люди в пустынных местах ходят с оружием; в доме хозяин запирает свои сундуки; государства, даже в состоянии мира, постоянно вооружены друг против друга. Причина этих опасений заключается отчасти в естественном равенстве людей, вследствие которого даже слабейший легко может убить сильнейшего, отчасти также в соперничестве, но главным образом в стремлении к приобретению благ, которыми все не могут пользоваться сообща»⁶.

В соответствии с такой логикой Гоббс выводит из исходных положений своей концепции человека представление о первичном, естественном состоянии человечества как «войны всех против всех». «Между тем, — продолжает Чичерин, — всеобщая война прямо противоречит основному началу человеческой природы — самосохранению. Люди подвергаются непрерывной опасности и чувствуют взаимный страх. Чтобы избавиться от этих зол, сильнейшие стараются подчинить себе слабейших и обратить их в орудия защиты. Но так как силы человеческие в сущности равны, то надежда на безопасность весьма непрочна. Следовательно, нужен другой исход. Так как война всех против всех противоречит самой цели человеческой жизни, самосохранению, то необходимо искать мира, а если нельзя обрести мир, то надобно искать по крайней мере помощников для войны»⁷. В результате именно эгоизм людей и отсутствие в них под-

⁶ Там же. С. 421.

Там же. С. 422.

линной склонности к общежитию заставляют их объединяться ради сохранения жизни и собственности. В этом принципиальное отличие учения Гоббса от точки зрения Гроция. Хотя они оба принимают за основу общества тяготение людей к общежитию, разница в том, что «Гроций прямо принимал это начало как факт; Гоббс же выводил общежитие из первоначальной потребности человеческой природы, из стремления к самосохранению. Кроме того, Гуго Гроций ограничивал естественное право в собственном смысле чисто юридическим правилом воздержания от чужого, не связав этого начала с требованием пользы; Гоббс же, исходя от единого начала охранения мира, выводит отсюда как юридические, так и нравственные законы, которые таким образом сливаются в одно. С точки зрения теории общежития это было, несомненно, последовательнее»⁸.

Можно возразить Чичерину: какой же смысл называть теорию Гоббса «общежительною», если, согласно этой теории, само стремление к объединению и к общей жизни не присуще людям, а проистекает из их безбрежного эгоизма как рациональная реакция на его негативные последствия? Логичнее было бы признать это учение разновидностью «индивидуальной» школы, о которой Чичерин говорит позднее.

Отсутствие в философии Гоббса какого-либо органичного, внутренне присущего людям стремления к единению приводит к тому, что все качества общественного, государственного состояния (прежде всего соблюдение гражданами моральных и правовых норм) приходится признать навязанными силой и действенными только при условии постоянной угрозы наказания за непослушание. Но самое поразительное, что и само государство как целое Гоббс не может понимать иначе как своего рода эгоистическое «лицо», подобное реальным человеческим лицам, входящим в него. При таком понимании государства у подданных нет никаких прав перед ним, кроме права абсолютного повиновения, обоснованного только одним — вполне благородной целью «сохранения мира и защиты».

При всех крайностях и недостатках учение Гоббса о государстве составляет важнейшую веху в развитии политической мысли, поскольку здесь с предельной последовательностью было выражено *нерелигиозное* представление об обществе и государственной власти, исходящее не из божественных повелений, а из свойств и законов бытия человека в материальном мире. В этом смысле Гоббс является достойным преемником Макиавелли. В частности, как и Макиавелли, Гоббс считает, что государство не должно оставлять без внимания даже религиозные убеждения подданных, а подданные, в свою очередь, должны беспрекословно следовать указаниям власти в этой сфере, даже если их убеждения противоречат этому.

Теория Гоббса представляла собой своего рода абстрактную идеальную модель государства, которая не могла удовлетворить ни защитников свободы отдельной личности, ни сторонников органического, нравственного единства человечества, но она позволяла

⁸ Там же. С. 423.

противникам этой модели более четко сформулировать свои возражения и показать возможность иных подходов к сущности общества и государства.

Согласно Чичерину, очень важное значение в развитии общежительной школы имела политическая концепция англиканского епископа Ричарда Кумберланда. Он очень точно указал на односторонность учения Т. Гоббса — невозможно видеть в человеке только злобное и эгоистичное животное, но не видеть в нем естественной доброжелательности и любви к себе подобным. Гоббс признает главным качеством человека разум, но он противоречит себе, когда утверждает, что естественное состояние людей есть «война всех против всех». Ведь разум совершенно ясно показывает, что посягательство на чужую свободу и собственность губительно для каждого; поэтому даже в естественном, догосударственном состоянии люди должны прийти к выводу о необходимости подчинения естественным законам доброжелательства и сотрудничества, которые заложены в их природе и установлены Богом.

В итоге глубинная причина образования общества и государства у Кумберланда оказывается существенно иной, чем у Гоббса. Гоббс видит ее в чувстве самосохранения, которое преодолевает естественный эгоизм людей после того, как они осознают, что в естественном состоянии у них нет гарантии элементарного выживания и сохранения своей собственности. Теория Кумберланда гораздо больше соответствует обозначению этой политологической тенденции как «общежительной»: здесь причина образования общества — «во всеобщем доброжелательстве, от которого зависит и личное самосохранение»⁹. Человек, в учении Кумберланда, по своим естественным задаткам связан и с мирозданием, и с системой разумных существ, и эта связь выражается в естественном законе, установленном Богом и определяющем зависимость блага отдельной части (отдельного человека) от сохранения и процветания целого (мироздания и общества). При этом то целое, которое является основой и целью общественного состояния, у Кумберланда охватывает всех людей, всё человечество, и это можно признать положительной чертой его учения, выводящей его за пределы современной ему общественно-политической мысли, которая ограничивалась идеей национального государства.

Однако, несмотря на все указанные отличия, теория Кумберланда признается Чичериним стоящей на тех же основаниях, что и теория Гоббса, и поэтому обладающей теми же существенными недостатками. Главный из них заключается в том, что человек понимается в духе популярного тогда механицизма — как простой, не обладающий никакой существенной внутренней сложностью социальный «атом», действия которого подчиняются простым и точным законам: «...как в физике посредством геометрической методы все явления тел выводятся из движущих сил, так и в области человеческих действий, следуя той же методе, можно из необходимого отношения терминов вывести со-

⁹ Там же. С. 462.

вершеннейшие доказательства насчет причин, ведущих к сохранению или разрушению человеческой жизни, свободы и имущества»¹⁰.

В теории Гоббса главным качеством указанного социального «атома» признается эгоизм, неприязнь по отношению к другим, в теории Кумберланда, напротив, — доброжелательность, тяготение к себе подобным; однако и в том и в другом случае в объяснении общества и государства не признается в качестве существенного фактора *внутренняя свобода* человека и разнообразие его целей и ценностей, среди которых есть и совершенно противоположные — и желание единения с другими, и стремление к самостоятельному и независимому существованию.

Одним из следствий механицизма, господствовавшего в ту эпоху в представлениях о человеке и обществе, становится смешение юридических законов с законами нравственными, невозможность провести ясное различие между правом и моралью. И у Гоббса и у Кумберланда моральные законы, по сути, приравниваются к юридическим, становятся результатом повеления верховной власти: у Гоббса — политической власти правителей, у Кумберланда — власти верховного «правителя», Бога. Такого рода редукция вновь связана с тем, что в человеке недостаточно учитывается внутренняя свобода, не признается возможность какого-то закономерного самоопределения через свободу — что и является подлинной основой нравственности, как позже показал И. Кант. Именно поэтому Кумберланд даже верховное руководство Бога не может понимать иначе, чем по аналогии с политической властью правителей государства. Бог принуждает людей к признанию и исполнению естественного закона доброжелательства и единения в общественное целое точно так же, как и правители государства, — с помощью наград и наказаний. У Кумберланда, пишет Чичерин, «сам нравственный закон получил характер гражданского; вся обязательная его сила заключается в значении его для самосохранения, а потому зиждется на наградах и наказаниях. Но так как в нравственном мире распределение наград и наказаний далеко не так явно, как в государстве, то доказательство должно было остаться весьма недостаточным, и Кумберланд поневоле впал в логический круг»¹¹.

Здесь имеется в виду логический круг, который возникает в рассуждениях, направленных на обоснование существования в мире естественного закона, установленного Богом. Поскольку в земной жизни мы не видим строгого соответствия между нравственными достоинствами человека и его благополучием (злые часто торжествуют, а добрые терпят несчастья), приходится предполагать, что точное соответствие будет обеспечено Богом в загробном существовании. Но последнее утверждение само основывается на аргументах нашего разума, которые неявно апеллируют все к той же законодательной воле Бога.

¹⁰ Там же. С. 463.

Там же. С. 471–472.

Определенного рода вершиной в развитии общежительной школы явилась система Спинозы. Спиноза диалектически соединяет точки зрения своих предшественников: он считает, что в человеке есть и стремление к эгоистическому отделению, и столь же естественное стремление к единению с другими. Дуализм этих устремлений связан с наличием в нас двух фундаментальных способностей — страстей (аффективно-чувственной способности) и разума. Поскольку и та и другая определяют сущность человека, невозможно утверждать, что одна из них может быть устранена в пользу другой. Они должны быть согласованы, приведены в некое естественное сочетание друг с другом. Это и происходит в общественном состоянии; здесь власть выступает в качестве силы, обуздывающей негативное действие страстей, гармонизирующей бытие человека — и во внутренней сфере, обеспечивая согласие страстей и разума, и во внешней, обеспечивая согласие людей друг с другом в рамках общественного целого.

При этом Спиноза критикует Гоббса за то, что в его учении человек, входя в государство, фактически теряет свою свободу. Спиноза, наоборот, настаивает на том, что только в общественном состоянии человек по-настоящему обретает ее. «Человек не может жить по своему праву, собственный его разум предписывает ему искать мира, следовательно, он не может не подчиняться государственной власти, а подчинение непременно должно быть всецелое. Если иногда веления власти противоречат разуму, то это зло, которое далеко перевешивается добром, проистекающим от государства, а разум предписывает из двух зол выбирать меньшее. Следовательно, подчиняясь власти, человек следует внушениям разума, а так как свобода состоит именно в деятельности, сообразной с разумом, то подчиняясь власти, человек не становится рабом, а напротив, он через это только делается свободным. В этом смысле Спиноза говорит, что свобода есть истинная цель государства»¹².

Видя в Гоббсе и Спинозе два полюса в развитии общежительной школы, Чичерин в итоге констатирует: «Основания у них одни и те же: начало самосохранения как первоначальный закон природы, сила как источник права, всеобщая вражда людей в естественном состоянии, образование государств вследствие потребности мира, установление правды между людьми единственно волею государственной власти, наконец, полновластие государства, простирающееся и на церковную область. Но для Гоббса мир есть только внешний порядок, для Спинозы это согласие душ, в котором находят свое удовлетворение все требования человека. Гоббс образует государство подчинением отдельных лиц единой воле, Спиноза соединением сил. Гоббс не знает предела государственной власти, которую он распространяет и на внутреннего человека; Спиноза ограничивает полновластие государства требованиями разума и свободы, ибо разум один дает настоящую силу, а внутренней свободы у человека отнять невозможно»¹³.

¹² Там же. С. 492.

¹³ Там же. С. 505–506.

Понятно, что при таком различии подходов для Гоббса лучшей формой государственного устройства является монархия, а для Спинозы — демократия.

Тем не менее и учение Спинозы отмечено теми же недостатками, что и теории его предшественников. Хотя он пытается совместить идею государства с идеей свободы личности, сделать это ему удается только благодаря тому, что сама свобода понимается как «осознанная необходимость». Спиноза никуда не уходит от прямолинейного понимания человека как социального «атома», простого и единого по своей природе. «Человек рассматривается как цельное, единое в себе существо, имеющее влечения и следующее естественному своему закону, познаваемому разумом. Но влечения делают людей врагами, а разум их соединяет; влечения дают человеку право на все, а разум предписывает отречение от этого права. Следовательно, в человеке два закона, которые друг другу противоречат. В действительности, оно так и есть, ибо в человеке соединяются два противоположные естества, физическое и духовное, и два противоположные начала, личное и общее. Но эта внутренняя противоположность ускользала от натурализма, который рассматривал человека в первобытной цельности его бытия»¹⁴. Напомним, что общежительная школа, выдвигающая на первый план идею власти, интерпретируется Чичериным как аналог философского натурализма, исходящего из представления об исходной цельности бытия.

Подобно тому как древний философский натурализм (господствовавший, согласно Чичерину, в досократовской философии) распался на односторонний идеализм, или спиритуализм, и материализм, так и общественно-политический натурализм общежительной школы породил *нравственное* направление (аналог спиритуализма) и *индивидуальное* направление (аналог материализма) в понимании общества и государства.

2

Принципиальным недостатком исходной и самой известной формы общежительной теории, созданной Гоббсом, было признание власти правителей абсолютно произвольной, не связанной никакими ограничениями и законами. Правители, по Гоббсу, обладают абсолютным полновластием, а подданные обязаны беспрекословно подчиняться любому произволу власти. В качестве обоснования этого выдвигался только один, но достаточно веский принцип — чувство самосохранения, присущее каждому человеку.

В более поздних вариантах общежительного учения указанный недостаток был сглажен за счет признания укорененного в человеке фундаментального стремления к общежитию. Однако само это стремление требовало более глубокого обоснования, поскольку как таковое, в своем феноменальном проявлении, оно не являлось безусловным: в эмпирической жизни люди столь же наглядно проявляют и противоположное — эгоизм и тягу к независимости.

¹⁴ Там же. С. 507.

Наиболее простой формой обоснования стремления к общежитию (в теориях Кумберланда и Спинозы) стало выведение его из присущего людям естественного закона доброжелательства, который был вложен в них Богом. На первый взгляд здесь происходил определенный возврат к средневековой точке зрения, признававшей Бога единственным источником власти. Однако нужно подчеркнуть принципиальное отличие новых учений: если в средневековых концепциях не требовалось никакого согласования божественных установлений с человеческим разумом, то теперь именно подобное согласование выдвигается на первый план.

Естественным итогом такого развития представлений о сущности общества и власти и стала нравственная школа. Здесь естественный закон, на котором основывается власть, получает обоснование через идеал нравственных отношений между людьми; именно этот идеал задается Богом *как норма человеческих отношений*. Первый шаг на этом пути, согласно Чичерину, сделал Самюэль Пуфендорф, известный немецкий теоретик государства и права. «...Пуфендорф приводит естественный закон к тому же верховному началу, как и Кумберланд (к воле Бога. — *И. Е.*); но в отличие от последнего он выводит волю Божью не из механического отношения частей к целому, не из наград и наказаний, посредством которых подчиненный познает волю властителя, а из внутреннего значения закона для разумного существа, из нравственных отношений, необходимо устанавливающихся между людьми, из того, что каждый в другом должен уважать человека»¹⁵.

Однако и Пуфендорф, и продолжившие эту традицию Генрих и Самуил Кокцеи все еще использовали нравственные принципы как средство для обоснования естественного закона, понимаемого в духе общежительной школы, — как прагматическая склонность человека к общественному, коллективному существованию ради самосохранения и пользы. Окончательную форму нравственная школа приобрела только после устранения этого последнего рудимента предшествовавшей традиции. Соответствующую систему представлений впервые сформулировал великий немецкий философ Готфрид Лейбниц и затем последовательно развил его ближайший идейный наследник Христиан Вольф. Основания права и государства ими были окончательно перемещены из внешних правил общежития в требования нравственной природы человека; здесь, как пишет Чичерин, происходит переход «от предписания, исходящего из воли Божьей, к чувству, соединяющему души разумных существ»¹⁶. Ключевыми понятиями в новой форме обоснования общества стали не *самосохранение и польза*, а *любовь и высшее совершенство человека*.

В окончательном виде суть нравственной традиции в понимании государства и права Чичерин формулирует следующим образом: «Так как деятельность на пользу других и совершенствование своего собственного состояния невозможны без общежития, то человек обя-

¹⁵ Там же. С. 520.

¹⁶ Там же. С. 587.

зан соединяться с другими для взаимной пользы. Такое соединение называется обществом, которое поэтому не что иное, как договор нескольких лиц о достижении своей пользы совокупными силами. Общая польза или общественное благо составляет, следовательно, цель всякого общежития; она заключается в беспрепятственном стремлении всех к большему и большему совершенству. Соединенные таким образом лица, имея общий интерес, образуют как бы одно лицо... Таким образом, основное правило всякого общежития будет следующее: делай то, что содействует общественному благу, и не делай того, что ему противоречит. Поэтому в случае столкновения общего блага с частным, первому должно быть дано предпочтение»¹⁷.

Самая главная проблема, связанная с таким подходом к обществу, заключается в полной подмене юридических начал нравственными и вытекающая отсюда невозможность различить право и мораль. В результате все, что предписывается законом, оказывается обязательным к исполнению. В то же время специфика права в *отличие от морали* состоит как раз в том, что оно не определяет с *необходимостью* действий человека, оставляет возможность свободного выбора — оно только полагает границы для возможного выбора. Не случайно наиболее ясный пример юридической нормы — это определение наказания за проступок; в этом случае наказание и выступает как признак перехода за границу дозволенного.

В итоге Чичерин приходит к выводу, что и в нравственной школе, точно так же как в общежительной, самым глубоким недостатком оказывается невнимание к человеческой свободе. Сведение всех норм, действующих в обществе, к нравственным обязанностям приводит к отрицанию свободы или к предельному сужению ее сферы. Именно поэтому дальнейшее существенное развитие научных и философских представлений об обществе и государстве было невозможно без прямого указания на значение этой сферы. Это и было сделано в индивидуальной школе, основателем которой стал Джон Локк.

Исходным пунктом философской и общественно-политической концепции Локка является признание абсолютной самостоятельности и самодостаточности отдельного человека. Человек как разумное существо, по Локку, формируется в результате взаимодействия с окружающей его природной средой, но при этом влияние других людей вовсе не обязательно. В уже возникшем обществе оно способствует совершенствованию личности, но если мы говорим о естественном, догосударственном состоянии, то там человек развивался только под действием природных факторов.

В силу такого (на наш взгляд, глубоко неверного) представления о человеческой личности Локк утверждает, что все люди совершенно равны и обладают в естественном состоянии *равными правами на жизнь, свободу и собственность*. Свобода является главной характеристикой человеческого существования, именно необходимость ее охранения и защиты приводит к переходу в общественное состояние. Чтобы объяснить этот переход, Локк констатирует, что и в есте-

¹⁷ Там же. С. 617.

ственном состоянии на свободу наложен некий естественный закон: «...подчинение закону, — говорит Локк, — совершенно необходимо для самой свободы. Последняя существует только там, где ею управляет закон, ибо иначе никто бы не был изъят от чужого насилия. Закон, следовательно, в сущности, не ограничивает, а охраняет и расширяет свободу. Таким образом, и в состоянии природы естественный закон обязывает всех людей. Этот закон есть разум, который показывает человеку, что так как все свободны и равны между собою, то никто не должен наносить вреда другому»¹⁸. Это обосновывается тем, что все мы есть создания премудрого Творца и призваны в мир к служению его целям, а поэтому не должны терпеть никакого притеснения и ограничения своих свободных возможностей. Тот, кто нарушает закон доброжелательства и уважения чужой свободы, должен быть наказан, это наказание может и даже должно быть наложено *любим* человеком, осознающим естественный закон.

Воспроизводя эту систему рассуждений Локка, Чичерин одновременно критикует ее как совершенно софистическую, построенную на постоянной подмене понятий. Как и многие мыслители до него, Локк не может указать никакого основания для существования естественного закона доброжелательства, кроме воли Бога. Но если именно Бог налагает на нас этот закон, совершенно непонятно, почему охрана этого закона и наложение наказаний за его нарушение предоставляется человеку. «Дело в том, что Локк, исходя от индивидуального начала, хочет все права государственной власти, в том числе и право наказания, произвести из прав, принадлежащих каждому отдельному лицу в естественном состоянии, а для этого нужно было посредством софистических изворотов приписать каждому право охранять весь человеческий род»¹⁹. Войну между людьми, которая возникает в первобытном состоянии, Локк, в отличие от Гоббса, считает извращением естественного состояния, поэтому она неизбежно должна заканчиваться новым состоянием мира.

Возникновение общества и государственной власти Локк выводит из родительской власти над детьми. Действительно, в естественном состоянии только дети не обладают всей полнотой свободы, и поэтому на них не распространяется принцип полного равенства. Это связано с тем, что свобода и равенство полноценны только тогда, когда они сопровождаются ясным сознанием охраняющего их естественного закона. Но последний осознается разумом, у детей же разум недостаточно развит, поэтому, не обладая пониманием естественного закона, они не обладают полнотой свободы и равенства. Их свобода радикально ограничена родительской властью. Именно начало родительской власти и становится, согласно Локку, источником государственной власти. Даже достигнув совершеннолетия, дети сохраняют привычку подчиняться родителям; в итоге отцы больших семейств стали князьями и основали наследственные или выборные монархии. Суть государственной власти, по Локку, состоит в том, что люди от-

¹⁸ См. наст. изд. С. 48.

¹⁹ Там же. С. 49.

казываются от того, чтобы самим защищать себя и наказывать нарушителей естественного закона и предоставляют это обществу, в лице его особых органов. «Такого рода отречение от естественных прав может произойти только в силу согласия всех. Каждый при этом обязывается подчиняться решениям большинства, ибо союз, будучи единым телом, должен иметь единую волю, и эта воля может быть только выражением преобладающей силы, т. е. большинства граждан, входящих в состав государства. Без такого подчинения союз был бы невозможен. Таким образом, единственное правомерное основание всякой государственной власти заключается в согласии свободных лиц подчинить свою волю решению большинства»²⁰.

Понимание государства как «общественного договора», заключаемого между самостоятельными разумными существами, оказалось очень популярным после Локка, однако Чичерин признает его совершенно неверным. «Мысль Локка имеет то существенное значение, что государство, как и всякий другой человеческий союз, должно заключать в себе элемент свободы, выражающийся в сознательном и добровольном подчинении лиц. Но когда этот элемент понимается односторонним образом как единственное основание всего здания, когда отрицается сознание высшей обязанности к тому союзу, которого человек состоит членом по самому своему рождению, то это ведет к уничтожению всякой нравственной связи, соединяющей общество. Государство вследствие такого воззрения перестает быть постоянным единством народа, оно превращается в союз, непрерывно обновляющийся посредством частных обязательств»²¹. До Локка представление о «договорном» характере относилось к «договору» в легендарное прошлое и не предполагало его повторение или возобновление: после перехода в общественное состояние люди теряли свои прежние права, имевшиеся в естественном состоянии, и уже не имели возможности выйти из возникшего союза. Локк в противоположность этому предполагает, что «договор» должен постоянно возобновляться свободными актами каждого члена государственного союза, поэтому из его теории естественно вытекала возможность для каждого члена общества в любой момент разорвать указанный «договор» и отказаться в повиновении государственной власти. Сам Локк не делал столь радикальных выводов из основ своей теории, но его последователи не побоялись пойти по этому пути и превратили государство в условный и временный орган для охраны свободы и прав отдельных граждан.

Понятно, что, согласно теории Локка, самой ложной формой правления должна считаться абсолютная монархия, в этом смысле Локк по справедливости может рассматриваться как один из первых последовательных идеологов эпохи буржуазных революций. Правильными формами правления он полагал те, где отдельные ветви власти сдерживают друг друга и не позволяют никаким людям или группам людей навязать свою волю всему обществу. Над верховной властью

²⁰ Там же. С. 53.

²¹ Там же. С. 55.

государства всегда должна возвышаться другая, «еще более верховная власть самого народа, который в силу неотчуждаемого права самосохранения вечно оставляет за собою право сменять правителей, злоупотребляющих его доверием»²². Как пишет далее Чичерин, «тут очевидно господствует полное смешение всех политических понятий. Над законными, организованными и постоянно действующими властями ставится воображаемая власть, не имеющая никакой организации и проявляющаяся единственно в восстании и разрушении»²³.

Недостаточно ясное соединение идей свободы и закона у Локка породило, по Чичерину, два направления развития его идей в последующие десятилетия. В каждом акцент был поставлен либо на одной, либо на другой стороне этого противоречия. Сторону закона развивал один из самых выдающихся политических мыслителей той эпохи Шарль Луи Монтескье.

В отдельном человеке и в человеческом обществе, как и в целой природе, действуют законы, которые и определяют их бытие, утверждает Монтескье. Как свободное существо, человек способен нарушать законы, однако если он не будет согласовывать свои действия с этими законами, сама его свобода будет поставлена под сомнение, поскольку законы, которым он должен подчиняться, установлены Богом, *исходя из знания его сущности, в том числе в предположении его свободы*. Поэтому установление и поддержание определенных законов в обществе не приводит к ограничению свободы, напротив, оказывается формой их охранения.

Здесь, по мнению Чичерина, мы видим тот же процесс, который определял развитие общежительной школы: видоизменение представления о естественном законе, наложенном на человека, приводит к пониманию его не как наложение внешней воли на свободу человека, а как *внутреннее самоопределение человека*, основывающееся на его внутренней природе. Первым устремлением человека, утверждает Монтескье, «будет забота о сохранении своего существования. Но, чувствуя свою слабость, он боится всего и старается избежать всякого столкновения с другими. Поэтому мир, а не война будет первым естественным законом. То желание подчинить себе других, которое Гоббс приписывает первобытным людям, потому неуместно, что понятие о власти весьма сложно, следовательно, может явиться только позднее. К чувству слабости присоединяются физические потребности, поэтому вторым естественным законом будет старание отыскать себе пищу. Затем третьим законом будет стремление полов друг к другу. Наконец, когда к чувству присоединяется познание, между людьми является новая связь, которая побуждает их жить в обществе. Стремление к общежитию будет, следовательно, четвертыми естественным законом... Как скоро люди соединяются в общества... так каждый начинает чувствовать свою силу и старается обратиться в свою пользу выгоды общежития. Отсюда состояние войны. То же происходит и между отдельными обществами. Невыгоды же вой-

²² Там же. С. 59.

²³ Там же.

ны в свою очередь ведут к потребности установить положительные законы и определить отношения как целых обществ, так и отдельных лиц между собою»²⁴. Так рождается правовая система общества.

Чичерин подчеркивает одно из важных преимуществ учения Монтескье над учением Локка: здесь законы естественного состояния определяются влечениями людей, а не их разумом. Способность рационального размышления появляется позднее, и только тогда возникает развитое общество, обладающее строгой системой законов. Генезис общества описан здесь гораздо более правдоподобно, чем в учении Локка, здесь есть понимание того, что развитое общественное состояние возникает не сразу, а связано с определенным развитием самого человека.

В результате Монтескье уделяет внимание прежде всего необходимости установления правильной системы законов в обществе и правильной организации самого общества ради защиты и раскрытия потенциала человеческой свободы. Именно Монтескье подробно разработал теорию разделения властей (законодательной, исполнительной и судебной) как формы сдерживания чрезмерных властных претензий отдельных лиц или групп. Монтескье сформулировал еще одну идею, важную для последующего развития общественно-политической мысли; он впервые провел четкое различие между двумя формами свободы — *личной* и *политической*. Политическая свобода определяет степень участия гражданина в делах государства, и она всецело определяется политическими законами и политической системой государства. Совсем другой характер имеет личная свобода. «Этот вид свободы... зависит не от одних политических законов, но также и от способа их приложения, от законов гражданских, от нравов, от примеров. Конституция может быть либеральная, а личной свободы может не быть в стране; и наоборот, гражданин может чувствовать себя лично свободным, даже когда нет свободы в политических учреждениях. Более всего личная свобода зависит от законов уголовных, ибо безопасность скорее всего нарушается произвольными обвинениями и наказаниями. Высшее торжество свободы в этом отношении состоит в том, чтобы каждое наказание соразмерялось с преступлением. Тогда исчезает всякий произвол, и наказание зависит не от каприза власти, а от самой сущности вещей»²⁵.

При всех достоинствах политического учения Монтескье его главным недостатком, утверждает Чичерин, является отсутствие исследования сущности самой свободы человека; Монтескье в духе своей эпохи больше внимания обращает не на свободу, а на законы, управляющие ею. Он прекрасно видит невозможность рассматривать свободу отдельного человека вне ее социального контекста, поскольку через взаимодействие свободных людей и реализуется их закономерная жизнь в обществе. Но истоки индивидуальной свободы и ее связь с общественной свободой, с формами проявления духовной свободы общества как целого, от него ускользают.

²⁴ Там же. С. 70.

²⁵ Там же. С. 86.

Во всех разветвлениях индивидуальной школы центральной проблемой было согласование исходного принципа индивидуализма — свободы личности с требованиями общества, налагающего существенные ограничения на каждого своего члена; более конкретно здесь требовалось обосновать моральные законы и всю систему нравственных требований, которым должна быть подчинена личность.

В еще одном из направлений индивидуальной школы, которое непосредственно продолжало сенсуалистическую философию Локка, в шотландской философии, для целей такого согласования было введено особое понятие о нравственном чувстве, присущем каждому человеку и обеспечивающем одобрение нравственных поступков и осуждение безнравственных. Тем самым шотландские философы (прежде всего Фрэнсис Хатчесон и Адам Фергюсон) надеялись создать противовес личному эгоизму, живущему в каждом из нас, и доказать, что человек может действовать не только ради максимального личного удовольствия (что являлось исходной аксиомой сенсуалистического индивидуализма), но и ради нравственного совершенствования себя самого, других людей и общества в целом. Однако это объяснение оказалось неудовлетворительным, поскольку указанное стремление не к *личным*, а к *нравственным, всеобщим* целям признавалось здесь *чувством*, т. е. опять-таки *личной* склонностью человека. В таком случае нет никаких оснований предполагать, что одна личная склонность (нравственность) во всех случаях будет превосходить другую личную склонность (эгоизм); доказать превосходство нравственности и общественных устремлений человека таким способом невозможно. «В ком эгоистические стремления имеют перевес, тот естественно будет следовать последним, и от него нельзя требовать ничего другого. Вообще, никакое субъективное чувство не может быть возведено на степень общего закона для человеческой деятельности. Чувства разнообразны и противоположны друг другу. Чтобы решить, которое из них должно иметь перевес, необходимо общее начало, возвышающееся над ними, а таковым может быть только разум, который один может одобрять или не одобрять действия, смотря по тому, согласны они с его требованиями или нет»²⁶.

В еще более ясной и острой форме то же самое противоречие между аксиомой личной свободы и необходимостью подчинить человека нравственным требованиям выступает в школе французского материализма, особенно у наиболее радикальных сторонников последнего. Например, Гельвеций прямо заявил, что вся человеческая деятельность имеет источником эгоизм, но при этом он старался доказать, что этот принцип можно согласовать с требованиями нравственности и общественной пользы. «Так, например, — пишет Чичерин о Гельвеции, — он признает, что есть немногие люди, которые в своих поступках руководятся любовью к истине и к добру, он высоко ставит этих людей, но источником этого чувства он считает *просвещенную гордость*. Гордость же, по его понятиям, есть искусственная

²⁶ Там же. С. 105.

страсть, под которою скрывается желание общественного уважения, а последнее в свою очередь становится целью для людей единственно ввиду тех выгод, которые они получают от общества. Иного мотива быть не может, ибо человеку так же невозможно любить добро для добра, как и зло для зла»²⁷. В конечном же счете весь личный интерес Гельвеций сводит к чувственным наслаждениям, т. е. в итоге все устремления людей объясняются чисто физическими чувствами.

Понятно, что построить достаточно обоснованную теорию общества на таких началах очень сложно, поэтому Чичерин констатирует наличие постоянных подмен в учениях материалистов. С одной стороны, Гельвеций прямо признает, что «всякий человек желает быть деспотом, ибо это лучшее средство заставить других служить своим удовольствиям»²⁸. Но, с другой стороны, он утверждает, что «там, где власть принадлежит всему народу, естественно имеется в виду польза всех; тут всякий гражданин старается угодить народу, служа общим целям. Таким образом в демократии личное благо теснейшим образом связывается с общим интересом, а это и составляет единственное побуждение к добродетели»²⁹. Однако такое выведение добродетели из личного интереса оказывается неубедительным, поскольку невозможно гарантировать, чтобы устремление к общественной пользе, обусловленное предчувствием будущей личной выгоде, всегда перевешивало стремление к более близкой и ясной выгоде от чисто эгоистических действий вопреки добродетели и общественной пользе.

Понимая это, материалисты очень большое внимание уделяют необходимости воспитания граждан, внушения им понятий о нравственности и добродетели и убеждения в том, что только через общественную пользу можно достигнуть и личного преуспевания, и счастья. В этом смысле правитель оказывается у них «демиургом», формирующим человеческий «материал» общества и тем самым обеспечивающим устойчивость и процветание общества. Но здесь проявляется еще одно разительное противоречие материалистических учений: с одной стороны, мудрый правитель должен умело влиять на народ, воспитывая его к добродетели, с другой стороны, народ, обладая подлинным верховенством в обществе, должен следить за действиями правителя и при необходимости замещать его более справедливым и мудрым. Это противоречие оказывается обостренным тем, что именно в материалистической версии индивидуальной школы была доведена до конца логика, выстроенная Локком, и было признано, что «договор» лежащий в основе общественного состояния человека, может быть «расторгнут» каждым членом общества в любой момент, когда он признает, что его свобода и его права недостаточно учтены и защищены.

Подводя итог, Чичерин пишет: «Материализм не в состоянии построить природу из движения отдельных частиц; чтобы составить из

²⁷ Там же. С. 141.

²⁸ Там же. С. 144.

²⁹ Там же.

них нечто единое, чтобы свести их к общему порядку, он необходимо должен прибегать к понятиям, отнюдь не вытекающим из основных его начал и остающимся для него совершенно темными. В этом же состоит и коренной недостаток индивидуализма, в том крайнем и последовательном развитии, в каком он является у Гельвеция и Гольбаха. В основание учения полагаются лица, которые исключительно сами для себя цель, а между тем требуется, чтоб они свои частные цели подчиняли общественным. Личный интерес объявляется единственною движущею пружиною человеческой деятельности, а между тем неумолимая критика направляется против личного интереса правителей и аристократов, которые обращают общественные выгоды в свою пользу. С одной стороны, свобода выставляется как неотчуждаемое и ненарушимое право, которое составляет краеугольный камень всего общественного здания; с другой стороны, правительство, заботясь обо всем, должно не только заставлять подданных во всех случаях обращать свои поступки на благо целого, но и внушать им необходимые для того нравы, понятия, чувства, действуя на них как на мягкий воск, способный воспринимать всякого рода впечатления»³⁰.

Но несмотря на эти радикальные недостатки, Чичерин отмечает и историческое значение рассмотренных политических учений. В них было наконец признано непреходящее значение свободы для устройства и развития человеческого общества. «Индивидуалисты с полным правом нападали на аскетическую мораль, которая отвергала право человека искать своего счастья и безусловно требовала отречения от себя. Здесь одна крайность вызывала другую. В политической же области требования личного права, одинакового для всех, точно так же служили орудием беспощадной критики учреждений, в которых благо всех слишком часто приносилось в жертву пользе некоторых, и низшие члены человеческой семьи забывались для высших... свобода объявлялась непрременным требованием всякого просвещенного общества, что благосостояние всех выставлялось как верховная цель государства»³¹.

3

Вершиной развития индивидуальной школы стало учение Ж.-Ж. Руссо, который сумел преодолеть ограниченность чистого индивидуализма и продвинулся к гораздо более сложной и правдоподобной теории государства. Он был более глубоким мыслителем, чем его предшественники, и поэтому отверг крайности материалистического сенсуализма и индивидуализма. Он отказался признать принцип личной свободы единственным основанием для объяснения общества и государства; для него личная свобода естественным образом дополнялась нравственной ответственностью личности, а стремление к независимости и самостоятельности — невозможностью прожить без общения с себе подобными. В этом смысле учение Руссо глубоко диалектично и поэтому более плодотворно, чем учение его предше-

³⁰ Там же. С. 183.

³¹ Там же. С. 184.

ственников, обращавших внимание только на одну сторону диалектической оппозиций личной независимости и тяготения к общению, свободы и подчинения общественным нормам.

Диалектический подход явно просматривается уже в объяснении начала человеческого общества. Новаторство Руссо заключается в том, что он не предполагает человека в его естественном, дообщественном состоянии обладающим всеми чертами и характеристиками, которыми он обладает в обществе. Согласно Руссо, в естественном состоянии все люди *равны между собой*, поскольку не имеют тех нравственных, политических и имущественных характеристик, которые обуславливают их принципиальное неравенство в обществе. В естественном состоянии нет господ и рабов, правителей и подчиненных, точно так же как нет святых и злодеев. Все указанные характеристики, столь важные для нас в общественном состоянии, появляются только по мере *развития* общественной жизни и *изменения* человека в развивающемся обществе. Руссо оценивает это развитие и изменение негативно, для него это скорее регресс, а не прогресс, но в этом сказывается главная особенность его мировоззрения — резко критическое отношение к современной ему цивилизации. Это несколько не умаляет значения его идей, которые стали предвосхищением концепций следующей эпохи — вплоть до Гегеля и Маркса.

Нужно признать, что Чичерин, высоко оценивая политическое учение Руссо, все-таки не до конца осознавал те перспективы, которые намечало это учение. Излагая представления Руссо о естественном состоянии и констатируя, что в отличие от своих предшественников Руссо обосновывает естественную доброту человека не через закон разума, а через «созвучие» чувств, Чичерин видит здесь не столько достижение по отношению к предшествующим теориям, сколько утрату, поскольку, с его точки зрения, только разум является основой общественного единения людей. «Человек не делает зла другому не столько потому, что признает в нем разумное существо, сколько потому, что видит в нем существо *чувствительное*, а так как это свойство общее людям и животным, то последние имеют, по крайней мере, право не подвергаться бесполезным мучениям. Этот вывод Руссо ясно указывает на характер принятых им начал. Несмотря на его полемику против материалистов и на глубокое сознание нравственных требований, он все же остается на той же, чисто индивидуалистической почве. Основным свойством человека признается не разум, а чувство, не общий элемент, а личный. Вследствие этого человек приравнивается к животным, и последним приписываются такие же права, как и первому»³².

Безусловно, здесь Чичерин демонстрирует свою зависимость от рационалистических стереотипов, против которых, по существу, и возражает Руссо. В середине XVIII века эти стереотипы господствовали безраздельно, и нужна была большая смелость, чтобы выступать против них. Но во второй половине XIX века, когда писал свой труд Чичерин, в европейской философии уже достаточно громко зву-

³² Там же. С. 206.

чали голоса критиков классического рационализма, и в понимании человека все в большей степени признавалось значение чувственной стороны его существа. В итоге в некоторых новаторских концепциях XX века (например, в экзистенциализме) именно базовые аффективно-чувственные состояния человека были признаны самым глубоким проявлением его сущности, по отношению к которым сам разум занимал уже второстепенное и подчиненное положение. Руссо по праву может считаться одним из предшественников такого новаторского представления о человеке. Чичерин же оказался невосприимчив к этой тенденции, его кумиром так и остался Гегель, и в своих построениях он в основном опирался на традиции классического рационализма³³.

В «антиутопии» Руссо, направленной в прошлое, люди являются равными и счастливыми в естественном состоянии, поскольку они ничего не имеют, а поэтому и не испытывают злобы и зависти по отношению друг к другу. Но развитие разума с необходимостью приводит к созданию различных орудий; люди начинают трудиться совместно и производят все больше и больше материальных богатств, которые распределяются неравным образом, по сути, присваиваются самыми ловкими и сильными. Возникает вторичное имущественное неравенство, возникают пороки, рождается злоба и зависть, и, как итог, начинается ожесточенная война за богатство, которая и заканчивается образованием государств.

Первоначальную форму государства, согласно Руссо, можно понимать как некую форму договора между подданными и правителями, согласно этому договору последние были обязаны проходить процедуру выборов и действовать только на основании законов. Однако затем этот договор был нарушен правителями, и подданные смирились с этим ради собственного спокойствия. В результате воцарилась произвольная власть, по отношению к которой все граждане стали рабами. «Эта последняя перемена представляет высшее и крайнее развитие неравенства между людьми. В первую эпоху, с установлением собственности, является различие богатых и бедных, во вторую эпоху, с установлением правительств, различие сильных и слабых, наконец, в третью, с заменой законной власти произвольною, — различие господ и рабов. Политическое неравенство влечет за собою и неравенство гражданское: каждый, подчиняясь высшему, старается получить преимущество над низшими. Но с водворением деспотизма, все опять делаются равны, ибо все одинаково становятся рабами. Это — возвращение к первобытному состоянию, где господствует право силы, с тем различием, что одно представляет человеческую природу в ее чистоте, а другое является плодом совершенного ее искажения. Между этими двумя крайностями лежит весь путь посте-

³³ О некоторых идеях Чичерина, в которых он преодолевал свою зависимость от рационализма, мы говорили в общем обзоре его философского творчества (см.: *Евлампиев И. И.* Философские и социально-политические взгляды Б. Н. Чичерина // Чичерин Б. Н. *Собственность и государство.* СПб., 2005. С. 9–15).

пенного извращения человечества. Естественный человек исчезает, и вместо его являются собрания людей с искусственными наклонностями, страстями и отношениями»³⁴.

Изображение резкого контраста между идеальным состоянием человечества в прошлом и глубоко несовершенным состоянием в настоящем становится для Руссо основой для построения утопии, призванной обосновать возможность *возвращения к идеальному состоянию в будущем*. «Ратую во имя правды, нравственности, добродетели, Руссо рано или поздно должен был обратить свои взоры в другую сторону, искать идеала не назад, а впереди, в состоянии общежития, ибо здесь только высшие требования человека могут найти полное приложение. Но надобно было придумать такое общественное устройство, которое, связывая человека с себе подобными, вместе с тем сохраняло бы неприкосновенными первобытную его свободу и данные ему природою права»³⁵. Итогом его исканий стало сочинение, которое навсегда прославило Руссо как одного из самых глубоких политических мыслителей, — трактат «Об общественном договоре» (1762).

Как и множество мыслителей до него, Руссо признает, что и в основе возникновения общества, и в основе его настоящего состояния лежит общественный договор, однако теперь он формулирует совершенно иное его понимание. В ранних сочинениях Руссо понимал общественный договор точно так же, как и его предшественники, — как отчуждение прав большинства людей, входящих в государство, в пользу немногих, которые становятся правителями. В главном своем сочинении Руссо категорически отвергает такую интерпретацию общественного договора. Он утверждает, что естественная свобода человека является *неотчуждаемой*, не может быть «передана» от одной личности к другой. Суть общественного договора не в установлении правительства, это происходит гораздо позже, а *в соединении людей в общее целое, которое становится более важной политической реальностью, чем отдельный человек*. Сущность тех условий, которые подразумеваются в общественном договоре, как утверждает Руссо, «заключается в том, что каждый отдает всецело себя и все свои права в пользу всего общества. Этим только способом возможно сочетать сохранение свободы с требованиями общежития. Ибо если бы отдельные лица сохраняли за собою часть своих прав, то они сами оставались бы судьями этих прав; между ними и обществом не было бы высшего судьи, которому предоставлялось бы решение споров, а это — состояние анархии. Но когда каждый отчуждает все свои права в пользу целого общества, оставаясь сам нераздельным членом этого целого, то этим достигается двоякая цель: с одной стороны, вполне удовлетворяются требования общежития; с другой стороны, человек не лишается своей свободы, ибо, подчиняясь общей воле, которой он сам состоит участником, он, в сущности, подчиняется только себе самому. Вместе с тем этим способом сохра-

³⁴ См. наст. изд. С. 210.

³⁵ Там же. С. 211.

няется полнейшее равенство членов, ибо условия для всех одинаковы: давая другим право над собою, каждый приобретает совершенно такое же право над всеми другими. Наконец, этим устанавливается совершеннейшее единство союза. Общество становится нравственным лицом, имеющим свое я, свою жизнь и свою волю»³⁶.

Совершенно справедливо по этому поводу Чичерин утверждает, что Руссо в своем учении выходит за пределы индивидуализма и намечает контуры будущей «идеалистической» концепции государства, т. е. концепции, предполагающей самостоятельное существование надындивидуальных (идеальных) сущностей, через которые только и возможно понимание общества. Здесь имеется в виду традиция немецкого идеализма — от Канта до Гегеля. Чичерин, несомненно, прав, утверждая, что Руссо оказал огромное влияние на эту традицию.

Можно признать достаточно справедливой и критику, которую Чичерин направляет в адрес Руссо и которая фиксирует наличие явных противоречий в его построениях. Руссо вплотную подошел к представлению о такой целостности общества, которая не сводится и не выводится из отдельной личности, а представляет собой своего рода особую «субстанцию», существующую по своим законам и определяющую бытие отдельных личностей. Но подойдя к такому представлению, Руссо все-таки не осознал его во всей полноте, во всех его последствиях. Он не мог принять вторичность отдельной личности по отношению к общественному целому. Поэтому он попытался обосновать значение отдельной личности и ее свободы на фоне этого целого. Признавая *самобытность* целого, возникающего при объединении людей, Руссо отказывается считать это целое *самодостаточным* и *независимым* от отдельной личности (что будет позже характерно для политических концепций Гегеля и Маркса). У Руссо целое существует только через акты волеизъявления отдельных личностей, только в качестве *общей воли* всех составляющих государство граждан. Понятие «общей воли» оказывается главным в политической теории Руссо, именно общая воля определяет правильное развитие государства, более того, гарантирует его движение к идеальному состоянию полной гармонии личного и общественного.

Руссо настолько идеализирует общую волю, что даже утверждает, что она всегда права. При этом он понимает, что желания и волевые интенции народа не всегда могут быть признаны правильными, отвечающими его собственным интересам. Поэтому, чтобы не вступать в явное противоречие с реальностью, он различает *общую волю* и *волю всех*. Это приводит Руссо к весьма необычному пониманию политической сферы, расходящемуся с тем, которое постепенно выработывалось в ту эпоху в либеральной политической идеологии. Он категорически отвергает партийную борьбу и само деление общества на партии, поскольку это нисколько не помогает выявить общую волю народа. Вот как об этом пишет Чичерин: «Будучи выражением общих интересов, общая воля всегда стремится к общему благу; следова-

³⁶ Там же. С. 213.

тельно, она, по существу своему, всегда права. В действительности, однако, народ нередко ошибается в своих суждениях; его можно обмануть, и тогда он, по-видимому, хочет не того, что следует. Чтобы разрешить это противоречие, Руссо отличает общую волю (*la volonté generale*) от воли всех (*la volonté de tous*). Первая есть то, на чем сходятся все частные воли; вторая же не что иное, как совокупность частных волей, из которых каждая стремится к своему особому интересу. Чтобы получить общую волю из воли всех, нужно откинуть разногласия; тогда останется среднее мнение, которое и будет общею волею. О последней только и можно сказать, что она всегда права.

Отсюда ясно, что общею волею не может считаться воля большинства, когда это большинство составляется из голосов известной партии, превозмогающей другие. Воля всякой партии есть частная воля, которая не может иметь притязания на владычество. Поэтому как скоро в государстве допускаются частные товарищества и борьба партий, так общая воля исчезает. Надобно, следовательно, чтобы при совокупных решениях, граждане подавали голос каждый за себя, без всякого соглашения с другими. Тогда только может получиться истинное выражение общей воли. Этим достигается и то, что народ никогда не будет обманут»³⁷.

Чичерин был одним из самых ярких и последовательных сторонников либеральной идеологии в России, поэтому принцип партийной борьбы представлялся ему не имеющим альтернативы в деле правильного обустройства государства, обеспечивающим наибольшую степень политической свободы граждан. Он резко критикует Руссо за то, что он выступает против этого принципа. Однако его суждения не вполне убедительны. История XX века показала, что классический либерализм не всегда способен справиться с теми проблемами, которые возникают в развитии общества. В связи с этим возникла традиция достаточно серьезной критики отдельных сторон этой идеологии, особенно принципа партийной борьбы. Эта традиция имела много ярких сторонников в русской общественной и философской мысли. Быть может, наиболее неожиданным покажется сближение политических идей Руссо с идеей соборности А. Хомякова. Хомяковское соборное единство людей носит надэмпирический, религиозный характер, оно задает нерасторжимое духовное «слияние» людей в мистической Церкви. Однако его выражением в эмпирической жизни является такое согласие, в котором не допускается господства большинства над меньшинством; согласие должно быть полным, все должны принять единую точку зрения, единую истину, преодолев прежние заблуждения. Нетрудно видеть, что именно на этом принципе основывает свое понимание общества и государства Руссо. После Хомякова подобную позицию, в том числе в применении к общественно-политической жизни, занимал Ф. Достоевский. Но наиболее яркого сторонника она нашла уже в XX веке в лице И. Ильина, который все беды России в конце XIX — начале XX века усматривал во внедрении в ее поли-

³⁷ Там же. С. 217.

тическую действительность принципов классического либерализма и прежде всего принципа партийности. Наконец, и в наши дни эта точка зрения находит себе в России множество сторонников, в том числе и таких влиятельных, как А. Солженицын.

Учитывая всё это, вопреки утверждениям Чичерина, можно сказать, что в критике принципа партийности у Руссо есть вполне здравые моменты, которые свидетельствуют о его проницательности. По крайней мере, его точка зрения не является столь однозначно противоречивой и неубедительной, как это изображает Чичерин. Безусловно, в ней присутствует чрезмерная идеализация политической жизни, но, как известно, идеальные модели, достаточно опасные при попытках их прямолинейного внедрения в политическую реальность, часто оказываются весьма полезными для разумной критики этой реальности.

Рассматривая понятие «общей воли», Чичерин критикует Руссо за его недостаточный либерализм; когда он переходит к анализу представлений Руссо о правительстве, его критику вызывает, наоборот, слишком последовательное развитие либеральных принципов в учении французского мыслителя. Здесь сказываются монархические пристрастия Чичерина, — как известно, наилучшей формой государственного устройства (по крайней мере для России) он считал конституционную монархию. Но монархическое устройство предполагает определенное «уравнивание» монарха и народа, в его основе лежит представление об отношении между ними как о договоре равноправных сторон. Руссо же в своей теории предлагает совершенно иное понимание правительства — правители есть «слуги» народа, беспрекословно выполняющие его волю и сменяемые при малейшем нарушении своих функций. «Исходя от начала народовластия, Руссо последовательно не признает установления правительства договором между правителями и народом. Договор предполагает независимые лица, а здесь народ остается повелителем; правители же обязываются повиноваться его приказаниям. Это не есть также отчуждение какой-либо части верховной власти, ибо последняя, по существу своему, неотчуждаема. Следовательно, установление правительства должно рассматриваться как акт народной воли, возлагающей на известные лица исполнение законов»³⁸. Чичерин утверждает, что эта часть теории Руссо полна противоречий и далека от политической реальности. Здесь он, конечно же, оказался совершенно неправ, ибо именно эти идеи Руссо оказались особенно популярными и востребованными, а концепция выборности и периодической сменяемости власти уже в XX веке стала незыблемой основой всей западной политической модели.

Формулируя итоговые оценки, Чичерин констатирует, что несмотря на все новаторские тенденции, Руссо остался в рамках индивидуалистической концепции государства. С некоторыми оговорками, уже приведенными выше, это утверждение можно признать справед-

³⁸ Там же. С. 225.

ливым. Быть может, нагляднее всего это проявляется в той части рассуждений Руссо, где он утверждает, что для реализации правильной формы правления законодатель должен *воспитывать* каждого гражданина (т. е. «воспитывать» народ) для правильного понимания своей роли в обществе и для служения общественным целям. «Как скоро признается, что природа человека чисто личная, сама себя удовлетворяющая, независимая от других, так все общественные отношения представляются плодом искусственного развития. Чтобы сделать человека членом общества, нужно превратить его в нечто совершенно другое, нежели то, к чему его предназначила природа; нужно внушить ему иные чувства, понятия, стремления, нежели те, с которыми он рожден, а это, без сомнения, задача, превышающая человеческие силы. Только божество способно совершить подобное превращение. Поэтому и законодательство представляется не плодом естественного развития общественных потребностей, а каким-то чудесным событием, для которого не находится условий на земле. Индивидуалистическая точка зрения обнаруживает здесь все свои последствия. У Руссо противоречие начал тем более кидается в глаза, что он сам признает общежитие высшею сферою, в которой развиваются все человеческие способности; а между тем индивидуалистическая точка исхода не позволяет ему видеть в нем прирожденную потребность человека как духовного существа»³⁹.

Здесь Чичерин правильно констатирует главное противоречие теории Руссо, однако и в данном случае его критика, пожалуй, слишком прямолинейна и проходит мимо важной проблемы, которая пронизательно подмечена в этой теории. Он отрицает идеи Руссо с точки зрения последовательного идеалиста-гегельянца, для которого очевиден приоритет общественных ценностей над индивидуальными. Однако развитие, проделанное философской и политической мыслью после Гегеля, точно так же как особенности современной политической реальности, заставляет признать в позиции Руссо определенную правоту. Новое наступление «индивидуалистических» идей в западной политической мысли XX века делает проблему, поставленную в трактате Руссо, вполне актуальной: как привить гражданам, с раннего детства усвоившим идею личной свободы и не признающим никакой формы политического диктата, уважение к надындивидуальным целям и ценностям, как побудить их к служению этим ценностям?

В заключение Чичерин отмечает огромное значение учения Руссо для распространения идеи свободы, причем не только в последующей общественно-политической мысли, но и в самой европейской политической действительности. «Он явился как противодействие материализму и вытекавшему из него крайнему индивидуализму, которые указывали человеку на личное удовлетворение как на единственную цель его бытия и тем возмущали лучшие человеческие чувства. Руссо, напротив, требовал, чтобы гражданин жертвовал собою общему делу; любовь к отечеству была для него высшею добродетелью че-

³⁹ Там же. С. 221.

ловека; он ставил мужественные и великодушные качества древних в образец изнеженным и измельчавшим современникам, которые, живя среди утонченной цивилизации, искали в ней преимущественно средств для личного наслаждения. Руссо проклинал образование, которое портило нравы, развивая ум, и с умножением жизненных удобств умножало и пороки. Никто, как он, не содействовал возбужденно в обществе той страстной энергии в искании свободы, которая проявилась во Французской революции, и которая готова была жертвовать всем для достижения высшего общественного идеала»⁴⁰.

Признавая Великую французскую революцию определенным воплощением в жизнь тех идей, которые высказывал Руссо, Чичерин в очередной раз дает весьма негативную общую оценку учению французского мыслителя. Он рискует утверждать, что все кровавые зверства якобинцев были вдохновлены идеалами Руссо. «Плодом подобного учения могло быть только установление самого страшного деспотизма во имя свободы. Это именно и произошло во времена Конвента, когда демократические начала, заимствованные у Руссо, явились орудием и опорой кровавого террора. Во имя воли народной, тысячи голов ложились на плаху, а между тем террористы услаждались мечтами об идиллическом счастье, которое они готовили человечеству. И это не было лицемерие: противоречие лежало в самой основе их мыслей, в том учении, которым они вдохновлялись. Никто более Руссо не содействовал возбуждению в них той страстной энергии, того несокрушимого революционного пыла, которые все унесли перед собою; но идеалы Руссо должны были вечно оставаться в области мечтаний: им не было места в действительной жизни»⁴¹.

На это можно возразить, что любая, даже самая продуманная политическая теория воплощается в жизнь людьми, для которых главным, как правило, является достижение быстрого и эффективного результата, так что очень часто они не вникают в философские тонкости увлекшей их теории и не готовы к долгой и кропотливой работе ради точного выстраивания всех деталей политического устройства. Поэтому неудачные примеры практического применения политических учений не являются для них окончательным приговором, тем более что по отношению к учению Руссо дело обстоит совсем не так, как утверждает Чичерин, его идеи, хотя бы и в опосредованной форме, оказались тем основанием, на котором уже в следующем столетии и сформировался классический европейский либерализм, оказавшийся, при всех своих недостатках, вполне действенной и эффективной политической идеологией.

4

В середине XVIII века параллельно с развитием рассмотренных ранее рационалистических концепций возникает учение, исходящее не из умозрительных представлений о природе человека, а из прак-

⁴⁰ Там же. С. 331.

⁴¹ Там же. С. 237.

тических нужд и критерия пользы. Эта новая тенденция в интерпретации сущности государства возникла в результате приложения философского эмпиризма к общественно-политической сфере, она получила название *утилитаризма*. Основателем этой традиции, особенно популярной в английской философской и политической мысли, стал Дэвид Юм.

Чичерин в целом не очень высоко оценивает утилитаризм, поскольку он дает гораздо более поверхностное понимание общественной жизни, чем все рассмотренные рационалистические школы. Принятие чувственности в качестве единственного источника всех наших знаний и критерия истины не позволяет увидеть глубинное, сущностное; в общественно-политической сфере это приводит к тому, что утилитаризм способен фиксировать и соотносить между собой только отдельные проявления общественной и политической жизни, но не в состоянии свести их к органическому единству. Поэтому определенные достижения этого течения политической мысли связаны только с внимательным анализом конкретных сторон общества и государства. Кроме того, утилитаризм своей критикой предшествующих учений помог преодолеть их явные недостатки уже на следующем, более высоком этапе развития политической мысли — в эпоху идеализма.

Юм, как и все его современники, исходит из предположения о том, что человек совершенно не меняется в истории. Это помогает ему сформулировать постулат об одинаковости реакции всех людей на одинаковые условия существования, что необходимо для выведения закономерностей общественной жизни — поскольку утилитаризм как разновидность эмпиризма может основываться только на повторяемости и однородности тех форм, которые мы фиксируем в непосредственном опыте. По отношению к общественной жизни соответствующий опыт, — это наблюдение за поступками людей. Все эти поступки, согласно Юму, определяются соображениями личной пользы, т. е. в конечном счете критерием удовольствия. Здесь возникает та же главная проблема, что и в рассмотренном выше учении материалистического индивидуализма (Гельвеций, Гольбах): как объяснить явное предпочтение, которое люди очень часто отдают общественным, всеобщим ценностям и целям, вопреки своим эгоистическим интересам? То решение, которое предлагает Юм, в целом соответствует размышлениям его предшественников из материалистического лагеря. Хотя есть и характерное отличие. Материалисты часто действовали слишком прямолинейно, полагая возможным вывести действия ради общественного блага из чистого эгоизма. Но это в общем случае оказывается невозможным, поскольку очень часто личная польза, проистекающая из общего блага, слишком незначительна и отдалена во времени. Более того, когда личные устремления человека противоположны общественным требованиям и общественной пользе, нравственное чувство заставляет нас предпочесть последнюю вопреки личным устремлениям. «Такое явление может быть объяснено единственно прирожденным человеку сочувствием к себе подобным. Чужое счастье возбуждает в нас удовольствие, чужое несчастье

страдание. Это первоначальный факт, далее которого исследование не может идти и который лежит в основании всех наших нравственных понятий и суждений»⁴².

Таким образом, определяя добродетель как «качества полезные или приятные самому лицу, ими обладающему, или другим», Юм полагает, что источник одобрения добродетели «заключается в прирожденном нам чувстве человеколюбия, которое возбуждает в нас удовольствие при виде чужого счастья»⁴³. Так понятая добродетель не противоречит человеческому эгоизму, поскольку через исполнение нравственных обязанностей мы наиболее прямо идем к собственному счастью. В определенном смысле добродетель сама «эгоистична», поскольку направлена на получение особого вида удовольствия — удовольствия от вида чужого счастья. Если принять эту точку зрения, то во всех ситуациях нужно просто осуществлять «арифметический» расчет выгод от добродетели и прямолинейного эгоизма и действовать так, чтобы в итоге получалось максимальное количество счастья. Главное возражение против такого сведения добродетели к пользе и чувству удовольствия заключается в том, что эта модель не учитывает, что очень часто добрые поступки не только не ведут к росту счастья и удовольствия, но, напротив, приносят существенные страдания. В результате оказывается, что утилитаристская этика применима только к ограниченному кругу поступков и не дает понимания *сущности* нравственности.

Однако, будучи абсолютно ложной теорией в нравственной сфере, утилитаризм оказывается гораздо более плодотворным в применении к политической сфере. Это связано с тем, что область политики является более прагматичной, в гораздо большей степени основанной на критерии общей пользы и эффективности. Хотя и здесь теория общества Юма не помогает постичь сущность власти и государства, в ней много очень тонких и верных наблюдений, касающихся особенностей функционирования власти.

В качестве важнейшего положения теории Юма Чичерин указывает на идею *преемственности* институтов власти и государства. В этой идее Юм предвосхищает представление об историческом развитии общества и государства, которое стало позднее главным достижением идеалистической школы. Еще один совершенно правильный вывод Юма касается необходимости сочетания властной централизации и свободы отдельных граждан в правильно устроенном государстве. На этой основе он дает очень здравое описание достоинств и недостатков различных форм правления и показывает, что каждое из них может стать вполне гармоничным и совместить требования власти с требованиями свободы, если в нем главную роль будут играть не люди, а законы.

После Юма утилитаризм имел достаточно большое влияние в европейской политической мысли. Однако его главный недостаток остался тем же — формулируя вполне разумные выводы в частно-

⁴² Там же. С. 271.

⁴³ Там же. С. 276.

стях и в применении к конкретным деталям политической жизни, в целом он не в состоянии был дать сколько-нибудь адекватного постижения сущности общества и государства. В силу этого представители утилитаризма могли с равной убедительностью защищать самые противоположные политические тенденции: среди них были и яркие консерваторы, сторонники неизменности общественно-политических структур, и не менее яркие реформаторы, убежденные в необходимости радикальных, в том числе революционных, изменений в обществе. К первым принадлежал Эдмонд Берк, ко вторым Иеремия Бентам.

Интересно, что при всей противоположности выводов, к которым приходили эти политические мыслители, их объединяло резко критичное отношение к главной идее индивидуальной школы — к идее неотчуждаемых прав человека, и основанного на ней представления о естественном праве. Эту сторону их воззрений Чичерин оценивает вполне позитивно, поскольку здесь была дана здравая критика либеральной идеологии, в первую очередь, критика внутренне присущего ей утопизма. Представление о том, что человек рождается в «готовом» виде, обладающим сразу всеми свойствами и характеристиками своего зрелого общественного состояния, является главной ошибкой индивидуалистов, на которую и указывали утилитаристы. На самом деле от рождения человек обладает только потенциальной возможностью обрести все свои права и зрелые общественные качества, но реально он их обретает только в обществе и благодаря обществу. Поэтому невозможно сами права человека полагать основанием общественного состояния и, исходя из них, допускать возможность расторжения «общественного договора», «выхода» отдельной личности из государства (как это предполагали крайние индивидуалисты). «Естественны в человеке свойства и способности, — так излагает Чичерин соответствующие возражения Бентама, — право же есть установленная законом гарантия, охраняющая действие этих свойств и способностей. Поэтому нельзя не видеть полного извращения всех понятий в поставлении естественного права выше положительных законов, как делают даже консервативные писатели. Это значит дать оружие в руки всем революционерам. Нет ни одного государства в мире, которое могло бы держаться единые сутки, если бы всякий, в своей совести, считал себя вправе не повиноваться законам, которые, по его понятиям, не согласны с естественным правом»⁴⁴.

Еще одно существенное отличие утилитаризма от индивидуализма (связанное с первым) заключается в том, что здесь на первый план выдвигается целостность государства, а не свобода отдельного индивида. Особенно выразительно эта идея представлена в трудах Берка, который настойчиво подчеркивал, что государство органично объединяет не только ныне живущих, но и умерших людей, связывает нынешнее поколение со всеми предшествующими и будущими. «Общество, говорит Берк, действительно есть договор, но не

⁴⁴ Там же. С. 340.

такой договор, который мог бы быть уничтожен по прихоти сторон, как низшие обязательства, заключенные во имя случайных интересов. Государство — не торговая компания для продажи перцу или табаку; на него надобно смотреть с иным уважением. Это — товарищество для всякой науки, для всякого искусства, для всякой добродетели, и в полном совершенстве. А так как подобные цели могут быть достигнуты только многими поколениями, то оно становится товариществом не только между ныне живущими, но и между живыми, умершими и имеющими родиться. Договор, на котором зиждется каждое отдельное государство, составляет только часть великого, первобытного договора вечного общества, договора, связывающего низшие и высшие естества, видимый и невидимый мир, сообразно с непреложным законом, содержащим все физические и нравственные предметы в должном порядке, каждый на своем месте. Этот закон не зависит от воли людей; напротив, они, в силу высшей обязанности, должны подчинять ему свою волю»⁴⁵.

Именно исходя из этого, Берк отрицает возможность какого-либо изменения в обществе, считая, что одно поколение не имеет права изменять то достояние, которое было создано множеством поколений людей до него. Однако в данном случае Берк из верных посылок делает слишком радикальный и поэтому неверный вывод, и Чичерин резонно возражает против него, резко критикуя крайний консерватизм Берка и умаление идеи свободы в его учении. Он обосновывает необходимость постоянного изменения общества и его политической и правовой системы, в том числе и с помощью революций. «Государство остается, — пишет Чичерин, — а устройство его изменяется, сообразно с новыми потребностями народа. Самые коренные перемены всегда могут быть правомерно произведены существующею в данное время верховною властью, которая руководится единственно видами общего блага... Человеческое развитие следует вовсе не одинаковым законам с развитием физического организма. В человеческих обществах происходит неведомая материальной природе борьба между старым и новым, и эта борьба нередко ведет к переломам, которыми определяется поступательное движение народов. Радикальные преобразования и самые революции имеют свою историческую роль, которую нельзя отвергать безусловно»⁴⁶. Без сомнения, здесь вновь чувствуются гегелевские корни политических воззрений Чичерина.

У Бентама идея органической целостности государства отсутствует, и граница между его теорией и индивидуалистическими учениями становится совсем тонкой. Она сводится к тому, что Бентам выдвигает высшим критерием в нравственной и политической сферах не индивидуальное, эгоистическое благо, а *общественную пользу*, понятую как «наибольшее счастье наибольшего количества людей»⁴⁷. Но такой чисто «арифметический» подход приводит к многочисленным

⁴⁵ Там же. С. 300.

⁴⁶ Там же. С. 296.

⁴⁷ Там же. С. 325.

противоречиям и неувязкам, поскольку здесь не учитывается принципиальное различие возможных удовольствий и несовместимость удовольствий разных людей. «Одни предпочитают удовольствия одного рода, другие другого: это дело вкуса. Законодатель, по теории Бентама, обязан принимать во внимание и то удовольствие, которое разбойник или убийца извлекает из своего злодеяния; если оно окончательно не делается целью законодательных мер, то это происходит единственно оттого, что при взвешивании выгод и невыгод поступка, это удовольствие перевешивается страданиями других. Таким образом, мы можем руководствоваться только чисто количественной оценкой»⁴⁸.

Следствия из этого принципа демонстрируют все негативные стороны утилитаризма. Самые большие нелепости возникают вновь в применении к нравственности. Сведение добродетели к свойству, обеспечивающему максимум чисто физического удовольствия заставляет, например, признать, как иронично замечает Чичерин, что «публичные женщины должны считаться самыми добродетельными из всех, потому что они доставляют удовольствие наибольшему количеству людей, притом без всяких хлопот и страданий»⁴⁹.

В политической сфере принцип «максимального счастья максимального количества людей» заставляет считать самой приемлемой формой государственного устройства демократию, причем в самом прямолинейном ее проведении, когда мнение и положение меньшинства, не попадающего в указанное «максимальное количество людей», вообще не берется в расчет. Но раз так, то не принимаемое во внимание меньшинство также может не считаться ни с какими запретами и предписаниями и бороться за свои права всеми возможными способами. Основой политической жизни становится грубая сила и произвол. В связи с этим Чичерин утверждает, что утилитаризм здесь явно проигрывает индивидуализму, который через идею первичности свободы требовал учета воли меньшинства.

В конце концов, самая главная причина всех ошибок и недостатков утилитаризма заключается в его происхождении из крайнего эмпиризма и отрицании роли разума в постижении сущности всех явлений — в том числе явлений общественно-политической сферы. Указывая на примеры, взятые из повседневного опыта, которые подсказывают, что человек чаще всего стремится к тому, чтобы избежать страданий и получить удовольствия, утилитаристы почему-то не вспоминают (или трактуют извращенно) те не менее известные примеры поведения, в которых человек сознательно пренебрегает удовольствиями и идет к страданию и даже смерти ради *обязанности* и *высшего долга*. Только исследуя такого рода примеры и выявляя в них не проявляющиеся в чисто эмпирической сфере принципы и цели, можно до конца понять как поведение отдельного человека, так и общественную жизнь в целом. Но чтобы произвести такое исследование, нужно было вос-

⁴⁸ Там же.

⁴⁹ Там же. С. 336.

становить права разума и окончательно преодолеть эмпиризм; это и было осуществлено в идеалистической школе.

Еще раз подчеркнем, что главную заслугу утилитаризма Чичерин видит не столько в разработке особой теории общества и государства, сколько в критике недостатков всех предшествующих рационалистических учений. Если, кроме того, учесть, что представители утилитаризма резко отрицательно относились к умозрительному «конструированию» сущности государства и настаивали на необходимости отталкиваться от непосредственного опыта, от анализа и обобщения конкретных явлений общественной жизни, кажется совершенно естественным признать утилитаризм первой формой эмпиризма в политической философии, *противостоящей* рационализму. Однако Чичерин признает утилитаризм разновидностью все той же рационалистической парадигмы. Более того, он сближает утилитаризм с идеализмом, полагая, что и в том, и в другом объяснение общественно-политической сферы осуществляется через категорию *цели исторического развития*.

В этом со всей наглядностью проявляется искусственность принятой Чичериним схемы генезиса политической мысли. Вопреки очевидности он признает утилитаризм формой рационализма, и делает это только для того, чтобы сохранить необходимую последовательность исторических стадий: эмпиризм (реализм) в политической философии должен идти только после полного исчерпания содержания обозначенных ранее четырех рационалистических школ. Впрочем, прямо сказать, что утилитаризм и идеализм составляют одну «школу», Чичерин не решается (хотя это вытекает из принятой им схемы), он противопоставляет их, утверждая, что утилитаризм, хотя и принимает начало цели, «но с чисто практической точки зрения, без возведения его к каким бы то ни было философским принципам»⁵⁰, идеализм же идет к созданию нового учения «не простым отрицанием односторонних начал, а приведением их к высшему, внутреннему единству как конечной цели развития»⁵¹. Утверждая, что идеализм является вершиной всей эпохи рационализма, Чичерин делает не очень обоснованным и плодотворным само деление этой эпохи на четыре школы — общежительную, нравственную, индивидуальную и идеальную. Последняя оказывается абсолютно не равноправной с предшествующими, она соединяет в себе в органическое единство начала предшествующих школ и поэтому представляет собой скорее новый, более высокий уровень понимания общества.

Не меньшие сомнения вызывает и само убеждение Чичерина в том, что за эпохой рационализма наступает эпоха эмпиризма (реализма), когда политическая мысль в своих попытках понять общество идет «не от начал к явлениям, а от явлений к началам»⁵², после чего должен быть осуществлен синтез рационалистических и реалистических учений в более «высокой» форме универсализма. Самой глав-

⁵⁰ Там же. С. 290.

⁵¹ Там же. С. 367.

⁵² Там же. С. 368.

ной проблемой здесь оказывается критерий различия рационального и эмпирического в применении к общественно-политической сфере. В рамках научного познания природы это различие долгое время казалось точно зафиксированным и вполне определенным, однако развитие науки в XX веке поставило под сомнение однозначность этого критерия даже в сфере изучения природных явлений (например, по отношению к явлениям микромира). Применительно к общественной жизни критерий различия эмпирического и теоретического с самого начала представлялся гораздо менее определенным, чем в сфере познания природы. Развитие общественно-политической философии в XIX–XX веках лишь увеличило эту неопределенность, наглядно показало, что общественные явления представляют собой очень сложные «формообразования», которые нельзя признать однозначно идеальными или однозначно материальными, познаваемыми только в непосредственном чувственном опыте или чисто умозрительно. Чтобы понять это, достаточно задуматься над простейшим вопросом: какие феномены мы должны признать формой эмпирической явленности государства и власти? Кто-то может вполне обоснованно сказать, что это система материальных (хотя и не полностью материальных) структур типа полиции, армии, тюрем и т. п., но кто-то другой не менее обоснованно может признать таковыми чувства уважения к общим ценностям и принуждения к определенного рода поступкам, которые ощущает в себе каждый гражданин.

Всё сказанное делает весьма сомнительной возможность четкого разделения истории политической философии на рационализм, эмпиризм и универсализм. Нам кажется, что детальное историческое исследование заставило и самого Чичерина признать ошибочность этой априорно принятой схемы. Хотя в последнем томе «Истории политических учений» изложение доводится почти до начала XX века, до современной Чичерину эпохи, мы не находим здесь даже намека на пвреход к «реализму»; все многообразные течения политической мысли XIX века попадают в рубрику «идеализма» — вплоть до Ф. Лассаля и К. Маркса (!). В результате именно идеализм, в том расширительном понимании, который придает ему Чичерин, и предстает в его многотомном труде в качестве итога и вершины многовекового развития общественно-политической философии.

Б. Н. ЧИЧЕРИН

ИСТОРИЯ
ПОЛИТИЧЕСКИХ
УЧЕНИЙ



НОВОЕ ВРЕМЯ



III. ИНДИВИДУАЛИЗМ

1. Локк

Мы видели у демократов XVII века стремление построить государство на начале личной свободы. Это направление, вечно присущее человеческой мысли и составляющее необходимое проявление одной из существенных ее сторон, не имело, однако, прочных философских оснований у этих писателей. Чтобы дать ему все то развитие, к которому оно было способно, надобно было более глубоким анализом проникнуть в природу человека как разумного существа и, отправляясь от неотъемлемо принадлежащего ей элемента личной свободы, вывести оттуда коренные начала государственной жизни. Это сделал Джон Локк, который является, таким образом, завершителем всего предшествующего движения либеральных идей и вместе с тем истинным основателем индивидуальной школы. В 1689 г. Локк издал знаменитый свой «Опыт о человеческом понимании» («*Essay on Human Understanding*»), который положил начало теории сенсуализма. В том же году он напечатал и свой «Трактат о правительстве» («*Treatise on Government*»), в первой части которого он опровергал учение Фильмера ¹, а во второй излагал свои собственные взгляды на происхождение и устройство государственной власти. Последнее сочинение должно остановить на себе наше внимание; но прежде нежели мы займемся его разбором, необходимо бросить взгляд на Локкову теорию познания, которая объясняет многое в его политических воззрениях и в его методе.

Локк отверг учение о прирожденных человеку идеях, которые признавались как схоластиками, так и картезианцами. Последователям этой теории он возражал, что если бы у человека действительно были подобные идеи, то они одинаково сознавались бы всеми; они были бы столь же ясны для ребенка, как и для взрослого. Между тем мы видим, что именно отвлеченные аксиомы, которые всего более считаются прирожденными истинами, всего менее сознаются детьми и вообще людьми неразвитыми. Они являются в человеке уже плодом значительной умственной работы, гораздо позднее, нежели непосредственное знание вещей. Ясно, следовательно, что начало познания лежит не в отвлеченных по-

нениях, а в наблюдении над частными явлениями, из которых извлекаются уже общие идеи. Все человеческое познание основано на опыте, отчасти внешнем, который дается нам внешними чувствами, отчасти внутреннем, который приобретается путем рефлексии или наблюдения над действиями собственного нашего ума. Все наши простые понятия добываются тем или другим способом, сложные же составляются из сочетания простых. Вся деятельность разума ограничивается тем, что он усматривает согласие или несогласие получаемых извне представлений. Самое точное познание дается непосредственным сличением, но последнее не всегда возможно: нередко приходится сопоставлять представления более или менее отдаленные, которые не могут быть прямо сличены одно с другим. Тогда разум ищет между ними посредствующих звеньев, через которые он может произвести требуемое сравнение. В этом заключается вся наука. Отсюда следует, что наше знание вещей весьма ограничено. Того, что лежит в основании явлений, субстанций мы вовсе не знаем. Наши понятия о субстанциях не что иное, как сочетания различных наблюдаемых нами свойств, которые мы все приписываем неизвестной нам сущности. Поэтому все наши видовые и родовые понятия, насколько они относятся к субстанциям, означают лишь номинальные, а отнюдь не реальные сущности.

Таким образом, Локк возвратился к теории средневековых номиналистов. После неудачной попытки Гоббса он снова старался утвердить на основании философского анализа мысли ту методу, на которую Бэкон голословно указывал как на единственный истинный путь к познанию. Но самый этот анализ еще раз доказывал всю односторонность этого воззрения. Собственная теория Локка противоречит принятым им началам. Из его системы очевидно следует, что всякое познание должно идти опытным путем, от частного к общему. А между тем он приходит к совершенно противоположному заключению. Локк хорошо видел, что наведением мы не получим ни понятия о Боге, ни нравственных начал, а в его глазах это были самые важные предметы для человеческого размышления. Он видел также, что математика достигает совершенно точного и достоверного знания, идя вовсе не опытным путем. Поэтому он искал способа сочетать достоверность умозрительных выводов с происхождением всех понятий из опыта. Этот способ он нашел в различии между субстанциями и признаками, или видоизменениями (*modi*). Субстанций, по его теории, мы не знаем, но признаки нам известны, и, отвлекая их от предметов, мы можем составляемые таким образом понятия сближать между собою, усматривать их согласие или несогласие и делать отсюда общие выводы. Такое познание будет совершенно точно и достоверно, ибо оно относится не к самим вещам, а к понятиям, составленным собственным нашим разумом. Мы не утверждаем, что вещи имеют именно такие свойства, а говорим только, что

если они устроены сообразно с нашими понятиями, то они должны иметь свойства, вытекающие из этих понятий. Так, например, из общего понятия о треугольнике мы выводим необходимые его свойства и утверждаем что всякий раз, как вещь будет устроена наподобие треугольника, она должна иметь эти свойства. То же самое относится и к нравственным началам, которые способны получить такую же достоверность, как математические истины. Таким образом, если наши понятия о субстанциях представляют только номинальную их сущность, то наши понятия о признаках представляют, напротив, самую их реальную сущность, ибо они означают не действительные вещи, а лишь понятия, составляемые нашим разумом, в которых мы усматриваем согласие или несогласие и на этом основании делаем достоверные заключения. Отсюда возможность познания всеобщих и вечных истин, которое расширяет наш кругозор, тогда как наблюдение частных всегда остается весьма ограниченным.

Вся эта теория Локка грешит коренным противоречием. Все человеческое познание выводится из опыта, а между тем в результате выходит, что высшее познание вовсе не опытное, а умозрительное. Разум составляет себе известные понятия и делает из них общие выводы совершенно независимо от вещей. Это предполагает, что понятия разума не суть только представления внешних предметов или сочетания различных наблюдаемых нами чувственных свойств, но имеют свою внутреннюю сущность и свои необходимые законы, которые можно исследовать независимо от внешнего мира, — положение, идущее наперекор всей теории чувственного познания. Мир мыслей, который сначала являлся только бледным отпечатком чувственных впечатлений, вдруг оказывается высшею областью, которая раскрывает нам не только случайные явления, но вечные истины, не доступные опыту. Это противоречие неизбежно вытекало из самой односторонности положенных в основание начал. Чтобы быть последовательным, надобно было ограничиваться исследованием фактов, а не строить системы. Как же скоро требовалось последнее, так волею или неволею приходилось прибегнуть к умозрению. Теория Локка признает за разумом только способность сравнивать между собою и затем связывать и разделять полученные извне представления. Но здесь упускается из виду, что разум может действовать единственно на основании собственных, присущих ему законов, которые и указывают ему на связь предметов. Сознание же этих законов и есть умозрение, которое таким образом берет свое начало не извне, а из самого разума. Это нечто более, нежели внутренний опыт, т. е. наблюдение над внутренними фактами, которое опять дает нам только случайные, разрозненные и непонятные явления. Это самосознание единого разума, т. е. сознание им необходимых своих законов и требований, которые вместе с тем суть вечные истины, лежащие в основе всякого бытия. Локк

исходил от отрицания прирожденных идей, но так как те частные элементы, от которых он отправлялся, не могли дать ему необходимых начал познания, то он принужден был прибегнуть к извороту, несогласному с коренными его положениями, и вместо признаваемого им опыта подставить отвергаемое им умозрение. В сущности, вся теория Локка не что иное, как одностороннее умозрение. Это точка зрения не фактических исследователей, а спекулятивных философов, которые полагают частные начала в основание своих систем. Так как нет возможности, строго проводя эти начала, добыть общее из частного, то все они неизбежно впадают в непоследовательность, и Локк более, нежели другие. Он крепко держался понятий, которые не даются опытом, а потому принужден был постоянно пополнять пробелы своей системы совершенно произвольными предположениями.

Разительный пример непоследовательности представляет у него вывод идеи Божества. Признавая, с одной стороны, что все наши понятия о субстанциях не более как имена, изобретенные для объединения наблюдаемых нами чувственных явлений, Локк сделал исключение для одной субстанции, насчет которой ни внешний, ни внутренний опыт не дают нам ровно ничего, именно для понятия о Боге. Локк доказывает существование Бога чисто умозрительным способом на основании отвергаемых им аксиом. Разум убеждает нас, что есть первоначальная, существующая от вечности причина всех вещей, что эта причина всемогуща, потому что все от нее произошло, и разумна, потому что в действии не может быть ничего, чего бы не было в причине. Таким образом, здесь является понятие об известной субстанции и необходимых ее свойствах, добытое отнюдь не наблюдением, а чисто путем умозаключений, основанных на требованиях разума, между тем как Локк утверждает в других местах, что общие положения разума не дают нам ни малейшего права делать заключения о том, что существует вне нас.

Идея Божества служит для Локка основанием нравственного закона. И здесь является противоречие между двояким путем познания. Согласно с своей теорией Локк производит понятие о добре и зле из чувств удовольствия и страдания, которые сопровождают как внешние, так и внутренние ощущения. Добром называется то, что производит удовольствие или уменьшает страдание; злом — то, что имеет обратное действие*. Высшая степень удовольствия, к которому люди способны, называется счастьем, и это единственное, что движет желаниями человека. Все это, однако, понятия относительные, ибо предметы, производящие удовольствие или страдание, называются добром или злом вследствие сравнения их друг с другом**. С этим в связи находится

* *Locke. Essay on Human Understanding. B. II. Ch. 20. § 2.*

** *Ibid. Ch. 21. § 41–42.*

и понятие о добре и зле нравственном. Вообще, нравственным отношением называется согласие или несогласие добровольных человеческих действий с известным правилом, на основании которого они обсуждаются. Поэтому нравственное добро или зло будет состоять в согласии или несогласии наших добровольных действий с известным законом, в силу которого причиняется нам удовольствие или страдание властью законодателя. Это удовольствие и это страдание, сопровождающие исполнение или неисполнение закона, называются наградой и наказанием. Следовательно, всякий закон предполагает награду и наказание; иначе это было бы пустое правило, неспособное двигать волею разумного существа*.

Все это учение составляет чистое последствие сенсуализма. Но совсем другое оказывается в приложении его к различным видам закона. Этих видов Локк принимает три: закон божественный, гражданский и закон общественного мнения. Первый становится известным человеку или посредством разума, или чрез особое откровение. Что же открывает нам разум на этот счет? Нет сомнения, говорит Локк, что Бог дал людям правило, с которым они должны сообразовать свои действия. Он имеет на то право, ибо мы — его творение; в нем есть мудрость и благодать для направления наших действий к наилучшей цели; наконец, как всемогущее существо он может охранять свой закон наградами и наказаниями как в настоящей жизни, так и в будущей. В этом заключается истинная проба нравственной правоты: сравнивая свои действия с этим законом, люди считают их долгом или грехом, смотря по тому, способны ли они доставить им счастье или несчастье из рук Творца**.

Здесь уже, очевидно, награды и наказания составляют только предполагаемое последствие наших действий, ибо они не связаны непосредственно с исполнением или нарушением закона, из опыта мы о них ничего не знаем, и данное Богом правило открывается нам не из них. Сам Локк понимает это таким образом, вследствие чего он утверждает, что нравственность основана на *необходимых отношениях*, которые могут быть доказаны с такою же достоверностью, как математические истины, именно на отношении понятия о Боге как высшем Существо, всемогущем, благом и премудром, к понятию о человеке как зависимом от него разумном творении***. Следовательно, источником нравственных определений является уже не внешнее ощущение, а умозрительное понятие о необходимых отношениях; связью же между тем и другим воззрением становится внешнее понятие о законе как о предписании высшего, понятие, которое, однако, в приложении к Божеству выводится не из опыта, а единственно из требований разума.

* Ibid. Ch. 28. § 4–6.

** Ibid. B. II. Ch. 28. § 7.

*** Ibid. B. IV. Ch. 3. § 18.

Несовместность всех этих начал между собою повела к тому, что одни последователи Локка приняли за основание нравственности одни внешние ощущения, другие — познание необходимости отношения вещей, третьи, наконец, отвергнув последнее как несогласное с сенсуализмом, остановились на непосредственном внутреннем чувстве. Понятие же о законе как предписании высшей власти было одинаково всеми оставлено. Это то же самое развитие начал, какое мы видели в нравственной школе. Локк в этом отношении стоит еще на одинаковой почве с своими предшественниками, которые выводили естественное право из воли Божьей.

Второго рода правило, закон гражданский, устанавливается государственною властью и охраняется наградами и наказаниями, видимыми и немедленно следующими за действием, вследствие чего всякий должен его исполнять. Наконец, в законе третьего рода, в том, который устанавливается общественным мнением, наградою или наказанием служит похвала или порицание со стороны других, что составляет весьма сильное побуждение для человеческой воли. На этом основаны понятия о добродетели и пороке, понятия относительные, как явствует из того, что в одном месте считается добродетелью то, что в другом называется пороком*.

Таковы положения Локка относительно нравственности. Из этого видно, что опытное, чисто личное начало удовольствия и страдания ведет лишь к необходимости предположить как основание нравственности начала вовсе не опытные. Чтобы воздержать людей от действий, к которым влекут их удовольствия и страдания, надобно умозрением вывести понятие о верховном законодателе, предписывающем людям известные правила и охраняющем эти правила посредством наград и наказаний. Очевидно, что все это положения, отнюдь не вытекающие из коренных начал системы, но являющиеся, напротив, восполнением односторонней точки зрения. Можно характеризовать это учение как индивидуализм, сдержанный подчинением воле Божьей.

Посмотрим теперь, как эти воззрения прилагаются к политике. И здесь мы увидим чисто умозрительное построение теории на основании индивидуализма, восполняемого произвольными предположениями.

Мы не станем говорить о первой части «Трактата о правительстве». Мы видели уже у Сиднея² опровержение теории Фильмера. Локк, которому сочинение Сиднея не было, впрочем, известно, не прибавляет к этому ничего существенного. Вторая часть «Трактата» имеет гораздо более значения. Здесь Локк ставит себе задачей исследовать происхождение, объем и цель государственной власти. В противоположность Фильмеру он строго отличает ее от власти отеческой. Государственная власть, по его определению,

* *Locke. Essay on Human Understanding. B. II. Ch. 28. §9—11.*

есть право устанавливать законы, охраняемые наказаниями, для устройства и ограждения собственности, а также употреблять общественные силы для исполнения этих законов и для защиты от внешних нападений; притом все это единственно во имя общего блага*. Под именем собственности Локк разумеет не одно только владение вещами, а все, что принадлежит человеку, — жизнь, свободу, имущество — одним словом, все его права**. Откуда же происходит подобная власть?

Локк в своем исследовании идет тем же путем, как и все его современники. Чтобы понять истинное происхождение государственной власти, говорит он, надобно взглянуть на то состояние, в котором люди находятся по своей природе. Прежде всего это состояние полной свободы: люди могут направлять свои действия и распоряжаться своим лицом и имуществом по своему изволению в границах естественного закона, не спрашивая ничьего разрешения и не завися от воли какого бы то ни было человека***. Заметим, что Локк, вообще, понимает свободу единственно как свободу внешнюю, т. е. как право делать то, что хочешь, независимо от чужой воли. Свободу внутреннюю, или свободу воли, он совершенно отвергает, считая даже вопрос о ней неуместным****. Внешнюю же свободу он считает основанием всех других прав человека*****.

С свободой связано и равенство. Состояние природы есть состояние полного равенства, где и власть и суд могут быть только взаимны, так что ни один человек не имеет их в большей степени, нежели другой. Это следует из того, что все сотворены одинаковой породы и чина, все рождены для пользования одними и теми же благами природы и для употребления одних и тех же способностей, а потому все равны между собою. Люди не подчиняются один другому, разве если Творец явным и несомненным выражением своей воли даст одному власть над другим^{6*}. Это равенство не относится, впрочем, ко всем свойствам человека: один может превосходить другого летами, способностями, добродетелью; рождение и полученные благоденствия могут обязывать человека в отношении к другому. Естественное равенство, о котором здесь идет речь, есть только равное право каждого на свою свободу без всякого подчинения другому^{7*}.

Нечего распространяться о том, что все эти положения Локка — чисто умозрительные. Исходною точкою служит здесь отвлеченная природа человека, помимо всех жизненных условий,

* *Locke. Treatise on Government. Ch. I. § 3.*

** *Ibid. Ch. VII. § 87.*

*** *Ibid. Ch. II. § 4.*

**** *Locke. Essay on Human Understanding. B. II. Ch. 21. § 8—14.*

***** *Locke. Treatise on Government. Ch. III. § 17.*

^{6*} *Ibid. Ch. II. § 4.*

^{7*} *Ibid. Ch. VI. § 54.*

и сущностью этой природы полагается голое понятие об особи, принадлежащей к одному разряду с другими, т. е. о человеческом атоме. Локк забывает при этом, что он сам объявлял все наши родовые и видовые понятия о субстанциях чисто номинальными и утверждал, что все наши заключения о субстанциях не что иное, как мечты. Здесь, напротив, он полагает родовое понятие о человеке в основание всех своих выводов, и вдобавок он ставит свой атом в такое состояние, о котором опыт не дает нам ни малейших указаний. Правда, он ссылается для примера на отношения государей, которые находятся в естественном состоянии, не будучи подчинены никому; но этот пример касается не отдельных лиц, а целых обществ. Он указывает и на то, что люди могут встретиться на пустынном острове, но и этого слишком недостаточно для утверждения, что все люди по своей природе находятся в этом состоянии и остаются в нем, пока они по собственной воле не сделаются членами какого-нибудь государства*.

Локк и в естественном состоянии не считает, однако, свободу безграничною. Мы видели, что он делает здесь существенную оговорку — «в пределах естественного закона». Вообще, свобода, по его понятиям, не есть изъятие от закона, это власть располагать своим лицом и имуществом в границах закона, под которым живет человек, не подчиняясь только чужому произволу. Такое подчинение закону, говорит Локк, совершенно необходимо для самой свободы. Последняя существует только там, где ею управляет закон, ибо иначе никто бы не был изъят от чужого насилия. Закон, следовательно, в сущности, не ограничивает, а охраняет и расширяет свободу**. Таким образом, и в состоянии природы естественный закон обязывает всех людей. Этот закон есть разум, который показывает человеку, что так как все свободны и равны между собою, то никто не должен наносить вреда другому. Ибо все мы — создания всемогущего и премудрого Творца, все — слуги верховного властителя, посланные в мир по его приказанию и для его целей, все мы принадлежим не себе, а ему. Поэтому никто не вправе посягать даже на собственное существование, оставляя произвольно назначенное ему место на земле, а тем менее на чужую жизнь или на то, что сохраняет эту жизнь, т. е. на свободу, здоровье, члены и имущество других. Напротив, каждый обязан, насколько от него зависит, сохранить не только себя, но и весь человеческий род***.

Отсюда Локк выводит право каждого в состоянии природы наказывать всякое нарушение естественного закона. Это явствует из того, что естественный закон, как и всякий другой, был бы совершенно бесполезен, если бы никто не имел права приводить его в исполнение, наказывая нарушителей установленных им правил.

* *Locke. Treatise on Government. Ch. II. § 14, 15.*

** *Ibid. Ch. VI. § 57.*

*** *Ibid. Ch. II. § 6.*

Но если подобное право принадлежит одному человеку, то в силу всеобщего равенства оно принадлежит одинаково всем. Нарушая естественный закон, преступник тем самым заявляет, что он хочет жить по иному правилу, нежели то, которое установлено для охранения всего человечества. Следовательно, это преступление против всего человеческого рода, а так как каждый имеет право охранять весь человеческий род, то каждому принадлежит право наказывать все преступления. В доказательство Локк ссылается на право государей наказывать иностранцев, находящихся на их территории. Иностранец не связан подданством, следовательно, к нему не приложимы те права, которые князь получает в силу договора с подданными, а потому право наказывать может быть здесь объяснено не иначе как первоначальным правом каждого наказывать нарушителей естественного закона*.

Вся эта теория Локка основана на софизмах³. Точкою отправления служит опять внешнее понятие о законе как о предписании высшего, охраняемом наградами и наказаниями. Но Локк забывает, что, по собственному его предположению, установленный Богом закон охраняется наказаниями, налагаемыми самим Богом, а отнюдь не людьми. Здесь же он совершенно произвольно дает каждому право защищать силою не только себя, но и весь человеческий род. Локк возводит это даже в обязанность. Между тем, если даже принять недоказанное положение, что мы принадлежим не себе, а Богу, то все же из этого не выходит, что мы обязаны не только воздерживаться от нанесения вреда другим, но и отстранять от других всякий вред. Пример, приведенный Локком, вовсе не может служить доказательством такого положения: государь наказывает иностранца за нарушение не естественного, а гражданского закона, действующего в пределах территории. Вступая в чужую область, иностранец добровольно подчиняет себя господствующим в ней законам и на этом основании подвергается наказанию. Таким образом, весь этот тезис поддерживается то богословскими гипотезами, не имеющими корня в системе, то неверными ссылками на факты. Дело в том, что Локк, исходя от индивидуального начала, хочет все права государственной власти, в том числе и право наказания, произвести из прав, принадлежащих каждому отдельному лицу в естественном состоянии, а для этого нужно было посредством софистических изворотов приписать каждому право охранять весь человеческий род.

От состояния природы Локк отличает состояние войны. В первом по самой его сущности господствуют мир и взаимное доброжелательство, второе же проистекает из нарушения законов, охраняющих первое. Здесь каждый имеет право не только защищать себя, но и уничтожать то, что грозит ему гибелью. В состоянии войны человек имеет такое же право убить врага, посягающего

* Ibid. Ch. II. §7—9.

на его жизнь, как и дикого зверя. То же право принадлежит ему относительно всякого, кто нападает на его свободу, ибо так как свобода есть основание всех других прав, то всегда можно предположить, что посягающий на нее хочет отнять и все остальное. Это право войны, основанное на самозащитении, остается и в гражданском состоянии в том случае, когда установленный судья очевидным извращением законов, вместо того чтобы охранять человека, грозит ему гибелью. Но обыкновенно в гражданском состоянии война прекращается решением высшего судьи. В естественном же состоянии, где нет судьи, она продолжается до тех пор, пока нападающий не будет уничтожен или пока он не предложит справедливых условий мира*. Война может кончиться рабованием одного лица другому, но рабство, в сущности, не что иное, как продолжение состояния войны. Свобода от произвольной власти тесно связана с самым сохранением человека, а так как никто не имеет права произвольно располагать своею жизнью, которая принадлежит Богу, то никто не имеет права вполне отчуждать и свою свободу, давши другому над собою право жизни и смерти. Единственное, что может иметь место, это договор, подчиняющий одного ограниченной власти другого, но это не настоящее рабство**. Таким образом, опять во имя религиозной гипотезы Локк утверждает неотчуждаемость человеческой свободы. Слабость этого довода слишком очевидна.

Кроме свободы человеку в естественном состоянии принадлежит и собственность, Бог дал землю всем людям вообще, но так как каждый пользуется ею лично, то необходимо какое-нибудь начало для усвоения вещей. Это начало лежит в труде: имея исключительное право на свое лицо, человек имеет такое же право и на свой труд. Поэтому все, что добывается трудом, становится его собственностью, ибо с этим соединена часть его естества. Это относится не только к движимым вещам, которые человек потребляет, но и к почве, из которой он извлекает свое пропитание. Влагая в нее свой труд, человек делает ее своим личным достоянием. И этим он не только не стесняет других, а напротив, умножает общее достояние, ибо обработанная земля приносит несравненно более, нежели необработанная. Труд так плодотворен, что если мы станем разбирать, откуда происходят полезные человеку предметы, то увидим, что из них девяносто девятью сотыми мы обязаны труду, и только одною сотую природе***.

Производя таким образом собственность из труда, Локк делает, однако, весьма существенную оговорку. Человек, говорит он, не вправе присваивать себе вещи, не оставляя ничего другим. Тот самый закон природы, который дал человеку собственность, по-

* *Locke. Treatise on Government. Ch. III. § 16–20.*

** *Ibid. Ch. IV. § 23.*

*** *Ibid. § 26, 27, 32, 33, 40.*

лагает ей и границы. Эти границы заключаются в размерах труда и потребления. Давши человеку право обращать вещи в свою пользу, Бог не дал ему права уничтожать их произвольно. Поэтому человек может присвоить себе только то, что он в состоянии потребить. Если же он берет более, и вещи у него портятся, то он тем самым становится преступником против других, которых он лишил имущества, а потому он может быть справедливо наказан. Относительно же земли человек имеет право завладеть таким количеством, какое он в состоянии обработать. Но и здесь он становится преступником, если он подвергает порче произведения почвы*. Таков естественный закон. Локк утверждает, что этот закон мог бы существовать даже и в настоящее время, если бы изобретение денег не дало собственности большие размеры. Чтобы не дать портиться вещам, на что он не имел права, человек старался менять предметы, подверженные тлению, на более прочные, которые могли бы быть долго сберегаемы. Отсюда ценность золота и серебра, которые стали орудиями обмена. Накопление же драгоценных металлов в одних руках повело к неравенству состояний, ибо через это каждый получил возможность держать у себя гораздо более вещей, нежели сколько было нужно для его потребления**

И эта теория не выдерживает критики. Заслуга Локка заключается в том, что он указал на труд как на основание собственности; но упустив из виду другой ее источник, завладение, он пришел к совершенно неверным заключениям. Это опять произошло оттого, что он в противоречии с собственным взглядом отправился от общего начала, а не от личного, между тем как здесь именно последнее всего более было приложимо. Вместо того чтобы из давней свободы, несомненно составляющей источник всех частных отношений, вывести одинаковое право каждого на вещи, которые не состоят в чужом владении, он предположил *общее*, дарованное Богом право всех, причем каждому достается своя доля соответственно с трудом и потреблением. Отсюда совершенно произвольное положение, что человек не имеет права допускать порчу усвоенных им вещей, — положение, которое делает сбережение невозможным, ибо никогда нельзя ручаться, что сбереженная вещь не испортится. И здесь, как и в приложении к свободе, мы видим индивидуализм, сдержанный подчинением предполагаемой воле Божьей.

В естественном состоянии является не только собственность, но и родительская власть. Локк сознается, что на детей не распространяется то начало полного равенства, которое выставлялось выше как существенная принадлежность состояния природы, но дети рождены для того, чтобы пользоваться равенством впо-

* Ibid. §31, 32, 38.

** Ibid. §36, 46, 47, 50.

следствии. Локк объясняет это тем, что свобода, а вместе с нею и равенство, предполагают сознание охраняющего их закона, а так как этот закон открывается разумом, то они могут принадлежать только лицу, вполне обладающему разумом, чего нельзя сказать о детях. Мы рождаемся свободными и разумными существами, но это не означает непосредственного обладания свободой и разумом, а только возможность приобрести то и другое с годами. Таким образом, прирожденная человеку свобода совместна с родительской властью, которая основана на обязанности родителей заботиться о детях, пока они малолетны*.

Эта власть одинаково принадлежит отцу и матери. Она простирается единственно на то, что нужно для прокормления и воспитания детей, и прекращается, когда ребенок достигает совершеннолетия. Как скоро он получил полное обладание своим разумом, он становится таким же полноправным лицом, как и его отец. Это не избавляет детей от обязанности уважения и благодарности к родителям, но из уважения и благодарности не рождается власть**. Родители имеют и другой способ влияния на детей, именно посредством передачи им наследства. А так как наследование поземельной собственности делает нового владельца подданным того государства, в котором лежит земля, то многие полагают, что родители имеют право подчинять детей своих тому правительству, которого они сами состоят подданными. Но это несправедливо, ибо дети, будучи так же полноправны, как и родители, не могут быть подчинены какому бы то ни было правительству без своего собственного согласия. Если же они, принимая наследство, вступают в подданство, то они делают это добровольно. Из всего этого ясно, говорит Локк, что родительская власть никоим образом не должна смешиваться с властью гражданской. Они основаны на разных началах и имеют различное устройство и различные цели. Однако в первобытном состоянии людей отцам легко было превратиться в государей. Так как достигшим совершеннолетия детям трудно было жить без всякого правления, то всего естественнее было оставить власть за родителями. Таким образом, незаметно, в силу молчаливого согласия детей, отцы семейств могли сделаться князьями и основать наследственные или выборные монархии***.

Нельзя не заметить, что в выводе родительской власти Локк прибегает к тому самому началу, против которого была направлена вся его теория познания. Он отверг прирожденные идеи на том основании, что их не сознают дети. На это Лейбниц справедливо возражал, что присущие разуму идеи сознаются им не вдруг, а только по мере развития. Здесь же сам Локк утверждает, что

* *Locke. Treatise on Government. Ch. VI. § 55, 57–58, 61.*

** *Ibid. § 65–66.*

*** *Ibid. § 71–76.*

разум, свобода и равенство прирождены детям, хотя последние ими не пользуются, а приобретают их только позднее, с полным развитием способностей. Тут не было иного способа отстоять свободу и равенство, а потому Локк принужден был делать эту уступку. Но спрашивается, если это не абсолютные начала, вечно в одинаковой степени присущие человеку как человеку, если возраст уменьшает их значение, — то почему же не другие условия: пол, воспитание, большее или меньшее развитие ума, которое в свою очередь зависит от материальных средств, от общественного положения, от занятий, от назначения в жизни? На эти вопросы индивидуализм не может дать ответа. Он в основание всего общественного здания полагает отвлеченные, а потому безусловные понятия свободы и равенства, и когда приходится делать исключения, он делает их, уступая очевидной необходимости и не заботясь о том, что подобных исключений может быть много.

Исследование свойств родительской власти приводит Локка к учению о государстве. Последнее образуется там, где свободные люди отказываются от права самим защищать свое достоинство и наказывать нарушителей закона и предоставляют это целому обществу. Вследствие того государство получает власть: 1) издавать законы, определяющие размер наказаний за различные преступления, т. е. власть законодательную; 2) наказывать преступления, совершаемые членами союза, т. е. власть исполнительную; 3) наказывать обиды, наносимые союзу внешними врагами, т. е. право войны и мира. Все это, однако, дается ему единственно для охранения достоинства граждан. Последние с своей стороны ставят все свои силы в распоряжение общественной власти для исполнения ее велений. Но, в сущности, эти веления суть собственные решения каждого, ибо они произносятся или им самим как членом общества, или его представителями. Этим способом, т. е. передачею целому обществу права исполнять естественный закон, свободные люди образуют единый народ, состоящий под единою верховною властью. Устанавливая судью для разрешения споров и для наказания обид, они тем самым из естественного состояния переходят в гражданское*.

Такого рода отречение от естественных прав может произойти только в силу согласия всех. Каждый при этом обязывается подчиняться решениям большинства, ибо союз, будучи единым телом, должен иметь единую волю, и эта воля может быть только выражением преобладающей силы, т. е. большинства граждан, входящих в состав государства. Без такого подчинения союз был бы невозможен. Таким образом, единственное правомерное основание всякой государственной власти заключается в согласии свободных лиц подчинить свою волю решению большинства**.

* Ibid. Ch. VII. § 87—89.

** Ibid. § 95—99.

Против этого возражают: 1) что в истории нет примеров правительств, возникших этим способом; 2) что так как все люди рождаются подданными известного правительства, то они не вправе воздвигать другое.

Что касается до первого возражения, то история мало говорит о происхождении государства потому, что она застаёт народы уже соединёнными в политические тела. Однако примеры Рима, Венеции⁴, колоний, основанных в новых странах, показывают, что есть государства, которые произошли этим путем, а так как разум говорит нам, что все люди по природе свободны, то очевидно, что это и есть правомерный способ установления политических союзов*. Локк признает, однако, не совсем согласно с предыдущими положениями, что первоначально власть была большею частью единоличная. Она установилась отчасти вследствие привычки детей подчиняться отцу, отчасти вследствие простоты этой формы и отсутствия злоупотреблений в первобытные времена, отчасти, наконец, вследствие потребности единого вождя против внешних врагов. Впоследствии же, когда злоупотребления заставили граждан обратить внимание на невыгоды подобного правления, народ стал думать о средствах положить ему границы. Как бы то ни было, говорит Локк, там, где государство образовалось мирным путем, эта первоначальная монархическая власть могла установиться не иначе как в силу согласия граждан**. Заметим с своей стороны, что во всяком случае это не означает подчинения отдельных лиц воле большинства.

В ответ на второе возражение Локк вовсе не признает, что дети рождаются подданными какого бы то ни было государства. Отец может дать обещание только за себя, а никак не за свое потомство. Все люди по природе свободны, и никакая земная сила не может заставить их подчиниться чужой власти иначе, как с собственного согласия. Пока дети несовершеннолетни, они состоят под опекою родителей, как же скоро они достигли зрелого возраста, они должны сами заявить, к какому государству они хотят принадлежать. Согласие может быть двоякого рода: тайное и явное. Первое выражается тем, что лицо вступает в обладание известною частью государственной территории или даже просто живет в пределах государства, через это оно подчиняется его законам. Но в этом случае подданство продолжается только пока владелец или житель пользуется выгодами своего положения; оно прекращается, как скоро он отказывается от владения или выезжает из страны. Таким образом, этот способ подчинения не делает еще человека настоящим членом общества. Для этого нужно постоянное подданство, а оно устанавливается только в силу формального обязательства, которое человек, раз давши слово,

* *Locke. Treatise on Government. Ch. VII. § 101–104.*

** *Ibid. § 110–112.*

не может уже нарушить. Итак, свободное лицо не иначе делается членом общества и подданным государства, как в силу явного выражения своей воли*.

Мы видим здесь полное развитие индивидуальных начал. Человек является в свет вооруженный всеми правами, но без всякой органической связи с окружающим миром. Чтобы подчинить его общественной власти и законам, нужно формальное его согласие. И это происходит не только в первобытные времена, но постоянно. Последовательно развивая свою мысль, Локк не признает детей гражданами какого бы то ни было государства, они состоят только под опекою родителей. Между тем это положение очевидно заключает в себе несообразность. Если дети не принадлежат ни к какому государству, то они находятся в естественном состоянии, а в естественном состоянии охранение прав и законов предоставляется доброй воле каждого. Спрашивается, каким образом могут дети пользоваться опекою, получать воспитание, приобретать наследство, владеть имуществом, иначе как на основании законов того государства, к которому они принадлежат по рождению? Поэтому все законодательства в мире признают рождение за основание подданства, а вследствие того оказывают покровительство всем своим подданным, малолетним так же, как совершеннолетним. Между теми и другими нет никакой разницы. Если же государства дают защиту и иностранцам, находящимся на их территории, то это происходит в силу взаимности; последние считаются гражданами другого государства, а отнюдь не людьми, обретающимися в естественном состоянии, т. е. не подчиненными никому на свете. Кто пользуется покровительством гражданских законов, тот тем самым отказывается от самоуправления и предоставляет употребление силы общественной власти, следовательно, тем самым, следуя теории Локка, становится членом государства. Мысль Локка имеет то существенное значение, что государство, как и всякий другой человеческий союз, должно заключать в себе элемент свободы, выражающийся в сознательном и добровольном подчинении лиц. Но когда этот элемент понимается односторонним образом как единственное основание всего здания, когда отрицается сознание высшей обязанности к тому союзу, которого человек состоит членом по самому своему рождению, то это ведет к уничтожению всякой нравственной связи, соединяющей общество. Государство вследствие такого воззрения перестает быть постоянным единством народа, оно превращается в союз, непрерывно обновляющийся посредством частных обязательств. В этом мы не можем не заметить отличия индивидуальной теории от предыдущих воззрений. Прежние мыслители требовали всеобщего согласия только для первоначального установления государства, которое затем обращалось уже в постоянный союз, имеющий власть

* Ibid. §113–122.

над членами. В сущности, это было не что иное, как известный способ объяснить происхождение политических союзов. Индивидуализм же берет только один из элементов этого воззрения и во имя прирожденного человеку права требует такого же свободного подчинения для каждого вновь рождающегося лица. Этим отрицается всякое органическое единство народа, всякая преемственная связь поколений, в основание союза полагается голое начало личности или ничем не связанная воля отдельных единиц. Локк не дошел, однако, до крайних пределов своей теории: он признал раз данное обещание навсегда обязательным для лица, хотя из его положений не видно, почему бы человек не мог взять назад своего обещания, если он находит это для себя полезным. Позднейшие последователи индивидуализма, как увидим далее, отбросили и эту последнюю преграду единичной воли и довели государство до полного разложения на случайно связанные атомы. Отличие индивидуализма от предыдущих учений обозначается и в том, что здесь самые члены государства не отрекаются вполне от своей естественной свободы. По теории Локка, люди подчиняют свою волю чужой единственно вследствие шаткости прав в естественном состоянии. Там нет признанного всеми закона, ибо естественный закон под влиянием личных интересов не всегда исполняется, нет и беспристрастного судьи, ибо каждый сам судья в своем деле, наконец, часто у обиженного не достает силы для охранения своего права. По этим причинам люди находят более удобным отказаться от принадлежащего им права защиты и наказания и предоставить все это обществу, которое может действовать с большим успехом. Следовательно, единственная цель, для которой люди соединяются в государства, состоит в охранении свободы и собственности. А потому они отказываются от естественной своей свободы лишь настолько, насколько это нужно для достижения означенной цели. Поэтому и власть получает настолько прав, насколько требуется для общего блага, т. е. для охранения личности и имущества граждан. Произвольной же власти над подданными правительство отнюдь не имеет. Иначе люди променяли бы состояние природы на положение гораздо худшее*.

С этой точки зрения Локк считает абсолютную монархию совершенно несовместною с гражданским порядком. Он вовсе даже исключает ее из числа правильных образов правления. Если единственная цель образования государства, говорит он, заключается в устранении неудобств естественного состояния, где каждый остается судьей в собственном деле, то необходимое условие союза состоит в установлении судьи, которому должны подчиняться все граждане без исключения. Между тем абсолютный монарх не имеет над собою судьи, он сам является судьей в собственном деле, судьей, на которого нет апелляции и который притом

* *Locke. Treatise on Government. Ch. IX.*

располагает произвольно жизнью и имуществом подданных. Такое состояние гораздо хуже естественного, ибо там по крайней мере каждый сохраняет право защищать самого себя. Променять естественное состояние на абсолютную монархию все равно что для избежания вреда, наносимого лисицами, отдать себя в когти льва*. Локк не объясняет, каким образом, установив верховного судью, можно еще требовать апелляции на этого судью. Вообще, развитие индивидуальных начал влечет за собою самые шаткие понятия о верховной власти. Это явствует из учения Локка об устройстве правительства.

Сообразно с трояким назначением правительства, которому предоставляется издание законов, наказание преступников и отражение внешних нападений, Локк разделяет государственную власть на законодательную, исполнительную и союзную (*federative power*); последняя заключает в себе право войны и мира. Законодательную власть он считает верховною, ибо она повелевает остальным. Она не только верховная, но она священна и неприкосновенна в руках тех лиц, кому она вручена обществом. Ей одной принадлежит право издавать законы, ибо закон, изданный всяким другим лицом, не имеет в себе условия, необходимого для того, чтобы сделать его законом, именно согласия общества, которому никто не вправе предписывать уставы без его собственной воли или без полученного от него полномочия. При всем том законодательная власть не безгранична. 1) Она не имеет абсолютной, произвольной власти над жизнью и имуществом граждан. Это следует из того, что она облечена лишь теми правами, которые перенесены на нее каждым членом общества, а в естественном состоянии никто не имеет произвольной власти ни над собственной жизнью, ни над жизнью и имуществом других. Прирожденные человеку права ограничиваются тем, что необходимо для охранения себя и других; большего никто не может дать государственной власти. 2) Законодатель не может действовать путем частных и произвольных решений, он должен управлять единственно на основании постоянных законов, одинаковых для всех, ибо люди соединяются в государства именно с целью заменить шаткость толкования естественного закона постоянными и всем известными правилами. Произвольная власть совершенно несовместна с существом гражданского общества не только в монархии, но и при всяком другом образе правления. 3) Верховная власть не имеет права взять у кого бы то ни было часть его собственности без его согласия, ибо опять-таки люди соединяются в общества для охранения собственности, а последняя была бы в худшем состоянии, нежели прежде, если бы правитель мог распоряжаться ею произвольно: это было бы равносильно ее уничтожению. Поэтому правительство не имеет и права взимать подати

* Ibid. §90—93.

без согласия большинства народа или его представителей. 4) Законодатель не может передавать свою власть в чужие руки. Это право принадлежит народу, который один может устанавливать законодателей*.

Все эти ограничения последовательно вытекают из начал индивидуализма, но они не совместны ни с существом верховной власти, ни с требованиями государства. Что касается до первого пункта, то он представляет крайность даже с точки зрения Локка. Если мы и допустим, что общественная власть не есть высшее начало, господствующее над лицами, а только сбор индивидуальных прав, то все же заключение Локка будет неверно: в естественном состоянии каждый произвольно располагает своим лицом и имуществом, следовательно, он может предоставить это право и общественной власти. Из того, что человек не имеет права посягать на собственную жизнь, отнюдь не следует, что он не имеет права отчуждать свою свободу и подчиняться чужому произволу. Напротив, вступление в общество неизбежно влечет за собою то и другое, ибо установленный правитель необходимо делается верховным судьей жизни и имущества подданных: он может казнить их смертью и посылать их умирать на войне. Во-вторых, Локк утверждает, что верховная власть может действовать только общими законами, а не частными распоряжениями. Но это ограничение до такой степени несостоятельно, что сам Локк, как увидим далее, в учении о прерогативе, дает исполнительной власти совершенно произвольные права. В-третьих, Локк отрицает у правительства право взять у какого бы то ни было гражданина часть его имущества без его согласия. Но, высказав такое положение, он тут же прибавляет: т. е. без согласия большинства или его представителей, а это совершенно изменяет смысл положения. Если ни у кого нельзя отнять собственности без личного его согласия, то уплата податей может быть только добровольная, что немислимо; если же требуется только согласие представителей большинства, то у меньшинства можно отнять собственность без его согласия, и тогда положение рушится само собою. Большинство становится неограниченным властителем имущества лиц, а если это допускается для большинства, то почему невозможно такое же подчинение одному человеку? Сам Локк указывает на первобытные монархии как на первоначальный, естественный способ образования государства. Весь вопрос заключается в том, где можно найти более гарантий против произвола и притеснений; но этот вопрос зависит от усмотрения и может решаться различно. Во всяком случае, тут нет речи о праве. Наконец, и четвертое ограничение, установленное Локком, точно так же лишено основания. По его теории, законодатель не может передать свою власть в другие руки, т. е. ему принадлежит только чисто законо-

* *Locke. Treatise on Government. Ch. XI. § 134—141.*

дательная власть, учредительная же всегда остается за народом. Но если народ может перенести законодательную власть как постоянное право на известные лица, то почему же не учредительную? Основания нет никакого, это опять зависит от усмотрения.

Из этих постановленных Локком ограничений ясно, что то, что он называет верховною властью, вовсе не имеет этого характера. Действительно, по его учению, над нею возвышается другая, еще более верховная — власть самого народа, который в силу неотчуждаемого права самосохранения вечно оставляет за собою право сменять правителей, злоупотребляющих его доверием. Однако эта верховная власть народа, замечает Локк, не может считаться известным образом правления, ибо она является только тогда, когда всякое правительство уничтожено. Пока же правительство существует, верховною остается власть законодательная*.

Мы видим здесь развитие уже встречавшегося нам прежде и существующего доселе учения о *национальной верховности* (*souverainete nationale*), в отличие от *народной верховности* (*souverainete du peuple*), которая имеет место в демократии. По этой теории, всякое правительство исходит от народа, который, не правя сам, всегда сохраняет власть сменять неугодных ему правителей. Но тут очевидно господствует полное смешение всех политических понятий. Над законными, организованными и постоянно действующими властями ставится воображаемая власть, не имеющая никакой организации и проявляющаяся единственно в восстании и разрушении. Нечего распространяться о том, что все это совершенно немыслимо: законная власть должна иметь и свои законные органы, иначе в ней нет гражданского начала, которое одно может иметь место в гражданском союзе.

От законодательной власти Локк отделяет исполнительную. Самому верховному законодателю он не считает возможным предоставить исполнение изданных им законов: для человека это было бы слишком большим соблазном. Так как притом законодательство не требует постоянной деятельности, то в благоустроенных государствах оно вверяется собранию лиц, которые, сходясь, издают законы и затем, расходясь, подчиняются собственным своим постановлениям. Исполнение, напротив, не может останавливаться, поэтому оно вручается постоянным органам. Последним большею частью предоставляется и союзная власть, ибо хотя она существенно отличается от исполнительной, но так как обе действуют посредством одних и тех же общественных сил, то было бы неудобно установить здесь разные начальства**.

Несмотря, однако, на это разделение властей, Локк утверждает, что верховная власть в государстве должна быть едина, а так

* Ibid. Ch. XIII. §149–150.

** Ibid. Ch. XII.

как дающий закон выше того, кому закон дается, то все другие власти истекают из законодательной и подчиняются ей*. Таким образом, начало разделения властей оказывается мнимым. Этим не ограничиваются противоречия. Практическое воззрение на английскую конституцию⁵ приводит Локка к положениям, которые несогласны ни с разделением властей, ни с верховностью законодательной власти. В некоторых государствах, говорит он, исполнительная власть вверяется одному лицу, которому вместе с тем дается участие и в законодательстве. При таком устройстве это лицо «в весьма сносном смысле» (*in a very tolerable sense*) может быть также названо державным, не в качестве верховного законодателя, а как верховный исполнитель, который остается притом независимым от законодательной власти, так как он сам в ней участвует и не может быть закона, изданного без его согласия. При всяком другом устройстве исполнительная власть подчиняется законодательной, которая может сменить ее по усмотрению; здесь же такое подчинение невозможно. Однако и в этом случае верховный исполнитель не имеет иной власти, кроме силы закона; вся его воля заключается в законе. Этому лицу предоставляется также право сзывать и распускать законодательные собрания, ибо последние не всегда в сборе, а исполнитель постоянно пребывает при своей должности. Если же он злоупотребляет своим правом, то это должно быть сочтено за нарушение доверия, и тогда народу остается только прибежище к силе**.

Все эти заимствованные из английской конституции постановления очевидно не согласуются с теорией Локка. Но этого мало: сказавши, что верховный исполнитель может действовать только в силу закона, Локк вслед за тем под именем прерогативы приписывает право действовать совершенно помимо закона. Есть многие вещи, говорит он, которых закон не может предвидеть и определить и которые поэтому должны быть предоставлены усмотрению исполнителя. Иногда же самый закон слишком строг или вреден в приложении, тогда он должен уступить воле исполнительной власти в силу основного закона природы и государства, что все члены общества должны быть охраняемы от вреда. Локк простирает эту власть так далеко, что уже совершенно помимо английской конституции, но имея в виду практические ее потребности, он дает королю право самовольно изменять основания выборов в парламенте как скоро последние вследствие исторических причин отклонились от начал справедливого уравнения. И здесь в оправдание подобного расширения власти Локк ссылается на основной закон государства, на благо народное. «Так как польза и намерение народа, — говорит он, — заключается в том, чтобы иметь справедливое и уравнительное представи-

* *Locke. Treatise on Government. Ch. XIII. § 149–150.*

** *Ibid. § 151, 154–155.*

тельство, то всякий, кто исправляет учреждения в этом смысле, является несомненным другом народа, а потому не может не получить его согласия и одобрения»*. Вообще, продолжает Локк, пока прерогатива прилагается в видах общего блага, никто против нее не возражает, но когда в исполнителе является стремление злоупотреблять своим правом и обращать данную ему власть во вред обществу, тогда народ естественно старается стеснить прерогативу, и это не должно считаться несправедливым умалением прав князя, ибо народ оставляет за ним это право единственно для своей пользы, а отнюдь не для того, чтобы причинить себе вред. Кто же, однако, будет судьей в этом случае? Между исполнительной властью, облеченною такою прерогативою, говорит Локк, и законодательною, которой созвание зависит от первой, не может быть судьи на земле, так же как и между народом и законодательною властью, злоупотребляющею своим правом. Здесь остается только воззвание к небу, т. е. к оружию. Хотя народ по конституции и не установлен верховным судьей спора, однако по закону, предшествующему всяким положительным законам, он сохраняет за собою верховное право судить, есть ли причина браться за оружие или нет. С этим правом, принадлежащим всему человеческому роду, он не может расстаться, ибо никто не имеет права отдавать свою жизнь и свободу в чужие руки**.

Таким образом, все опять приводится к верховному праву неустроенной массы восставать на правителей по собственному усмотрению. Это не что иное, как узаконенная анархия. Вообще, в учении Локка нельзя не заметить зачатков двух противоположных направлений индивидуализма, которые впоследствии разошлись и образовали две отдельные отрасли этой школы: одна, развивая голое начало личности, пришла к чисто демократическому учению; другая искала обеспечения свободы в разделении и равновесии властей. У Локка эти два направления стоят рядом, противореча друг другу. Английский мыслитель указал только путь, по которому вслед за ним с большею последовательностью пошли другие.

После законных правительств Локк рассматривает правительства, приобретшие власть силою или нарушением законов. Прежде всего здесь представляется вопрос: насколько завоевание может быть правоммерным основанием власти? Локк, разумеется, отрицает это в случае, если война несправедлива. Насилие не может быть основанием права, иначе надобно признать, что разбойники имеют власть над теми, кого они грабят. Если у покоренных нет средств избавиться от ига, то дети их могут искать свободы и обращаться к небу с уверенностью, что оно благословит их правое оружие. Мало того, по мнению Локка, не только несправед-

* Ibid. § 157–158.

** Ibid. § 161, 168.

ливая, но и справедливая война не может быть источником власти. Доводы его следующие: 1) Завоеватель не приобретает через это власти над своими товарищами, которые также входят в состав государства. 2) Он имеет право поработить только тех, которые действительно затеяли несправедливую войну, а никак не народ, который никогда не давал своим правителям подобного права. 3) Завоеватель приобретает право только на жизнь, а не на имущество побежденных; последнее принадлежит невинным детям. Все, что он может требовать — это вознаграждения убытков. Наконец, 4) если даже признать, что победитель имеет право на лица и имущество побежденных, то все же это право не распространяется на потомков, которые рождаются столь же свободными, как и их отцы. Поэтому они имеют полное право свергнуть с себя насильственно наложенное иго*.

И здесь мы видим чистое развитие индивидуализма. Везде в этих рассуждениях прилагаются начала частного права. Локк не обращает ни малейшего внимания на то, что государство имеет свою собственную природу, что право войны и мира принадлежит законным образом одним правителям, а никак не разбойникам, наконец, что и в гражданских отношениях давность служит законным основанием права.

Еще менее, разумеется, Локк признает законную власть похитителя престола. Здесь вопрос сам по себе ясен. Но что сказать о тирании или злоупотреблении власти, когда законный ее носитель обращает ее в частную свою пользу? Это может случиться не только в монархии, но и во всяком другом образе правления: власть становится тиранической всякий раз, как она нарушает закон во вред гражданам. Спрашивается: позволительно ли в этом случае сопротивление? Позволительно, говорит Локк; сила должна быть противопоставлена несправедливой и незаконной силе. И это не может быть вредным для государства, ибо 1) там, где конституция объявляет особу верховного правителя священной и неприкосновенною, сопротивление лицам, исполняющим незаконные веления, не касается самого государя. Такое правило служит ко благу народа, ибо лучше, чтобы несколько человек пострадали, нежели чтоб глава государства легко подвергался опасности. 2) Там, где этого правила нет, сопротивление притеснениям власти не может быть источником частых смут, ибо народ тогда только готов восстать на правителей, когда от гнета страдает большинство граждан, а в этом случае, что бы им ни толковали, они всегда будут сопротивляться незаконию**.

Это учение мы встречали и прежде, но Локк вводит сюда новое разделение, которое живо характеризует его образ мыслей: от тирании он отличает уничтожение самого правительства. Это

* *Locke. Treatise on Government. Ch. XVI.*

** *Ibid. Ch. XVIII.*

происходит, когда незаконным образом изменяются основы конституции. По теории Локка, верховная власть в государстве, душа, дающая ему форму жизнь и единство, есть власть законодательная. Поэтому если она изменяется произвольно, если законы издаются не теми лицами, которые назначены народом, то граждане не только не обязаны повиноваться, но они выходят уже из всякого подчинения и возвращаются в состояние первобытной свободы. В таком случае они вправе установить себе новую законодательную власть по собственному усмотрению. Следовательно, если князь ставит свой произвол на место закона, если он мешает законодательной власти собираться в должное время и действовать свободно, если он самовольно изменяет начала выборов в противность общему благу, наконец, если он подчиняет свое государство чужому князю, который вследствие того становится в нем законодателем, то правительство тем самым уничтожается и народ имеет право воздвигнуть другое. То же самое имеет место, когда глава исполнительной власти покидает свои обязанности, вследствие чего законы остаются без исполнения и в государстве водворяется анархия. Право народа устанавливать в этих случаях новое правительство, говорит Локк, очевидно. Однако и оно недостаточно для ограждения народа, ибо когда законное правительство уничтожено, может быть слишком поздно, чтобы воздвигнуть новое. Это значило бы предоставить народу право заботиться о своей свободе, когда он сделался рабом и находится в оковах. Поэтому для охранения его прав нужно еще другое средство. Оно состоит в том, что правительство должно считаться уничтоженным всякий раз, как законодательная власть или князь превышает свое полномочие. Люди соединяются в общества и устанавливают правительства единственно с целью охранять свое достояние. Следовательно, если законодатель нарушает этот основной закон общежития и старается присвоить себе или другому абсолютную власть в государстве, то он тем самым нарушает доверие и лишается полномочия; тогда народ возвращается в естественное состояние и получает право установить новое правительство. То же относится и к исполнительной власти. Последняя, кроме того, нарушает свое полномочие, если оно силою или подкупом старается направить в свою пользу выборы представителей, ибо это значит посягнуть на самый корень и источник общественной власти. И если скажут, что подобное учение возбуждает народ к восстанию, а при невежестве и постоянном недовольстве масс оно может вести к анархии, то следует отвечать, что народ, напротив, всегда привязан к старине и нелегко увлекается переменами. Небольшие злоупотребления не выведут его из обычной колеи; если же он чувствует на себе постоянный гнет, то выдавайте правителей за сынов Зевса, делайте их священными и неприкосновенными сколько угодно, он все-таки будет хвататься за всякий удобный случай, чтобы свергнуть с себя ненавистное

иго. Это учение не только не потворствует возмущениям, а напротив, предупреждает их, ибо возмущение состоит в восстании на закон, а потому возмутительными должны считаться правители, нарушающие закон, а не подданные, которые им сопротивляются. И если спросят, как обыкновенно водится, кто в этом случае будет судьей, кто решит, поступают ли правители противно своему полномочию или нет, то надобно отвечать: сам доверитель, т. е. народ, который, давши полномочие, может всегда его отнять, если доверенное лицо им злоупотребляет. Как скоро возникает спор между князем и частью народа, которая считает себя притесненною, так судьей является масса народа; если же князь не подчиняется этому суду, то единственным прибежищем остается оружие, ибо между людьми, над которыми нет высшего судьи, всякое насилие рождает состояние войны, и тогда обиженный сам решает, хочет ли он прибегнуть к силе или нет*.

Таково заключение, к которому приходит Локк, — заключение, очевидно, чисто революционное. Все те оговорки и ограничения, которые устанавливались прежде, исчезают, и в конце концов является верховная сила неорганизованной массы. Это право восстания в самой анархической своей форме. Не одно только прямое нарушение основных законов государства, но и всякое действие, противное воображаемому полномочию, становится законным поводом к восстанию. Хотя Локк уверяет, что народ берется за оружие лишь тогда, когда злоупотребления продолжительны и касаются большинства, но в неустроенной массе кто может судить о большинстве или меньшинстве? Немногочисленная, но ярая партия всегда готова выдать свои требования за волю большинства и подать сигнал к возмущению. В государстве всякая законная власть должна иметь и свои законные органы, иначе она остается вымыслом, несовместным с общественным порядком. Восстание может быть крайним прибежищем нужды; в революциях выражаются иногда исторические повороты народной жизни, но это всегда насилие, а не право. Индивидуальные начала, от которых исходит теория Локка, неизбежно вели его к анархическим положениям, разрушающим самые основы государства. Таково именно положение, что с нарушением законов или данного правителям полномочия народ возвращается в естественное состояние и получает право воздвигнуть новое правительство. В действительности даже среди междоусобий народ всегда остается в государственном состоянии, которое нарушается только в частности, а не в целом: сохраняются гражданские законы, суды, власти, внешние обязательства и сношения; всегда предполагается существование единого тела, и если решение предоставляется народной воле, то само собою разумеется, что меньшинство должно подчиниться большинству, а не требовать согласие каж-

* *Locke. Treatise on Government. Ch. XIX.*

дого для установления нового порядка. Полное возвращение к воображаемому естественному состоянию совершенно невысказуемо в государстве, каким бы потрясениям оно ни подвергалось. Локк был теоретиком английской революции 1688г.⁶, которая положила прочное основание развитию либеральных начал в европейской жизни; книга его была написана собственно для оправдания низложения Якова II и возведения на престол Вильгельма Оранского⁷. Но панегирист революции прибегал к доводам гораздо более радикальным, нежели те, которые приводились практическими людьми, стоявшими в ее главе, и парламентом, утвердившим престол за Вильгельмом. Самый успех революции и прочность основанного ею порядка зависели главным образом от того, что она должна была вступить в сделку с историческими началами, представителем которых была партия тори⁸. Локк же как теоретик развивал во всех его последствиях одностороннее воззрение вигов⁹.

Теория Локка была вместе с тем первою попыткою систематического изложения учения о власти народной. Прежде него это учение более высказывалось, нежели доказывалось; здесь же оно было приведено в наукообразную форму и выведено из основных начал общественного быта. Это была, бесспорно, значительная заслуга в области теории, заслуга отчасти положительная, ибо здесь с большею силою, нежели когда-либо, утверждались права свободы, отчасти отрицательная, ибо наукообразное изложение еще ярче выставляло все недостатки этой системы. Некоторые из этих недостатков коренились в самых основаниях индивидуалистической точки зрения, а потому мы найдем их и у последующих писателей. Другие же были свойственны собственно Локку, здесь было место для дальнейшего развития положенных им начал.

Мы видели, что у Локка являются противоречащие друг другу направления. Он старался сдерживать индивидуализм в пределах умеренности, но эти старания служили во вред ясности и основательности учения. Он для этого прибегал к гипотезам, которым, собственно, не было места в его системе и которые объясняются только влиянием предшествующих ему писателей. Так, он заимствовал от предыдущей школы понятие о естественном законе как внешнем предписании, исходящем из высшей воли: этим он хотел сдерживать развитие личного произвола. Мы уже видели всю несостоятельность этого взгляда. Вместе с тем он из того же начала пытался вывести и неотчуждаемость свободы: по его теории, человек не принадлежит себе, потому что он принадлежит Богу. Основание слишком шаткое и недостаточное, оно предполагает, что подчинение одного человека другому изымлет его из рук Божьих, что нелепо. Права Творца над творением никак не могут ограничивать права человека располагать собою, а потому подчиняться власти, которая по существу своему всегда должна быть в некоторой степени произвольною, ибо носители ее всегда люди.

Защитники абсолютной монархии хотели основать на предполагаемой воле Божьей неприкосновенность прав законной власти. Локк прибегнул к тому же началу для утверждения прав личной свободы. Но здесь оно всего менее было приложимо. Поэтому эта часть его учения была впоследствии совершенно оставлена в стороне. Дальнейшее развитие индивидуализма происходило уже помимо всяких религиозных гипотез.

Это развитие шло в двояком направлении. С одной стороны, из начал внешнего чувства и личного ощущения развилась, преимущественно во Франции, материалистическая отрасль Локковой школы, которая в основании всей человеческой деятельности полагала личный интерес. Это учение должно было привести к чисто демократическим теориям. С другой стороны, нравственные начала, лежавшие в системе Локка, породили в его школе нравственную отрасль, которая искала точки опоры отчасти во внутреннем чувстве, отчасти в необходимых отношениях, усматриваемых разумом. Представителями первого направления были шотландские философы: Хатчесон ¹⁰ и его последователи; представителем же второго в приложении к политике явился величайший из публицистов XVIII века, Монтескье ¹¹, который положил истинное основание учению о конституционной монархии. Мы займемся сначала последним.

2. Монтескье

Локк писал о правительстве, Монтескье о законах. Знаменитое его сочинение «О духе законов» («De l'esprit des Loix»), появившееся в 1742 г., имело целью исследовать законы, управляющие человеческими обществами и в особенности те, которыми охраняется свобода. Эта книга послужила основанием конституционному учению в Европе. Английская конституция, выработавшаяся из практики, требовала теоретика, который указал бы на общие начала, в ней заключающиеся, и таким образом сделал бы ее образцом для других народов. Локк не мог быть таким теоретиком: устремив свое внимание исключительно на революцию, которая на его глазах совершила великий переворот в его отечестве, он поставил себе задачей исследовать происхождение правительства и подчинение его верховной народной воле. Но конституция, упрочившаяся и утвердившая законный порядок, нуждалась в ином толкователе. Он явился в лице Монтескье. Французский публицист, первый в Новое время, указал на отношения властей, друг друга воздерживающих и уравнивающих, как на самую существенную гарантию свободы. Это было то учение, которое в древности излагал Полибий в своей римской истории ¹², но у Монтескье оно было развито во всей своей полноте, исследовано в подробностях и связано с общими началами, управляющими жизнью народов. Учение о конституционной монархии, конеч-

но, не исчерпывалось этим окончательно. Стоя на почве индивидуализма, Монтескье обращал внимание главным образом на гарантии свободы, оставляя в стороне все другие требования государства. Но эту поправку легко было сделать впоследствии; она была не более как восполнением теории знаменитого писателя XVIII века. Основание было положено им, и основание верное.

Английская конституция, в которой Монтескье видел свой идеал, не была, однако, точкою исхода для его исследований. Так же как и его предшественники, французский публицист отправлялся не от наблюдения фактов. «Я положил принципы, — говорит он, — и увидел, что частные случаи сами собою к ним приносятся... Как скоро я открыл свои начала, все, чего я искал, само пришло ко мне»*. Мы видим здесь, так же как у Локка, чисто теоретическое построение системы, где основанием служат частные элементы жизни и вытекающие из них отношения. Эта точка зрения оказывается из самого понятия о законе, с которого Монтескье начинает свое изложение.

Монтескье определяет законы в обширнейшем значении как *необходимые отношения*, вытекающие из природы вещей**. В этом смысле все существа имеют свои законы — Бог, физическая природа, разумные создания, животные, человек. Так как невозможно предполагать, что разумные существа произошли от слепого случая, то надобно признать разум первоначальный. Законами будут называться отношения этого разума к различным существам и отношения существ между собою. Эти отношения постоянны: везде в разнообразии проявляется единство и в изменениях — постоянство. Различие физической природы и разумных существ в этом отношении заключается в том, что первая следует законам неизменным, вторые же, будучи одарены свободой, а вместе с тем и способностью впасть в ошибки вследствие своей ограниченности, могут отклоняться от своих законов. Поэтому человек, который как физическое существо следует неизменным законам природы, как существо разумное непрерывно нарушает законы, положенные Богом и установленные им самим. Чтобы удержать его от ошибок, Бог дал ему закон откровенный, философы наставляют его посредством законов нравственных, законодатели напоминают ему его обязанности посредством законов гражданских***.

Мы видим здесь уже совершенно иное понятие о законе, нежели то, которое было принято Локком. Это не внешнее предписание начальника, а внутреннее определение самой природы, которому подчиняются все существа без исключения. Это новое понятие коренилось, впрочем, в самой теории Локка, который,

* *Montesquie*. De l'esprit des Loix. Introd.

** Ibid. L. I. Ch. 1: «Les lois, dans la signification la plus etendue, sont les rapports necessaires, qui derivent de la nature des choses».

*** Ibid. L. I. Ch. 1.

как мы видели, приписывал разуму способность сравнивать добытые из опыта понятия и усматривать необходимые их отношения. Сам Локк искал основания нравственности в необходимом отношении между волею Божиею и волею человека. Но начало воли Божьей, которое давало чисто внешний характер закону, было здесь неуместно. Оно и было устранено Кларком¹³, который в «Трактате о бытии Бога», исходя от начал, положенных Локком, выводил нравственный закон из необходимых отношений вещей между собою. Аргументация его состояла в том, что если есть вещи с различною природою, то между ними должны быть различные отношения, необходимо определяемые самою этою природою. Есть <одни> условия и обстоятельства, которые могут приходиться к известным предметам, <и есть> другие, которые к ним не приходятся. Эти вечные и необходимые отношения усматриваются разумными существами, которые в силу этого знания делают их руководящими началами своих собственных действий. Поэтому Бог как верховный Разум не может действовать иначе как на основании вечных и необходимых отношений, вытекающих из самой природы вещей. Теми же правилами должен руководствоваться и человек как разумное существо. Отсюда ясно, что человеческие поступки имеют внутреннюю доброту или неправду; ясно также, что нравственные понятия вытекают из самой природы вещей, а отнюдь не из произвольного предписания верховного законодателя.

Определение Монтескье очевидно заимствовано у Кларка. Мы видим здесь повторение того самого умственного процесса, который мы заметили в нравственной школе: мысль отправляется от чисто внешнего понятия о законе и затем последовательно переходит к понятию о законе внутреннем, основанном на необходимых отношениях самих вещей. Между определениями нравственной и индивидуальной школы при общем сходстве есть, однако, и существенная разница, которая характеризует различие обеих систем. Лейбниц, как было указано выше, видел в законах вселенной «определяющую причину и устрояющее начало самих вещей» («la raison determinante et le principe regulatif des existences mèmes»). Это нечто более, нежели простое отношение; тут закон является не последствием, а причиною. Это различие происходит от совершенно противоположных точек отправления двух школ. Оба мыслителя видят в законе то, что он есть в самом деле: связь вещей, но у Монтескье исходная точка лежит в разнообразии предметов, а потому закон определяется как их отношение, т. е. как последствие природы вещей. У Лейбница, напротив, точка отправления общая — единый разум, который сначала из себя самого создает общую, идеальную систему мироздания, и затем сообразно с этою системою дает бытие вещам, устанавливает последовательное их развитие и определяет каждой подобающее ей место в общей связи предметов. Это две стороны одного и того

же понятия, но одно воззрение идет от частного к общему, другое — от общего к частному. Если мы вникнем в сущность обоих определений, то увидим, что взгляд Лейбница глубже и основательнее. Спрашивается, что есть такого в природе отдельных, изменяющихся вещей, что бы устанавливало между ними постоянную и необходимую связь? И каким образом из частных отношений может составиться цельная, единая система как мироздание? Очевидно, что в основании частных элементов должна лежать общая природа с общими законами. Поэтому сам Монтескье признает мыслимые законы предшествующими действительным, что имеет особенную важность в приложении к человеку. Прежде нежели существовали разумные существа, говорит он, они были возможны; следовательно, между ними были возможные отношения и возможные законы. Прежде всяких положительных законов существовали возможные отношения правды, точно так же как существовал закон равенства радиусов в круге прежде, нежели был начертан какой бы то ни было круг*. Но в таком случае закон есть прежде всего отношение идей, а потом уже отношение вещей; разум, следовательно, налагает свои законы на вещи, которых действительная связь является последствием мыслимой связи. И точно, всеобщая связь вещей становится понятною, только если она истекает из общего, верховного начала, устрояющего вселенную, т. е. из разума. Сообразно с этим Монтескье в другом месте, говоря о человеческом законе, определяет его таким образом: «Закон, вообще, есть человеческий разум, насколько он управляет всеми народами в мире; политические же и гражданские законы каждого народа должны быть только частными случаями, к которым прилагается этот человеческий разум»**. Итак, силою вещей он склонялся к понятиям Лейбница, хотя последние шли совершенно наперекор воззрениям Локка. Впрочем, эти чисто философские выводы остаются для Монтескье как бы посторонним придатком. Он не развивал теории естественного права, а имел в виду главным образом проявление закона в общественной жизни. Здесь его взгляд, ограничивающийся исследованием отношений отдельных элементов, оказывается вполне приложимым.

Монтескье посвящает, однако, несколько строк общим началам естественного права. Признавая, что естественные законы предшествуют положительным, он подобно другим исследует проявление их в состоянии природы, предшествующем общежитию. У первобытного человека, говорит он, не может быть еще теоретических идей, поэтому не может быть и понятия о Боге. Первым его стремлением будет забота о сохранении своего существования. Но, чувствуя свою слабость, он боится всего и старается избегнуть всякого столкновения с другими. Поэтому мир, а не война

* Ibid. L. I. Ch. 1.

** Ibid. Ch. 3.

будет первым естественным законом. То желание подчинить себе других, которое Гоббс приписывает первобытным людям, потому неуместно, что понятие о власти весьма сложно, следовательно, может явиться только позднее. К чувству слабости присоединяются физические потребности, поэтому вторым естественным законом будет старание отыскать себе пищу. Затем третьим законом будет стремление полов друг к другу. Наконец, когда к чувству присоединяется познание, между людьми является новая связь, которая побуждает их жить в обществе. Стремление к общежитию будет, следовательно, четвертым естественным законом*.

Мы видим, что Монтескье прилагает к естественному праву тот взгляд, который Локк развил в отношении к познанию, но который он совершенно устранил в своем политическом трактате. Разумные законы являются плодом позднейшего развития; им предшествуют законы влечений, которые одни господствуют в первобытном состоянии. Этим опровергается все учение, которое основывает гражданские общества на правах, принадлежащих человеку в состоянии природы. Хотя Монтескье мало развил свои положения, однако нельзя не признать светлого его взгляда на вещи. Локк в этом случае далеко отстоит от него.

Как скоро люди соединяются в общества, продолжает Монтескье, так каждый начинает чувствовать свою силу и старается обратить в свою пользу выгоды общежития. Отсюда состояние войны. То же происходит и между отдельными обществами. Не-выгоды же войны в свою очередь ведут к потребности установить положительные законы и определить отношения как целых обществ, так и отдельных лиц между собою. Первого рода положения образуют международное право, которого основное начало состоит в том, что народы должны делать друг другу в мире как можно более добра, а в войне как можно менее зла, насколько это совместно с их истинными интересами. Внутренние же законы каждого общества опять двоякого рода: политические, определяющие отношения правителей к управляемым, и гражданские, определяющие отношения граждан друга к другу. Как те, так и другие должны быть приноровлены в тому народу, для которого они издаются, так что учреждения одного народа редко могут приходиться другому. Законы должны соответствовать образу правления, физическим свойствам страны, климату, пространству, образу жизни народа, его религии, нравам, богатству, торговле и т. п. Законы имеют также отношения друг к другу, а равно и к цели законодателя и к порядку вещей, для которого они установлены. Исследование всех этих отношений составляет *дух законов***.

Монтескье рассматривает прежде всего различные образы правления. Он разделяет их на три вида: республиканский, мо-

* *Montesquieu. De l'esprit des Loix. L. I. Ch. 2.*

** *Ibid. Ch. 3.*

нархический и деспотический. Первый в свою очередь подразделяется на аристократический и демократический. Отличие монархии от деспотии заключается в том, что первая управляется постоянными законами, а в последней господствует произвол. Кроме того, во многих местах сочинения все три правления — монархическое, аристократическое и демократическое — сводятся к одной рубрике: это правления умеренные, которые противоплагаются деспотии. В этом противоположении правлений законных и незаконных заключается главная сущность мысли Монтескье.

Каждый из этих образов правления имеет свою природу, определяемую самым его составом. Отсюда истекают основные законы, на которых зиждется его политическое устройство.

Природа демократии состоит в том, что здесь верховная власть принадлежит всей массе народа. Следовательно, народ является тут в некоторых отношениях правителем, в других — подданным. Правителем он становится через подачу голосов, посредством которой выражается его воля. Следовательно, законы должны определить, кто имеет право голоса, каким способом голоса подаются и в каких именно случаях, т.е. прежде всего определяются состав и способ действия народного собрания, которому принадлежит верховная власть. Затем необходимы другие учреждения: для исполнения нужны министры, для совета и руководства — сенат. Народ имеет удивительное чутье, чтобы разоблачить достоинство лиц, но он неспособен сам вести дела: у него иногда слишком много действия, иногда слишком мало. Как министры, так и сенат в демократии должны быть выборные. При этом важно устройство выборов, а также и способ подачи голосов. Избиратели и избираемые нередко делятся на классы с целью дать большие или меньшие преимущества состояниям более зажиточным. Таковы были деления Солона в Афинах и Сервия Туллия в Риме¹⁴. В этом всего более проявляется мудрость законодателя, ибо от хорошего разделения зависят прочность и процветание республики. Способ избрания составляет также основной закон демократии. Выбор принадлежит более аристократии, жребий — народному правлению, но последний требует умерения и поправок, и это тоже составляет задачу законодателя. Основными законами определяется, наконец, и способ подачи голосов, который может быть тайный или явный. В демократиях голоса должны подаваться явно, ибо народ нуждается в руководстве со стороны образованных классов, притом здесь нечего опасаться происков партий, которые составляют необходимую принадлежность демократического правления. Напротив, партии опасны в аристократии или в сенате, поэтому здесь подача голосов должна быть тайная.

Природа аристократии состоит в том, что верховная власть принадлежит здесь ограниченному числу лиц. Если эти лица многочисленны, то и тут необходим сенат для ведения дел. Одна-

ко не такой, который бы сам себя восполнял: это ведет к самым крупным злоупотреблениям. Еще опаснее вверять значительную власть одному лицу; если это оказывается нужным, то необходимо по крайней мере уравновесить силу власти кратковременностью срока. Впрочем, кратковременная власть уместна только там, где она обращается против народа, как в Риме — диктатура, ибо народ действует более порывами, нежели последовательными планами. Напротив, диктаторская власть, которую аристократия устанавливает против собственных своих членов, должна быть постоянная. Таковы в Венеции государственные инквизиторы. В аристократии полезны также учреждения, предоставляющие народу некоторое участие в правлении. Вообще, чем меньше число граждан, исключенных из правительства, тем аристократия безопаснее и прочнее. Самая лучшая аристократия та, которая всего более приближается к демократии; самая же несовершенная из всех та, в которой народ не только в политическом, но и в гражданском отношении подчинен вельможам, например в Польше, где крестьяне находятся в крепостном состоянии¹⁵.

Природа монархии, где правит единое лицо, руководствуясь основными законами, состоит в существовании посредствующих властей, подчиненных и зависимых. Последний признак необходим, потому что в монархии князь является источником всякой политической и гражданской власти. Но деятельность его должна идти через законные органы, иначе не будет ничего прочного, а потому не может быть и основных законов. Самая естественная посредствующая власть есть дворянство, которое составляет необходимую принадлежность монархии. Там, где исчезают привилегии сословий, монархическое правление неизбежно превращается либо в народное, либо в деспотическое. Поэтому в монархиях полезна и власть духовенства, которая вредна в республиках. Наконец, здесь нужно особое политическое тело, охраняющее законы. Дворянство к этому неспособно; княжеский совет слишком зависим; следовательно, необходимо самостоятельное учреждение, постоянное и достаточно многочисленное.

Что касается до деспотии, где владычествует произвол одного лица, то ее природа ведет к тому, что и администрация вверяется здесь одному лицу. Сам властитель, который считает себя всем, а других ставит ни во что, обыкновенно предается наслаждениям и мало заботится о делах. Но если бы дела были переданы нескольким лицам, то они враждовали бы между собою. Поэтому проще и удобнее вручить их одному. Назначение визиря¹⁶ составляет, следовательно, основной закон деспотии*.

Последнее положение Монтескье слишком односторонне. Он имел в виду то, что обыкновенно делается в восточных государствах, но это далеко не общее правило. Многие писатели

* *Montesquieu. De l'esprit des Loix. L. II.*

отвергают и самое установленное им различие между монархией и деспотией. Вольтер в своих замечаниях на книгу Монтескье говорит, что это два брата, которые так схожи между собою, что их часто можно принять друг за друга. Некоторые, однако, доселе признают деспотию за самостоятельный образ правления, но с этим трудно согласиться. Различие образов правления определяется прежде всего составом верховной власти, а тут состав один и тот же. Все, что можно сказать, это то, что деспот есть извращение чистой монархии, как учил Аристотель. Между ними разница не родовая, а видовая. С этим ограничением мысли Монтескье остаются глубокими и верными. Существенное различие между монархией и деспотией заключается именно в том, что в одной есть сдержки, по крайней мере в подчиненных сферах, а в другой они исчезают. Значение этих сдержек, более нравственных, нежели юридических, далеко не маловажно. В благоустроенной монархии, где права сословий освящены временем и укоренились в нравах, монарх не может посягнуть на них, не возбудив против себя ненависти высших классов и не производя глубокого потрясения в государстве, между тем как для деспота нет прав, которые бы он должен был щадить. При известных исторических обстоятельствах чистой монархии может быть подчинен даже народ весьма образованный, тогда как деспотия возможна только среди племен, стоящих на весьма низкой степени развития. Нет сомнения, что между обеими формами могут быть незаметные переходы, так что иногда трудно бывает определить, к какой категории принадлежит то или другое правительство; но переходы бывают между самыми противоположными явлениями: этим не уничтожается различие. Вся сущность мысли Монтескье заключается в указании на необходимость сдержек во всяком образе правления; как скоро они исчезают, так правление превращается в деспотию. Мысль тонкая и меткая.

От природы различных политических форм Монтескье отличает их начало (*principe*). Под этим словом он понимает нравственную силу, действующую в государственном строе. В демократии основное начало есть *доблесть* (*la vertu*), т. е. любовь к общему делу. Она существует и в других образах правления, но в одной демократии она составляет движущую пружину всего политического организма, необходимое условие его существования. Как скоро она исчезает, власть впадает в руки честолюбцев и корыстолюбцев, и тогда демократия клонится к гибели. Начало аристократии есть также добродетель, но другого рода: добродетель свойственная не целому народу, который не нуждается в ней для повиновения, а принадлежащая одному лишь владычествующему сословию. В аристократии необходимо, с одной стороны, чтобы одно лицо не старалось возвыситься на счет других, а с другой стороны, чтобы злоупотребления власти не выводили народ из терпения. Поэтому здесь всего важнее умерение личных стрем-

лений. Умеренность составляет, следовательно, основное начало этого образа правления. В монархии, которая зиждется на промежуточных политических телах, движущее начало тоже сословное, но опять другого рода: оно коренится в отношении подчиненных сословий к власти, стоящей на вершине. Это то чувство, которое побуждает каждого гражданина стремиться к почестям, но с сохранением своей независимости. Честь есть начало монархии. Наконец, деспотизм держится одним страхом. Здесь от подданных не требуется ничего, кроме безусловного повиновения. Таким образом, в деспотизме нет того, что принадлежит к существу всякого умеренного правления — сговорчивости, осторожности, улаживания дел, переговоров, возражений, условий — одним словом, всего того, что вытекает из уважения к независимым лицам*.

Эти положения Монтескье не раз подвергались критике. Многие писатели отвергают их как произвольные. А между тем нигде, может быть, так не проявляется глубина его гения, как именно в этих определениях. Что гражданская доблесть составляет самую душу демократии, первое и необходимое условие всеобщей политической свободы, в этом едва ли может быть сомнение. Как скоро это гражданское чувство исчезло, так народ должен искать себе владыки. Несомненно и то, что аристократическое правление прежде всего требует от своих членов воздержания личного честолюбия и умеренности в употреблении власти. Из этого же источника вытекают уважение к законам и обычаям, твердость и спокойствие в решениях, стремление охранять старину в соединении с должною уступчивостью в отношении к новым требованиям, — качества, составляющие самую сущность хорошей аристократии. Менее всего, по-видимому, можно признать, что честь составляет коренное начало монархии; эта мысль кажется более блестящею, нежели основательною. Но если мы взглянем в существо дела, мы увидим в ней глубокий смысл. Монтескье отличает умеренную монархию от деспотии тем, что в первой существуют сдержки, которых нет во второй. В государстве, где верховная власть сосредоточена в едином лице, одни юридические сдержки менее всего могут быть действительны, если их не скрепляют сдержки нравственные. В чем же могут состоять последние? Именно в том, что высшие сословия, которые составляют здесь коренной и необходимый элемент политической жизни, соблюдая верность монарху, вместе с тем стоят за свои права и сохраняют нравственную свою независимость. А это и дается чувством чести, которое побуждает человека, с одной стороны, исполнять свои общественные обязанности сообразно с своим положением, с другой стороны, требовать уважения к нравственному достоинству своего лица. Поэтому можно безусловно согласиться с Монтескье, что монархия тем более склоняется к деспотизму, чем более чувство чести исчезает в обществе.

* *Montesquieu. De l'esprit des Loix. L. III.*

Природа каждого образа правления и движущее им начало определяют и характер законов, которыми управляется государство. Так, законы о воспитании имеют целью: в монархии — развить чувство чести и повиновение воле государя совместно с личным достоинством и независимостью; в республике — внушить любовь к отечеству и к законам; в деспотии — унижить человеческую душу и сделать ее раболопною.

В демократии, где господствует равенство, законы должны устанавливать уравнительность и умеренность состояний. К этому ведут правила, охраняющие семейные участки и запрещающие накопление наследств в одних руках. В торговых же республиках полезно предупреждать скопление богатств установлением равного наследования всех детей. К той же цели ведет возложение повинностей на богатых с облегчением бедных. Но так как, вообще, уравнительное распределение имуществ дело почти невозможное, то здесь необходимо прибегать и к другим средствам. Всего важнее поддержание нравов и уважение к законам. Для этого полезно учреждение сената, блюстителя нравов, а также строгое подчинение граждан правителям; наконец, сильное развитие отеческой власти, которая заменяет недостаточную силу власти гражданской.

В аристократии закон должен, с одной стороны, клониться к тому, чтобы народ не чувствовал тяжести сословного управления, а с другой стороны, чтобы члены владычествующего сословия сохраняли между собою равенство. Ибо две главные опасности, угрожающие аристократии, заключаются именно в излишнем неравенстве между правителями и подданными и в неравенстве между самими правителями. Для предупреждения первого полезно, чтобы вельможи не отличались от низших классов признаками, возбуждающими зависть, и не присваивали себе слишком тягостных для народа привилегий. Они не должны наживаться за счет народа, а напротив, обязаны тратить часть своего состояния на общую пользу; в финансовом управлении следует соблюдать крайнюю бережливость; простолюдинам надобно оказывать самое строгое правосудие. Для второй цели необходимо уничтожение всяких различий между членами благородного сословия. Поэтому право первородства и субституции, приличные монархии, неуместны в аристократии. Для сохранения единства между членами сословия требуется также быстрое решение всех возникающих между ними распрей. Наконец, для подавления всяких честолюбивых стремлений нужен трибунал, облеченный тиранической властью.

В монархии закон должен прежде всего клониться к поддержанию дворянства, хранителя чести. Эта цель достигается установлением майоратов, субституций, привилегий. Здесь полезна немыслимая в других правлениях продажа должностей, которая сообщает более постоянства и независимости общественным

корпорациям и вместе с тем устраняет происки придворных. Преимущество монархии перед республикой заключается в быстроте действия; но чтобы эта быстрота не обратилась в поспешность, необходимо установить законные замедления ходу дел.

Что касается до деспотизма, то вот его изображение: когда дикие жители Луизианы хотят сорвать плод, они рубят дерево и снимают плод. В деспотизме не нужно много законов, ибо здесь господствует произвол. Управление здесь самое простое, ибо все ограничивается приведением гражданской власти к власти домашней. Наследование престола определяется не законом, а волею монарха, но этим самым открывается поприще всем интригам. Поэтому восточные государи, вступив на престол, стараются избавиться смертью от всех своих родственников. Чтобы держать народ в страхе, деспот принужден опираться на войско, но через это последнее становится опасным для самого правительства, так что властитель должен принимать меры против собственных своих сил. Иногда в деспотических странах государь объявляет себя собственником всей земли и наследником всех подданных, но это ведет к обеднению земли и к обнищанию народа. Вообще, под деспотическим правлением неверность собственности уничтожает промышленность и торговлю и, напротив, содействует лихве. Здесь развивается и грабительство чиновников, ибо несправедливое правительство нуждается в руках для исполнения неправды, а эти руки, естественно, не забывают и себя. Поэтому здесь для успокоения народа полезны конфискации, которые немислимы в умеренных правлениях, где они являются посягательством на собственность. С другой стороны, чтобы привязать к себе своих слуг, деспот должен давать им громадные денежные награды, что в республиках и монархиях служит признаком упадка, ибо это означает, что в народе иссякли чувства чести и любви к отечеству. Вообще, говорит Монтескье, деспотизм до такой степени противен человеческой природе, что можно удивляться, каким образом народы когда-либо ему подчинялись. Но дело в том, что для установления умеренного правления, где сочетаются различные, уравновешивающие друг друга силы, нужно много умения, тогда как нет ничего легче, как водворение деспотизма*.

Начала различных образов правления имеют влияние и на гражданские и уголовные законы, а также и на судебное устройство каждого государства. В умеренных правлениях нужны более сложные законы, требуется более формальностей, нежели в деспотических. В них права граждан не могут быть предоставлены произволу судей, но должны быть твердо и точно определены законом и юриспруденцией. Все, что касается жизни, свободы и имущества лиц, должно быть окружено всевозможными гарантиями, так чтобы каждому даны были средства защиты и

* *Montesquieu. De l'esprit des Loix. L. IV. Ch. V.*

чтобы судьи не иначе могли произнести приговор, как с величайшею осмотрительностью и с полным знанием дела. В деспотическом правлении все это излишне: тут властвует произвол судьи, который может решать дела с величайшею быстротою, как это делается в Турции. Поэтому упрощение законов служит первым признаком деспотизма. Далее, в деспотических правлениях князь может судить сам; в монархиях это невозможно: посредствующие тела были бы через это уничтожены, формальности отменены, и произвол заступил бы место закона. Суд монарха сделался бы источником бесконечных злоупотреблений, ибо придворные всегда сумели бы выманить приговоры, согласные с их желаниями. Даже министры не могут судить в монархии, между советом князя и судебными местами есть коренная несовместность; наконец, в умеренных правлениях самые наказания умеренны и соразмерны с преступлением. В деспотизме, напротив, наказания жестоки и соображаются только с потребностью укротить преступников. Но жестокие казни притупляют чувство народа и большею <частью> остаются бессильными. Даже когда они достигают цели, они оставляют по себе неисправимое зло. Развращение народа составляет естественный плод деспотизма*.

От различия образов правления зависит и отношение законодательства к роскоши. В демократии должны существовать законы против роскоши, ибо последняя несовместна с равенством состояний; к тому же она влечет за собою преобладание частных интересов над общественными, а это противоречит существу демократии. В аристократии начало умеренности требует тоже ограничения роскоши в частной жизни, но так как господствующее сословие должно быть богато, то следует обращать его избыток на общественные издержки. В монархии, напротив, неравенство состояний делает роскошь необходимою. Поэтому законы против роскоши здесь неуместны: каждый должен в этом отношении пользоваться полною свободою; наконец, в деспотизме также существует роскошь, но по другой причине: неизвестность будущего побуждает людей к возможно большему наслаждению настоящим**.

За роскошью следует свобода женщин, которая всего более может быть допущена в монархии. Напротив, в республике, где необходима строгость нравов, она должна быть сдержана в тесных пределах. Что касается до деспотизма, то здесь женщины не что иное, как рабыни. Сообразно с этим, приданные должны быть значительны в монархиях, умеренны в республиках, ничтожны в деспотиях***.

Извращение начал, господствующих в том или другом образе правления, ведет к извращению самого правления.

* Ibid. L. VI.

** Ibid. L. VII. Ch. 1.

*** Ibid. Ch. 8–17.

Демократия извращается не только отклонением от своего начала, но и преувеличением этого начала, т. е. чрезмерною любовью к свободе и равенству. Тогда никто уже не хочет повиноваться другому; в обществе исчезает всякое уважение к старшим; народ не терпит иных властей, кроме собственной; он отбирает права у сената, у судей, у правителей, стягивает к себе все дела и сам становится деспотом. Но такой порядок вещей, делаясь все более и более невыносимым, неудержимо влечет государство под власть тирана. В умеренной демократии люди равны между собою только как граждане; в необузданной демократии начальник уравнивается с подчиненным, отец с сыном, хозяин со слугою. Добродетель естественно соединяется со свободою, но она столь же далека от свободы чрезмерной, как и от рабства.

Аристократия извращается, когда власть вельмож становится произвольною. С уважением к закону исчезает и умеренность, и тогда народ управляется деспотически: только вместо одного деспота у него их несколько. Это бывает особенно, когда аристократия становится наследственною: уверенность в приобретении власти устраняет необходимость воздержания.

Монархия извращается, когда уничтожаются в ней посредствующие тела и отбираются привилегии сословий: тогда власть неудержимо идет к деспотизму. Она извращается также, когда монарх хочет непосредственно управлять всем, когда он все дела стягивает ко двору, когда он произвольно изменяет законы, когда он унижает вельмож, делая их орудиями своей личной воли, наконец, когда он уничтожает чувство чести в народе, облакая почестями людей недостойных, которые хвастаются только глубиною своего раболепства и думают, что обязанные всем монарху, они ничем не обязаны отечеству.

Что касается до деспотизма, то он по существу своему есть уже правление извращенное и извращается все более и более*.

Извращение образов правления может, впрочем, произойти и от чисто внешних причин, именно от увеличения или уменьшения области. Вообще, республиканская форма способна держаться только в малых государствах. В больших водворяется слишком значительное неравенство имуществ. Притом накопление богатства в одних руках влечет за собою неумеренность в мыслях. Интересы классов здесь разобщаются, и общая выгода приносится в жертву частной. Человек чувствует, что он может иметь значение и без отечества, а потому хочет возвыситься за счет отечества. Напротив, на небольшом пространстве общий интерес у всех на глазах, он чувствуется всеми, над злоупотреблениями есть постоянный контроль. В независимой общине трудно устроить иное правление, кроме республиканского. Князь явился бы здесь притеснителем, потому что его средства были бы несоразмерны с его

* *Montesquieu*. De l'esprit des Loix. L. VIII.

властью, и он всегда мог бы опасаться внутренних и внешних врагов. Монархия по существу своему должна быть средней величины. Если она слишком мала, она превращается в республику; при значительном же пространстве вельможи, будучи удалены от центра и надеясь на безнаказанность, легко могут уклоняться от повиновения и таким образом привести государство к разрушению. Единственное лекарство против этого зла состоит в установлении власти неограниченной — лекарство, которое само по себе есть величайшее зло. Большие государства естественно склоняются к деспотизму. Быстрота решений должна восполнить здесь дальность расстояний; непокорные воздерживаются страхом; наконец, закон должен приравниваться к разнообразию условий и обстоятельств, неизбежному в обширной области. Из всего этого следует, что для сохранения существующего образа правления надобно держать государство в настоящих его пределах. Иначе с увеличением или уменьшением области изменяется самый дух народа*.

Эти соображения приводят Монтескье к рассмотрению оборонительной и наступательной политики государств**. Республике угрожает двоякая опасность: если она мала, она может быть уничтожена внешнею силою; если она велика, она разрушается внутренним пороком. Избежать того и другого можно только одним способом: союзным устройством, которое соединяет в себе выгоды больших и малых государств. Оно приходится более республикам, нежели монархиям; притом здесь требуется, чтобы члены имели одинаковые политические учреждения, иначе связь всегда будет непрочна. Полезно, чтобы отдельные члены не имели права заключать союзы без согласия других; полезно также, чтобы члены имели голос и несли тяжести соразмерно с своим значением; наконец, желательно, чтобы союзные судьи и правители избирались общим советом, а не от каждого члена особо. Очевидно, Монтескье выставляет здесь преимущества союзного государства перед союзом государств. Идеал такого устройства он видит в древней Ликии¹⁷. Нельзя не удивляться пронизательности его взгляда в такую эпоху, когда Соединенные Штаты не обрели еще своей независимости и когда различные стороны федеративного порядка далеко еще не были так очевидны, как теперь.

В противоположность республикам, которые держатся соединением сил, деспотии защищаются разобщением с соседями. Они обращают свои границы в пустыни и таким образом избавляются от врагов. Иногда же по границам устанавливаются подчиненные князья, которые служат орудиями защиты, а в случае нужды могут быть принесены в жертву угрожающей опасности.

Наконец, монархия, которая не может сама себя уничтожить, как деспотия, должна иметь наготове все нужные средства для

* Ibid. L. VIII. Ch. 15—21.

** Ibid. Ch. 9—10.

защиты. Ей необходимы крепости и войско. Средняя величина территорий наиболее благоприятна для обороны, ибо войску легче двигаться во все стороны и поспевать повсюду навстречу неприятелю. Напротив, в большом государстве, если часть армии разбита, другой трудно прийти к ней на помощь, и тогда неприятелю легко проникнуть до самой столицы. Поэтому монархи должны быть осторожны в увеличении своих владений. Стараясь избегнуть невыгод одного рода, они могут навлечь на себя другие, еще худшие. Воздерживаться тем более необходимо, что слабость соседей, составляя приманку для завоеваний, в сущности, представляет величайшее удобство в политическом отношении. Покорением подобного государства редко можно выиграть, а большею частью можно потерять относительную силу.

Из всех образов правления завоевательная политика всего опаснее для республик. Будучи основаны на начале народной власти, они по необходимости должны приобщать покоренных к правам гражданства; поэтому их завоевания должны ограничиваться тем количеством народонаселения, которое может вынести демократия. Если же республика обращает покоренные народы в подданных, то она тем самым подрывает собственную свободу, ибо власть сановников, управляющих подчиненными областями, будет слишком велика. К этому присоединяется и другая невыгода: республиканское правление всегда жестче монархического, поэтому оно более ненавистно покоренным, которые не пользуются ни выгодами свободы, ни преимуществами единовластия.

Монархия точно так же может делать завоевания, только пока она не выступает из свойственных ей пределов. Здесь покоренные страны должны оставаться с теми законами, учреждениями и бытом, при которых они жили прежде, изменяются только войско да имя государя. Обхождение с ними должно быть самое мягкое. Иначе пограничные области, разоренные и недовольные, всегда будут весьма ненадежным приобретением. Во всяком случае завоевательная политика имеет печальные последствия для монархии: усилия, которые требуются для войны, ведут к истощению собственных областей, тогда как, напротив, в столице сосредоточиваются приобретенные богатства. Поэтому завоевательная монархия обыкновенно представляет страшную роскошь в центре, изнурение в провинциях и снова обилие в завоеванных областях.

Громадные завоевания необходимо предполагают деспотизм. Чтобы сохранить столь обширные владения, нужно князю верное войско, всегда готовое подавить возмущения. Однако и тут правители отдаленных областей с трудом могут сдерживать подчиненные им народы, а с другой стороны, самому князю нелегко справиться с назначенными им сановниками, которые стремятся к самостоятельности. Поэтому и здесь всего полезнее оставлять в завоеванных странах прежнее их правительство, поставив его относительно себя в феодальную зависимость.

Общий вывод Монтескье относительно извращения различных образов правления заключается в том, что извращение всякого правительства есть, в сущности, стремление его к деспотизму. Этим определяется отношение образов правления к свободе. Свобода, вообще, говорит Монтескье, не заключается в возможности делать все что угодно. В государстве, т.е. в обществе, которое управляется законами, под именем свободы разумеется возможность делать то, что должно, и не быть принужденным делать то, чего не должно хотеть. Другими словами, свобода есть право делать то, что дозволяется законом. Если бы гражданин имел право делать то, что законы запрещают, его свобода сама собою бы уничтожилась, ибо все другие имели бы право делать то же самое*. В этом смысле свобода не составляет преимущества республики перед монархией, она может вовсе не быть в республике извращенной, хотя бы здесь власть принадлежала народу. Свобода существует только в умеренных правлениях, где граждане более или менее обеспечены против злоупотреблений власти. Вообще, свободу можно разделить на два вида: на свободу политическую, которая относится к государственному устройству, и на свободу личную, которая прилагается к отдельным гражданам. Первая является там, где одна власть задерживается другою. Вечный опыт человеческого рода показывает, что всякий человек, облеченный властью, стремится ею злоупотреблять, пока он не находит ей пределов. Следовательно, необходимы сдержки. А отсюда ясно, что политическая свобода обеспечивается единственно учреждениями, которыми устанавливается разделение и взаимное равновесие властей**. Примером такого государственного устройства Монтескье выставляет Англию, которая одна положила себя целью осуществление политической свободы***. Эта знаменитая глава об английской конституции послужила основанием конституционному учению в Западной Европе.

Власть, говорит Монтескье, разделяется на законодательную, исполнительную и судебную. Всякий раз, как две из них соединяются в одних руках, свободе грозит опасность. Соединение власти законодательной с исполнительною дает облеченному ими лицу или политическому телу возможность издавать тиранические законы и затем самому тиранически исполнять их. Соединение судебной власти с законодательною ведет к произволу судей, ибо сам судья здесь законодатель, следовательно, делает, что хочет. Наконец, соединение судебной власти с исполнительною дает судье возможность быть притеснителем. В умеренных монархиях судебная власть предоставляется независимым телам или лицам, а потому здесь более свободы, нежели в деспотиях и в республиках, где все три власти сосредоточиваются в одних руках.

* *Montesquieu. De l'esprit des Loix. L. XI. Ch. 3.*

** *Ibid. Ch. 4.*

*** *Ibid. Ch. 6.*

Для достижения наилучшего равновесия требуется устройство следующего рода: прежде всего судебная власть не должна быть принадлежностью постоянной коллегии, а должна вверяться лицам, временно избираемым из народа. Таким образом она становится почти невидимой и не возбуждает опасений. Эти судьи должны быть равные подсудимому, которому, сверх того, для большей гарантии предоставляется право отводить из них значительное число, так что остальные являются как бы выборными им самим. Право заключать граждан в тюрьму должно вообще оставаться принадлежностью судебной власти, иначе свобода опять исчезает. Только в чрезвычайных случаях законодательная власть может временно облечь правительство этим правом. Такие меры бывают полезны, ибо они устраняют необходимость иметь постоянных блюстителей безопасности, вроде спартанских эфоров¹⁸ или венецианских инквизиторов. Что касается до законодательной власти, то она естественно принадлежит народу, ибо каждый свободный человек должен управляться сам собою. Но так как в больших государствах собрание всех граждан невозможно, и притом народ, который в состоянии сделать хороший выбор, неспособен сам решать дела, то избираются представители, на которых возлагается составление законов и надзор за их исполнением. Эти две задачи представительное собрание может исполнить, тогда как к настоящему действию оно не способно. Право голоса при выборе представителей должны иметь все граждане, исключая тех, которых низкое положение лишает самостоятельной воли. Но в государстве есть всегда люди, возвышающиеся над другими рождением, богатством, почетом. Если бы они поглощались общею массою, то свобода была бы для них рабством и перестала бы возбуждать в них какой бы то ни было интерес. Поэтому надобно дать им в законодательстве участие соразмерное с их положением. Это достигается тем, что из них составляется особая аристократическая палата, которая может сдерживать увлечения народа, так же как и народ в свою очередь воздерживает личные стремленья вельмож. Такое устройство тем более необходимо, что из трех означенных выше властей судебная почти ничтожна. Остаются, следовательно, две, между которыми необходима третья, умеряющая их столкновения. Таково именно значение аристократической палаты. Она должна быть наследственной: 1) по самой своей природе; 2) потому что ей нужен сильный интерес для поддержания своих прав, которые иначе в свободном государстве всегда будут подвергаться опасности. Но чтобы она не могла жертвовать общею пользою своим частным выгодам, в денежных делах ей дается только право останавливать решения другой палаты, а отнюдь не делать собственных постановлений. Наконец, исполнительная власть должна находиться в руках монарха: 1) потому что исполнение, в противоположность законодательству, лучше, когда им заведует одно лицо,

нежели когда оно вручается многим; 2) потому что исполнительная власть, вверенная лицам, выбранным от законодательного собрания, опять ведет к соединению двух властей в одних руках.

Каково же должно быть отношение разделенных таким образом властей? Народные представители не всегда бывают в сборе, это излишне и затруднительно как для граждан, так и для исполнительной власти. Они не могут, однако, собираться по собственному изволению, ибо собрание тогда только имеет волю, когда оно уже собрано. Притом время съезда зависит от требований дела, которых судьей может быть только исполнительная власть. Последней поэтому должно быть предоставлено право собирать и распускать законодательное собрание, а также останавливать его решения, иначе законодатели могли бы все забрать в свои руки и сделаться деспотами. В этом заключается участие исполнительной власти в законодательстве. Но законодательной власти невозможно предоставить такое же участие в исполнении. Если бы она имела право налагать запрет на действия исполнителей, то через это остановились бы все дела. Взамен того ей должно быть предоставлено право контролировать эти действия и наблюдать за исполнением законов. Однако собрание не может требовать к ответу самое лицо, облеченное исполнительной властью. Это опять поставило бы последнее в полную зависимость от законодателей, что ведет к деспотии. Лицо верховного исполнителя должно быть священо и неприкосновенно. Но так как оно не может действовать иначе как через министров, то последние могут быть привлечены к ответу и подвергнуты наказанию в случае злоупотреблений. Однако народные представители не могут сами судить министров, ибо они здесь являются обвинителями, и вообще они слишком заинтересованы в деле. Невозможно предоставить суд и обыкновенным судилищам, которые стоят слишком низко и легко могут подчиняться влиянию высшей власти. Поэтому суд должен быть предоставлен той части законодательной власти, которая более независима и беспристрастна и которая притом занимает середину между монархом и народом, т. е. аристократическому собранию. Опасность со стороны исполнительной власти особенно велика тем, что она располагает деньгами и войском. Следовательно, здесь требуются особенные гарантии. Они состоят в том, что по этим предметам законодательная власть делает постановления не постоянные, а на годовые сроки. Кроме того, войско должно здесь сливаться с народом. Это достигается или посредством набора его единственно из зажиточных состояний, или системою кратковременных вербовок; наконец, если необходимо держать постоянное войско, набранное из низших классов, то законодательное собрание должно всегда иметь право его распустить. Но подчинять войско собранию невозможно, ибо назначение армии — действие, а не суждение. Притом это может иметь вредное влияние на саму законодательную власть, которая или

сама делается военной, или подвергнется презрению солдат. Поэтому во главе войска должна стоять исполнительная власть.

Таковы отношения трех властей. Задерживая друг друга, они, по-видимому, говорит Монтескье, должны бы прийти к бездействию; однако так как силою вещей они должны двигаться, то они будут двигаться согласно. Эта система, прибавляет он, ведет свое происхождение от древних германцев, она была изобретена в лесах. Впрочем, Монтескье не выдает ее за единственное устройство, при котором возможна свобода. Умеренность и середина, говорит он, вообще приходится людям более, нежели крайности. Но все умеренные правления должны более или менее приближаться к этому идеалу, иначе они впадают в деспотизм.

Эта теория конституционной монархии, которую в первый раз в Новое время развил Монтескье, в XVIII веке получила почти безусловное одобрение умеренных либералов. Впоследствии она подверглась критике, которая нередко заходила слишком далеко. Нет сомнения, что это учение страдает существенными недостатками. Оно имеет в виду единственно ограждение свободы, которое дается разделением властей. Между тем государственная цель требует единства в управлении. Каким же образом достигается последнее? На это у Монтескье нет ответа. Его замечание, что все три власти должны двигаться согласно, потому что они не могут стоять на месте, более остроумно, нежели серьезно. В действительности в конституционных государствах это единство водворяется парламентским правлением, т. е. назначением министров из большинства народных представителей. Но этот способ управления окончательно установился только в XIX столетии. В XVIII веке парламентское правление заменялось в Англии взаимною связью знатных домов, стоявших во главе государства, что также было упущено из виду Монтескье. Следуя более умозрительным выводам, нежели опыту, он не заметил того значения, которое имел в политическом строе Англии этот тесный аристократический кружок, господствовавший в законодательных палатах и державший в своих руках исполнительную власть. Нет сомнения, однако, что такое олигархическое правление было совместно с свободой единственно в силу того, что аристократия находила задержки в других элементах. Гарантии свободы заключались все-таки в разделении властей, и в этом Монтескье был совершенно прав.

Другой важный недостаток этого учения состоит в неправильном приложении начала разделения властей к тройному разделению отраслей власти. Независимая судебная власть, несомненно, доставляет самые существенные гарантии свободе, но гораздо более личной, нежели политической. Она занимает в государстве подчиненное место, и ее независимость не должно смешивать с разделением самой верховной власти. Монтескье хотел подвести все политические гарантии под одну рубрику и вследствие того неправильно смешал посредствующие, но подчиненные тела,

задерживающие действия власти даже в самых сосредоточенных правлениях, с теми телами, которые образуются вследствие распределения верховной власти по различным органам. Но в этом случае ошибка в приложении теории исправляется самым дальнейшим ее развитием. Излагая устройство конституционной монархии, Монтескье прямо говорит, что судебная власть должна быть совершенно ничтожна; он отрицает у нее всякое политическое значение и ставит ее так низко, так мало полагается на ее независимость, что не дает ей права судить министров за злоупотребления власти. Роль посредника при столкновении высших властей предоставляется другому элементу, самостоятельно участвующему в законодательстве и занимающему середину между монархом и народом. Таким образом, в сущности, по учению Монтескье, те три власти, на которые разделяется правление, вовсе не законодательная, исполнительная и судебная, а монархическая, аристократическая и демократическая. Все, что можно сказать, это то, что одной из них предоставляется главным образом исполнение, а другим преимущественно законодательство. Из этого ясно, что точка зрения Монтескье совершенно совпадает с учением Полибия. Основная мысль у обоих одна и та же: необходимость разделения политической власти между независимыми, воздерживающими друг друга телами. У обоих основными элементами этого разделения являются монархия, аристократия и демократия. Ошибка Монтескье заключается в не совсем верном приложении этих начал к различным отраслям верховной власти, но эта ошибка исправляется им самим. С другой стороны, значительное преимущество нового публициста перед древним состоит в несравненно полнейшем развитии общих обоим начал. В древних республиках монархический элемент если и существовал, то имел слишком ничтожное значение, поэтому теория разделения властей не могла найти в них полного приложения. В Риме, на который указывал Полибий, было, в сущности, только два элемента, вечно враждовавших друг с другом. Вследствие того учение Полибия являлось у него более теоретическою мыслью, нежели выводом из действительности. У новых народов в силу исторических обстоятельств все три элемента развились самостоятельно. Везде они долго боролись друг с другом. В Англии при счастливых условиях жизни они пришли наконец к соглашению и выработали общее устройство, в котором каждый занимал подобающее ему место. Монтескье имел, таким образом, перед глазами образец, в котором теоретическая мысль древних находила полное свое осуществление. Он описал этот образец, сопоставил его с требованиями теории, указал на значение различных его частей, исследовал необходимые их отношения и таким образом возвел конституционную монархию на степень всемирного идеала для ограждения свободы. В этом заключается бессмертная заслуга французского публициста.

Гораздо менее удовлетворительны исследования его о законах, охраняющих личную свободу граждан*. Однако и здесь у него рассеяно множество метких замечаний. Личная свобода, по определению Монтескье, заключается в безопасности или в уверенности человека в своей безопасности. Это определение очевидно слишком тесно: здесь берется одна только сторона личной свободы, а не вся совокупность прав, из нее вытекающих. Этот вид свободы, продолжает Монтескье, зависит не от одних политических законов, но также и от способа их приложения, от законов гражданских, от нравов, от примеров. Конституция может быть либеральная, а личной свободы может не быть в стране; и наоборот, гражданин может чувствовать себя лично свободным, даже когда нет свободы в политических учреждениях. Более всего личная свобода зависит от законов уголовных, ибо безопасность скорее всего нарушается произвольными обвинениями и наказаниями. Высшее торжество свободы в этом отношении состоит в том, чтобы каждое наказание соразмерялось с преступлением. Тогда исчезает всякий произвол и наказание зависит не от каприза власти, а от самой сущности вещей. Так, религиозные преступления должны подвергаться религиозным наказаниям; преступления против нравов должны иметь последствием лишение тех прав и преимуществ, которые сопряжены с чистотою нравов, и т. п. Но одни помыслы, не переходящие в действие, ни в каком случае не подлежат преследованию, иначе исчезает свобода человека. Вообще, надобно быть крайне осторожным в преследовании преступлений, которых определение зависит от произвола. Таковы колдовство и ересь. Подобные обвинения — самые губительные для свободы, ибо они подают повод к бесчисленным притеснениям. Столь же опасны и неопределенные законы об оскорблении величия; там, где они существуют, правление неизбежно превращается в деспотизм. Всего хуже, когда люди обвиняются в оскорблении величия за образ мыслей или за неосторожные выражения. Даже сочинения тогда только должны подводиться под эти законы, когда они прямо взывают к преступлениям этого рода. Иначе в государстве водворяется произвол, а за произволом следует деспотизм. В монархии в особенности свобода всего более подвергается опасности вследствие произвольных наказаний. Так, нет ничего хуже установления особых комиссаров для суда над частными лицами; это не приносит пользы князю, а между тем этим устанавливается судебный произвол. В благоразумной монархии не следует прибегать и к шпионству. Гражданин исполнил свою обязанность, когда он сохраняет верность закону; дом его должен оставаться неприкосновенным. Шпионство тем вреднее, что орудиями его могут быть только люди самого низкого разряда. Не следует допускать и тайных обвинений; когда обвинение делает-

* *Montesquieu. De l'esprit des Loix. L. XII.*

ся во имя общественного блага, оно должно быть предъявлено не князю, на которого легко действовать, а установленным судам. Вообще, хорошие уголовные законы могут внести несколько свободы даже и в деспотическое правление.

Рассмотревши отношения законов к политическому быту, Монтескье переходит к исследованию связи их с естественными условиями страны. Здесь прежде всего представляется вопрос о влиянии климата на учреждения. Ссылаясь на некоторые слишком поверхностные, а иногда и странные наблюдения, Монтескье воздвигает теорию климатов, в основании весьма сходную с воззрениями Аристотеля и Бодена¹⁹. Так же как и его предшественники, он утверждает, что у северных народов больше силы, храбрости, но меньше впечатлительности, нежели у южных; последние, напротив, отличаются изнеженностью, робостью, ленью, но вместе с тем тонкостью чувств и силою страстей. Эти различные свойства имеют влияние на жизненные потребности, на нравы, а потому и на законы. Однако, замечает Монтескье, хороший законодатель не тот, который своими уставами поддерживает дурное действие климата, а напротив, тот, кто старается ему противоборствовать*.

Особенное внимание Монтескье обращает на значение климата для развития рабства гражданского, семейного и, наконец, политического**. По этому поводу он подвергает критике существующие теории рабства. Все юридические основания этого учреждения, которые приводятся писателями, отвергаются им безусловно. Война, говорит он, не может быть источником рабства, ибо убивать другого позволено только в случае необходимости; если же можно оставить побежденного в живых, то непозволительно делать его рабом. Единственное право победителя над пленными заключается в лишении их возможности вредить. Столь же неправомерна и добровольная продажа себя в кабалу. Всякая продажа предполагает цену, получаемую продавцом, а раб ничего своего не имеет. Говорят, что он от хозяина получает пропитание; но в таком случае надобно ограничить рабство теми лицами, которые не в состоянии сами себя прокормить, а именно таких рабов никто не хочет иметь. Притом свобода гражданская есть часть свободы общественной, а никто не вправе продать свое право гражданства. С добровольною продажей падает и третий источник рабства — рождение, ибо если человек не имеет права продать самого себя, то еще менее дозволено ему продавать своих детей. Аристотель утверждает, что рабство сообразно с природою, но так как все люди рождаются равными, то следует сказать наоборот, что рабство противно природе. Однако есть страны, где оно устанавливается вследствие естественных причин.

* Ibid. L. XIV.

** Ibid. L. XV—XVII.

В деспотических государствах, где подданные бессильны против правительства, они продают себя могучим людям, которые держат в страхе самую власть, — таково начало весьма мягкого рабства, встречающегося в некоторых странах. Другой источник рабства, даже весьма сурового, заключается в климате. В южных краях господствуют такая лень и такая изнеженность, что человек не решается на тяжелую работу иначе как под страхом наказания. Притом здесь хозяин находится в таком же отношении к князю, как раб в отношении к нему, т. е. гражданское рабство сопровождается политическим. Во всех других случаях можно все делать посредством свободных людей. Защита рабства есть голос роскоши и неги, а не любви к общему благу. Каково бы, впрочем, ни было рабство, законы всегда должны предупреждать злоупотребления и устранять опасности, могущие возникнуть из такого порядка вещей.

Семейное рабство также находится в зависимости от климата. В южных краях женщины достигают полной красоты в том возрасте, когда у них еще не развился разум. Поэтому они должны находиться в полном подчинении у мужа. С другой стороны, они столь же быстро увядают, что ведет к многоженству. Наконец, пылкость страстей, возбуждаемых климатом, рождает необходимость держать женщин взаперти. В умеренных странах, напротив, где женщины позднее расцветают и лучше сохраняются, между ними и мужчинами устанавливается некоторое равенство. Самые страсти здесь далеко не так пылки, как на юге; поэтому женщины могут пользоваться свободой. А так как характер семейной власти отражается и на образе правления, то в этом можно видеть одну из причин, почему в Азии никогда не могли установиться республики, а всегда господствовал деспотизм.

Наконец, и политическое рабство тесно связано с климатом. Трусость и изнеженность южных народов делают их жертвами деспотизма, тогда как храбрость северных сохраняет у них свободу. В Азии нет собственно умеренной полосы, а существует только противоположность севера и юга, вследствие чего здесь всегда есть победители и побежденные. В Европе, напротив, где умеренная полоса весьма обширна, рядом стоят народы друг другу равные, почему каждый отстаивает свою независимость. К этому присоединяется и то обстоятельство, что Европа изрезана горами и морями, что благоприятствует средней величине государств, тогда как обширные равнины Азии составляют естественное поприще деспотизма.

За климатом следует почва*. Плодородная почва, по мнению Монтескье, благоприятствует подчинению, бесплодная — свободе. Первая привлекает людей к земледелию, а сельские жители, занятые своими частными делами, легко покоряются вся-

* *Montesquieu. De l'esprit des Loix. L. XVIII.*

кой власти. Плодородие развивает также роскошь, изнеженность и любовь к жизни, тогда как бесплодные земли делают людей промышленными, крепкими на работу, храбрыми и способными к войне; они должны сами добывать себе то, в чем им отказывает почва. Наконец, плодородные земли — большею частью равнины, которые с трудом защищаются против завоевателей. Напротив, в бесплодных горах обороняться легко; притом свобода составляет здесь единственное, чем можно дорожить. Но, с другой стороны, свобода, развивающаяся на бесплодной почве, сама способствует обработке этой почвы. Земли, говорит Монтескье, обрабатываются не сообразно с их плодородием, а сообразно со свободой жителей. Важное значение имеет и приморское положение страны. Обитатели островов, вообще, более склонны к свободе, нежели жители материка. Острова представляют преграду внешним завоеваниям, внутри же, при небольшом пространстве земли, одной части народа нелегко поработить другую. Наконец, свобода держится и у народов диких, которые вовсе не обрабатывают земли, а потому всегда могут уйти от притеснений. Сохранению вольности способствует здесь и то, что эти племена вовсе не знают монеты; у человека тут мало потребностей и нечего отнимать у других. Потому здесь поневоле удерживается равенство. Впрочем, особые обстоятельства жизни могут видоизменять эти законы.

В зависимости от естественных условий находятся нравы и дух народа, к которым законы всегда должны применяться, иначе они не достигнут своей цели. Для совершеннейших законов необходимо, чтобы умы были к ним приготовлены. Самая свобода, говорит Монтескье, кажется иногда невыносимую народам, к ней непривыкшим: так, чистый воздух бывает вреден жителям болотных стран. Вообще, законодатель должен следовать духу народа, ибо люди лучше делают то, что они делают добровольно. Природа сама все исправляет, даже пороки нередко сами в себе заключают себе противодействие. Если же нужно изменить нравы, то лучше делать это не законами, что было бы тираниею, а с помощью других нравов противоположного свойства. Особенно в деспотических правлениях опасно касаться установленных обычаев. Последние занимают здесь место законов, подданные тем более дорожат ими, что под правлениями этого рода люди всего менее склонны к переменам в жизни. Но, с другой стороны, самые нравы вырабатываются под влиянием законов. Для примера Монтескье чертит весьма тонкое изображение нравов англичан, выводя их из господствующего у них начала политической свободы*.

Затем он рассматривает отношения законов к торговле, к монете, к числу жителей. Все это имеет мало интереса для политики. Любопытные мысли рассеяны у него насчет отношения законов

* Ibid. L. XIX.

к религии. Он замечает, что христианство, проповедуя кротость и уважение к людям, благоприятствует умеренным правлениям, тогда как магометанство ведет к деспотизму. Из христианских же исповеданий католицизм более приходится неограниченным монархиям, протестантизм — свободным государствам. Особенно сильно Монтескье настаивает на терпимости. Всякое наказание за религиозные мнения строго им осуждается. Лучше действовать льготами, нежели насилием. Однако для устранения взаимных пререканий благоразумно не вводить новых вероисповеданий, когда народ доволен существующим. Общим правилом должно быть: не принимать новой религии, если это возможно; если же она уже водворилась, то следует ее терпеть. Во всем этом выражается чисто политический взгляд на вещи. Монтескье предостерегает против смещения божественных законов с человеческими: то, что должно быть установлено одними, отнюдь не должно определяться другими.

Наконец, изобразивши в виде эпизодов историю наследственных законов у римлян и гражданских законов у франков, Монтескье излагает свои мысли насчет способа составления законов. Дух законодателя, говорит он, как ясно из всего предыдущего, должен быть дух умеренности. Политическое благо, так же как и нравственное, находится между двумя крайностями. Законы должны быть точны, ясны, отнюдь не слишком утонченны или подробны без нужды. Не надобно менять их, когда нет в том необходимости, наконец, не следует стремиться к возможно большему однообразию в законодательстве. «Есть известные идеи однообразия, — говорит Монтескье, — которые иногда охватывают и великие умы, но всегда неизбежно поражают малые. Последние находят в них известного рода совершенство, которое ими признается, потому что невозможно его не видеть: одинаковые весы в полицейской администрации, одинаковые меры в торговле, одинаковые законы в государстве, одна и та же религия во всех его частях. Но всегда ли без исключения это уместно? Зло, проистекающее от насильственной перемены, всегда ли меньше зла, производимого страданием? Сила гения не заключается ли скорее в том, чтобы знать, в каких случаях нужно однообразие и в каких уместны различия?» *

Последнюю часть своего сочинения, составляющую как бы придаток, Монтескье посвящает изложению исторического развития феодальных учреждений, которые, устанавливая повсюду самостоятельные тела, сделались источником политической свободы в Западной Европе.

Таково содержание этого замечательного творения, которое вместе с произведениями Аристотеля и Макиавелли занимает первенствующее место в политической литературе всех времен.

* *Montesquieu. De l'esprit des Loix. L. XXIX. Ch. 18.*

Стоя на почве индивидуализма, имея в виду главным образом охранение свободы, Монтескье не поддавался естественному стремлению сделать свободу началом и концом всего государственного быта. Он видел, что избыток свободы может быть столь же вреден, как и недостаток, а потому старался возвести ее к тем общим законам и условиям, которые, сдерживая ее в пределах умеренности, одни в состоянии дать ей прочность и силу. Эти условия он видел в существовании независимых тел, служащих друг другу задержкой. Эту мысль, которая в древности была приложена единственно к устройству верховной власти, Монтескье развил во всех подробностях в применении к различным образам правления. Везде он указывал на то важнейшее в политике правило, что излишняя сосредоточенность власти, в чьих бы то ни было руках, самодержца или большинства, всегда вредна для государства и грозит опасностью гражданам. Поэтому в самой монархии основное начало мудрого правления состоит в уважении к самостоятельным телам и лицам. Всякое правительство, старающееся чрезмерно усилить свое собственное начало и подавить другие элементы, идет к деспотизму. Таким образом, коренным правилом государственной жизни должно быть соблюдение умеренности, истекающей из взаимного уважения самостоятельных политических элементов. Эти глубокие взгляды на политику должны делать сочинение Монтескье настольною книгою всех правителей, как самодержавных, так и демократических. Никто, ни прежде него, ни после, не указывал так тонко и отчетливо на те поползновения к деспотизму, которыми так легко поддаются власти, не знающие границ. Отправляясь от теоретических начал, Монтескье не всегда верно подбирал к ним факты, но мысль у него всегда тонкая или глубокая. Нельзя не заметить, однако, что обратив внимание преимущественно на необходимость самостоятельных политических элементов, он упустил из виду то, что нужно для дружного их действия во имя общей цели. Известное сосредоточение власти всегда необходимо в государстве, а есть эпохи и условия, когда оно становится преобладающею потребностью. Монтескье этого не отрицал: проповедуя умеренность, он одинаково отвергал крайности как единодержавия, так и свободы. Но занятый исключительно известною мыслью, он все остальное оставил в стороне. Задержки и разделение властей — вот вся сущность его взглядов. В этом проявляется, без сомнения, односторонность индивидуалистической точки зрения. Поэтому его сочинение, при всех огромных своих достоинствах, далеко не исчерпывает всего содержания государственной жизни.

Другой недостаток, в котором можно его упрекнуть с точки зрения самого индивидуализма, состоит в слишком слабом развитии теоретических начал права и государства. Этих вопросов, как мы видели, он коснулся очень слегка и весьма неудовлетворительно. Об источнике и значении свободы у него нет ни слова,

хотя свобода составляет основное начало его теории. Он исследовал законы, ею управляющие, но не самую ее сущность. Не мудрено, что другие отрасли индивидуальной школы, стараясь восполнить этот пробел, избирали другие пути и приходили к иным выводам.

Теория Монтескье нашла, однако, многочисленных последователей в XVIII веке. Она самим англичанам впервые раскрыла смысл их конституции. Знаменитый юрист Блэкстон²⁰, который положил основание научному изучению английского законодательства, руководился воззрениями Монтескье. Им следовал и женевец Де Лольм в сочинении об английской конституции, которое в свое время пользовалось огромною известностью. В шотландской школе, о которой мы будем говорить ниже, Монтескье нашел последователя в лице Фергюсона²¹. В самой Франции возникла в этом направлении целая школа, которая играла значительную роль в Учредительном Собрании 1789 г.²² Наконец, в Италии система Монтескье нашла отголосок в сочинениях Беккариа и Филанджиери²³. Первое касается собственно уголовного права, второе же обнимает вообще все отрасли законодательства и составляет как бы общий свод преобразовательных стремлений XVIII века. В свое время оно пользовалось весьма значительною популярностью. Поэтому оно заслуживает внимание историка.

«Наука законодательства» («*La Scienza della Legislazione*») неаполитанца Гаэтано Филанджиери начала выходить в 1780 г. и осталась не совсем законченною за смертью автора в 1788 г. Филанджиери сознается, что он многим обязан Монтескье, но утверждает, что он во многом также отступает от своего предшественника. Монтескье, по мнению неаполитанского публициста, искал в отношениях вещей причины того, что совершалось в мире; сам же Филанджиери полагает себе целью установить правила того, что должно быть*. Он хочет не столько объяснить явления, сколько указать путь законодателю. Цель, следовательно, более идеальная, при которой легче было увлечься чисто теоретическими требованиями. С другой стороны, задача Филанджиери — не столько выяснить высшие начала государственной жизни, сколько приложение законодательства к администрации и суду. Он имеет в виду более гражданские преобразования, нежели чисто политические, хотя касается и последних.

Единственным предметом законодательства Филанджиери считает сохранение и спокойствие общества. Он выводит это из самой цели, с какою установлен был гражданский порядок. Отвергая гипотезу первоначального, одинокого состояния человека, он признает, однако, первобытное состояние природы, в котором люди жили в полной независимости, не подчиняясь никакой власти. Человек создан для общества, а потому в одиночестве он ни-

* *Filangieri*. *La Scienza della Legislazione*. Piano ragionato dell'opera. L. I.

когда не мог оставаться; но в первобытных обществах не было иной связи, кроме естественного закона и общих нужд. При неравенстве физических сил и необузданности страстей такая связь не могла, однако, быть прочною. Поэтому в видах самосохранения и безопасности, люди нашли необходимым подчинить себя общественной власти. Но эта власть должна соединяться с общественным разумом, который, развивая и толкуя естественный закон, должен устанавливать правила жизни, определять права и обязанности граждан и таким образом утвердить порядок, способный уравновесить ограничения свободы выгодами общежития. Таково происхождение государств и такова единственная и всеобщая цель законодательства*.

Что же следует разуметь под именем сохранения и безопасности общества? Филанджиери понимает это очень широко. Сохранение, по его теории, включает в себе все средства и удобства жизни, т. е. умножение богатства и правильное его распределение. Поэтому сюда относятся все законы, касающиеся народонаселения и экономических отношений. Безопасность же или спокойствие состоит в уверенности, что личность и имущество членов общества ограждены от насилия. Этому содействуют прежде всего законы уголовные**. Но этого мало, недостаточно, говорит Филанджиери, пресекать преступления, надобно их предупреждать развитием добродетели. Последнее достигается преимущественно воспитанием. А так как законодательство может направлять только общественное воспитание, а не домашнее, и притом одно первое способно породить в обществе одинаковые правила, чувства и учреждения, то домашнее воспитание следует допускать только в виде исключения. Кроме того, государство должно, вообще, давать надлежащее направление страстям или нравам граждан. В особенности действуя на главную человеческую страсть, на ту, которая составляет источник всех остальных — на самолюбие, законодательство может обращать частные стремления на общую пользу. Наконец, законодатель должен влиять и на внутренний мир человека. Но тут общественная власть останавливается: домашняя жизнь должна оставаться для нее неприкосновенною; одна религия может проникнуть в это святилище. Поэтому необходимы законы, относящиеся к религии***.

Очевидно, что все это выходит далеко за пределы сохранения и безопасности общества. В этом высказывается нетвердость философских взглядов Филанджиери. Положивши законодательству известную, весьма ограниченную цель, он незаметно расширяет ее до того, что деятельность законодателя обнимает наконец всю жизнь граждан, как общественную, так и частную.

* Ibid. P. 1.

** Ibid. L. II. P. 2.

*** Ibid. L. IV—V.

Эту столь обширную задачу Филанджиери пытается, однако, привести к некоторым постоянным правилам. Всякое искусство, говорит он, имеет свои правила, и чем последние совершеннее, тем более совершенствуется и первое. Наука законодательства не может быть изъята от этого общего закона. Только деспотизм утверждает, что единственное правило законодательства есть воля законодателя. Как ни сложна политическая машина, как ни изменчивы ее составные части и действующие в ней силы, существуют правила, которые выясняют, каковы эти части и силы, и указывают на способы ими управлять*.

Для ближайшего определения этих правил Филанджиери различает абсолютную и относительную доброту законов. Первая состоит в их согласии с вечными и неизменными началами нравственности. Естественный закон есть предписание правого разума или того нравственного чувства, которое вложено в сердце человека как мерило правды и честности, того чувства, которое всем людям говорит одним языком и во все времена представляет одинаковые требования. Дикий, так же как и образованный человек, понимает, что добытое чужим трудом не может ему принадлежать и что только самозащитное может дать человеку право на чужую жизнь. Всякое законодательство должно следовать этим уставам. Оно должно соотноситься и с другим, столь же высоким началом, — с Откровением. Бог имеет высшее право на наше повиновение, а потому человеческое законодательство не должно противоречить божественному. Последнее притом представляет самый совершенный идеал нравственности. Поэтому христианские народы далеко превосходят языческие в уважении к человеку. Древние законодатели не признавали неотчуждаемых и неподлежащих давности прав человеческой свободы. Надобно, впрочем, сознаться, прибавляет Филанджиери, что и христианские законодательства не везде прилагают эти начала. Америка, к стыду человечества, полна рабами**

Относительная доброта законов состоит в их отношении к состоянию народа, для которого они издаются. Одна эпоха не похожа на другую и один народ — на другой. Законодательство необходимо должно применяться к этим различиям. Самые лучшие законы могут с переменою обстоятельств сделаться вредными. Вообще, восприимчивость народа к закону составляет первое условие хорошего его исполнения. Поэтому весьма важно, чтобы новые законы вводились только тогда, когда чувствуется в них потребность, и умы к ним достаточно приготовлены. Законодатель должен предварительно убедить народ в необходимости перемены. Для возбуждения же большего доверия полезно призывать

* *Filangieri*. La Scienza della Legislatione. L. I. P. 3.

** *Ibid*. P. 4.

к составлению законов лучших людей из общества. Так сделала Екатерина II²⁴ при сочинении Уложения*.

Следуя в значительной мере Монтескье, Филанджиери разбирает один за другим те разнообразные элементы, из которых складывается состояние известного народа и с которыми должно сообразоваться законодательство. Первый есть образ правления. Законы, которые приходится одному, могут не приходиться другому. Относительно чистых образов правления — демократии, аристократии и монархии — Филанджиери вполне держится начал, положенных Монтескье. Так же как последний, он называет монархию владычество единого лица, управляющего посредством основных законов. И он поэтому признает необходимость посредствующих тел, через которые действует воля монарха, — дворянства для сохранения равновесия между королем и народом и магистратуры для охранения законов. Филанджиери замечает, однако, что эти правила весьма мало соблюдаются новыми законодательствами. Юристы, говорит он, в определении прав ищут более исторических титулов, нежели разумных оснований. Между тем ни история, ни обычай, ни уступки, ни грамоты не могут дать царям, сановникам и вельможам право действовать вопреки народной свободе, безопасности граждан и общественному благу, которое должно всегда быть верховным законом государства**.

Держась учения Монтескье насчет чистых образов правления, Филанджиери совершенно отстает от него относительно смешанного. Монтескье был ревностным поклонником английской конституции, Филанджиери, напротив, подвергает ее строгой критике, утверждая, что она подает повод к водворению тирании при сохранении внешнего вида свободы. События, сопровождавшие отторжение Соединенных Штатов, привели его к этому убеждению. Он видит в английской конституции три главных порока: 1) независимость исполнительной власти от законодательной, которой принадлежит верховное место в государстве. В Англии монарх располагает всеми общественными силами, а потому он могущественнее самой верховной власти, и если он злоупотребляет своим правом, парламент не может его сместить, ибо лицо его остается во всяком случае священным и неприкосновенным. Таким образом, против захватов исполнительной власти здесь одно только оружие: восстание. 2) Тайное влияние короля на парламент: располагая всеми должностями и государственными доходами, король всегда имеет возможность подкупить большинство представителей и таким образом через посредство выборного тела делать все что ему угодно. Пример Генриха VIII²⁵ показывает, как опасна подобная тирания, которая, скрываясь под личиною свободы, делает главного ее виновника совершенно безответ-

* Ibid. P. 6–7.

** Ibid. P. 10.

ственным. 3) Наконец, как неизбежное последствие смешанного правления — непрерывное колебание власти между различными телами, а отсюда непостоянство законов. В Англии дух учреждений совершенно зависит от характера короля. При слабом монархе палаты делают непрерывные захваты; напротив, при энергическом князе королевская власть получает преобладание.

Филанджиери предлагает различные средства против этих зол. Первое, принятое, впрочем, самую английскую конституцию, состоит в совершенной независимости судебной власти. Второе заключается в возможно большем стеснении прав короля на раздачу должностей. В особенности назначение пэров²⁶ должно быть предоставлено самим палатам, которым следует дать также право удалять недостойных членов. Наконец, для избежания шаткости учреждений надобно постановить, что всякий основной закон должен меняться не иначе как по единогласному решению палат*. Нечего говорить, что оба последние средства совершенно несостоятельны, эти предложения обличают только полное отсутствие политического смысла у Филанджиери. История показала, что английская конституция сама в себе заключает лекарство против указанных им недостатков. Не изменение существующего устройства, а парламентское правление установило надлежащее отношение политических элементов и устранило возможность злоупотреблений со стороны королевской власти.

Какой же идеал ставит Филанджиери на место осужденного им равновесия властей? Живя под абсолютною монархией, он не высказывается прямо насчет преимуществ того или другого образа правления, но его сочувствие очевидно принадлежит Америке. Говоря о демократии, он восклицает: «...вот каким образом рождаются герои; вот как знаменитый и добродетельный Пенн²⁷, философ по нраву, человек достойный жить в те времена, когда люди были беднее, но и доблестнее, нежели теперь, законодатель, который затмил бы собою славу Ликурга²⁸ и Солона, если бы он жил двадцать веков тому назад, возвеличил Пенсильванию, отечество героев, убежище свободы и удивление всего мира. Он видел, что великая задача законодателя заключается в том, чтобы связать частные интересы с общественным; он видел, что единственное средство достигнуть этой цели в свободных государствах состоит в раздаче должностей самим народом; он сделал это, достиг желанного результата и положил основание республике, которая теперь обращает на себя взоры всей земли. И скрижали философии обессмертят память человека, который первый даровал счастье Америке в то время, когда, казалось, вся Европа соединялась, чтобы принести ей разрушение и бедствия»**.

Отступая от Монтескье в оценке английской конституции, Филанджиери еще более удаляется от взглядов французского

* *Filangieri*. La Scienza della Legislatione. L. I. P. 11.

** *Ibid*. P. 12.

публициста в определении второго предмета, к которому относится законодательство, именно движущего начала различных образов правления. Здесь он является последователем эгоистической школы, о которой будет речь ниже. Он не только ссылается на возражения Гельвеция²⁹ против Монтескье, но усваивает себе самое учение Гельвеция о главной пружине всякой политической деятельности. Эта пружина при всех образах правления есть любовь к власти, которая всегда и везде составляет преобладающее стремление людей. Человек по самой своей природе ищет возможно большего счастья, следовательно, стремится приобрести власть, посредством которой он может заставить других служить своим желаниям. Это начало везде действует одинаково, хотя последствия его бывают различны в различных образах правления. В республике оно делает гражданина добродетельным, в деспотизме оно превращает его в изверга. Вся задача законодателя заключается в том, чтобы эту присущую всем людям страсть направить к общему благу, так чтобы человек не иначе мог приобрести власть, как служа обществу. Эта цель скорее всего достигается свободным правлением*.

Мы увидим ниже, что это начало любви к власти, которое мы встретили уже у Гоббса, последовательно вытекало из философского учения Гельвеция. Но у Филанджиери оно является как бы оторванным от корня, без всякой связи с остальными его воззрениями. Здесь проявляется тот эклектизм, в который часто впадал даровитый неаполитанец.

Третий предмет, с которым должно соображаться законодательство, есть дух и характер народа. Здесь представляется двоякая точка зрения: с одной стороны, дух века, который охватывает большую часть народов в данную эпоху, с другой стороны, особенности каждого народа. Первый меняется с историей человечества с переменой обстоятельств. Так, в Древности умножение богатства было главною причиною упадка народов, а потому законодатели старались ограничить его накопление. В настоящее время, напротив, богатство составляет важнейший предмет частной деятельности граждан и вместе с тем основание государственной силы и народного благосостояния, поэтому законодатели стараются его увеличить, поощряя промышленность. Что же касается до особенностей народного характера, то законодатель должен, с одной стороны, пользоваться ими для своих целей, с другой стороны, исправлять их, когда они вредны. Филанджиери дает в этом отношении законодателю весьма значительный простор. «Не противопоставляйте мне, — говорит он, — обыкновенного возражения, что это невозможно. Для мудрого законодателя нет ничего невозможного». При этом он ссылается на Петра Великого и на Густава III**³⁰.

* Ibid.

** Ibid. P. 13.

Филанджиери критикует Монтескье и относительно теории климатов — четвертого предмета, с которым должно соотноситься законодательство. Он утверждает, что мысли Монтескье более остроумны, нежели верны, и указывает на то, что деспотизм точно так же водворяется на севере, как и на юге. Собственную свою теорию он приводит к четырем пунктам: 1) климат имеет влияние на физическую и нравственную природу человека, но как причина содействующая и отнюдь не безусловная. Можно положить общим правилом, что в диком состоянии преобладают физические причины, в образованном состоянии — причины нравственные. 2) Влияние климата заметно только при весьма сильной степени холода или жара, в умеренной полосе оно почти ничтожно. 3) Климат определяется не одним положением страны относительно солнца, но и другими обстоятельствами, например возвышением над поверхностью моря. 4) Каково бы ни было влияние климата на человека, законодателю не следует им пренебрегать. Он должен пользоваться хорошим действием, устранять вредные последствия и уважать особенности безразличные. В последнем отношении Филанджиери замечает, что безрассудно заводить отрасли промышленности, которым не благоприятствует климат*. Все эти замечания весьма верны.

За климатом следует плодородие почвы. Филанджиери не вдаётся здесь ни в какие политические соображения, а указывает только на меры, которые законодатель должен принимать в тех или других случаях для поощрения промышленности. Если земля очень плодородна, законодатель не боится отвлечь рук от земледелия, покровительствуя мануфактурам. Напротив, если земля требует много рук, излишнее поощрение фабричной промышленности может быть вредно. Наконец, при совершенно бесплодной почве единственное средство обогащения состоит в промыслах и торговле.

С той же точки зрения Филанджиери смотрит и на географическое положение страны. Он указывает на приморское положение Голландии, которое предназначает ее к торговой деятельности, и осуждает Петра Великого, который хотел развить мануфактуры и торговлю в стране, пригодной только к земледелию. Общим правилом законодателя должно быть: как можно менее противодействовать природе. Филанджиери восстает и против мысли Монтескье, что большие государства требуют деспотического правления. Настоящих возражений он, впрочем, не представляет, а говорит только, что подобное мнение было бы слишком печально для человечества. Он предоставляет Екатерине II доказать на деле всю его несостоятельность.

Касательно отношения законов к религии, Филанджиери указывает на отличие истинной веры от ложных. В одном случае за-

* *Filangieri. La Scienza della Legislatione. L. I. P. 14.*

конодатель должен светскими законами исправлять недостатки религиозных, в другом он может ограничиваться одним покровительством. Под именем покровительства разумеется, впрочем, и устранение злоупотреблений. Так, например, Филадельфия считает полезными законы, ограничивающие количество духовных лиц числом, потребным для истинных нужд религии, а также законы, препятствующие чрезмерному обогащению одной части духовенства в ущерб другой.

Наконец, последний предмет, с которым должно соотноситься законодательство, есть степень зрелости народа. В период младенчества само законодательство находится в том же состоянии. Затем наступает пора юности, когда народ кипит деятельностью и кидается на отважные предприятия. В эту эпоху происходят в жизни непрерывные перемены. Законодатель должен применяться к новым потребностям, не допуская, однако, коренных реформ, для которых общество еще недостаточно созрело. Мудрая администрация должна восполнять здесь недостатки законов. Период разумных преобразований начинается, когда народ достиг полной зрелости и, успокоившись, входит в постоянную колею. Тогда наступает пора уничтожить законы, возникшие во времена младенчества, и заменить их новым кодексом, основанным на разуме. Эта эпоха настала для большей части европейских народов, но, к сожалению, говорит Филадельфия, правительства этим не воспользовались, и законы находятся еще в состоянии младенчества. Они представляют пеструю мозаику без всякой внутренней связи. Время умножало их массу, но вместе с тем и их безобразие. Филадельфия увещевает народы не приходить от этого в отчаяние. В настоящую пору, говорит он, философия развила новый свет на все предметы, касающиеся народного благосостояния, и самое общественное мнение требует преобразований. Если правительства сумеют воспользоваться благоприятным течением обстоятельств, потерянное время вознаградится сторицею и народы приобретут новые силы и новую юность*. Эти строки были писаны почти накануне Французской революции.

Таковы общие начала, которых держится Филадельфия в своем сочинении. Остальное составляет приложение этих мыслей к различным отраслям законодательства, — приложение интересное для истории XVIII века, но имеющее мало теоретического значения. Из предыдущего ясно, что если в частности неаполитанский публицист исправляет некоторые ошибки Монтескье, то в общих взглядах он далеко уступает последнему. У него более таланта и филантропии, нежели глубины и тонкости мысли. Развивая, в сущности, идеи Монтескье, он перемешивает их с совершенно другими точками зрения и впадает в эклектизм, обличающий значительную шаткость понятий. В своих законодательных воз-

* Ibid. P. 18.

зрениях он также следует двум противоположным направлениям: с одной стороны, он требует, чтобы законодатель сообразовался с существующими данными, с жизненными условиями, с другой стороны, он тому же законодателю приписывает силу переменять эти данные по своему изволению, утверждая, что для него нет ничего невозможного. Эти противоречия составляют, впрочем, естественное последствие той точки зрения, на которой стояли, вообще, мыслители XVIII века. Они, с одной стороны, отправлялись от частных начал и хотели исследовать их взаимные отношения, а с другой стороны, так как точка отправления была все-таки умозрительная, то вместо исследования действительности они окончательно все подчиняли теоретическим требованиям разума. Это направление выразилось во всех преобразовательных попытках XVIII столетия и окончательно, всего ярче, в истории Французской революции.

3. Хатчесон и Фергюсон

Мы видели, что Кларк, а за ним Монтескье выводили нравственный закон из необходимого отношения вещей. Шотландские философы³¹, развивая начала, положенные Локком, последовательно отвергли возможность дать нравственности подобное основание. В самом деле, нравственные отношения не могут быть названы в строгом смысле необходимыми, т. е. такими, которых противоположное немыслимо. Когда Монтескье сравнивает возможные отношения разумных существ с возможными отношениями радиусов в круге, то это сравнение грешит тем, что математические законы всегда одни и те же, тогда как между людьми существуют и могут существовать самые разнообразные отношения. Из них одни нами одобряются, другие не одобряются; одни получают название нравственных, другие безнравственных. Спрашивается, на каком основании дается это одобрение? Разум, по теории Локка, не может быть источником суждений этого рода. Роль его чисто служебная: он ограничивается сложением и разложением данного ему чувствами материала; непосредственных начал, которые могли бы служить источником познания или деятельности, он в себе не содержит. Между тем нравственные суждения непременно предполагают непосредственный акт одобрения, ибо если мы известный предмет или поступок одобряем вследствие того, что он согласуется с другим, то спрашивается, почему мы одобряем последний? Очевидно, что мы окончательно должны прийти к чему-нибудь, что одобряется само по себе в силу какого-нибудь непосредственного начала, которое, по этому самому, не может исходить из разума. А так как источником его не могут быть также и внешние чувства, которые ничего не говорят нам о нравственности, то остается предположить особое внутреннее чувство, которое известные действия непосредствен-

но одобряет, а другие не одобряет, так же как есть особое чувство красоты, в силу которого известные предметы нам нравятся, а другие не нравятся.

Такова была теория нравственного чувства, начало которой было положено лордом Шафтсбери³², но истинный основатель которой был Хатчесон (Hutcheson), профессор нравственной философии в Глазго. В 1720 г. Хатчесон издал «Исследование об идеях красоты и добродетели» («An inquiry into the ideas of beauty and virtue»), где он впервые высказал свой взгляд. Это сочинение носит на себе более критический характер; полное же и всестороннее развитие его учения содержится в его «Системе нравственной философии» («A System of Moral Philosophy»), вышедшей в 1755 г., десять лет после его смерти. Здесь излагается и его политическая теория.

Нравственная философия, по определению Хатчесона, должна указать людям путь, которым достигаются высшее счастье и совершенство. Необходимые для этого правила, называемые естественным законом, открываются из рассмотрения человеческой природы. Изучение последней составляет, таким образом, основание нравственной науки.

Хатчесон рассматривает одно за другим различные свойства человека. Держась учения Локка, он производит все познание из внешних чувств и внутренней рефлексии. Волю же он приводит к первоначальным наклонностям, которые он разделяет на самолюбивые и доброжелательные. Однако этих начал недостаточно для объяснения всех психологических явлений; нравственных и эстетических понятий отсюда нельзя вывести. Поэтому, кроме этих основных свойств человеческой души, Хатчесон принимает еще некоторые другие, более тонкие и высокие способности, которые совершенно отличны от внешних чувств и никак не могут быть произведены из последних. Сюда относится чувство красоты и гармонии, которое дает человеку бескорыстное наслаждение изящным; далее, сочувствие к другим, в силу которого мы радуемся чужой радости и печалимся о чужой печали. К разряду этих высших способностей принадлежит и нравственное чувство, которое одобряет или осуждает известные действия и тем дает нам внутреннее удовлетворение или неудовлетворение, совершенно независимо от получаемых нами выгод или невыгод. Сюда же относится чувство чести, в силу которого мы ощущаем удовольствие от чужого уважения и похвалы, также чувство приличия и достоинства; далее, естественное желание брачной жизни, любовь к детям, прирожденное человеку стремление к общежитию, наконец, религиозное чувство*.

Все эти разнообразные определения, совмещаясь в одном лице, требуют известного порядка и подчинения. Необходимо,

* Hutcheson. A System of Moral Philosophy. B. I. Ch. 1—2.

чтобы какая-нибудь способность управляла другими. Что же это за способность?

Отчасти эта роль принадлежит разуму, который может сравнивать различные стремления и взвешивать относительное их достоинство. Но разум движется в подчиненной области; он служит орудием других способностей, а сам не в состоянии ими управлять. Он может указать только средства и второстепенные цели; конечные же цели, которые составляют верховное определяющее начало человеческой деятельности, выходят из его кругозора. К конечной цели мы стремимся в силу какого-нибудь непосредственного определения души, которое всегда предшествует суждению, ибо мысль тогда только движет к действию, когда есть предварительное желание цели*.

Если бы единственной, конечной целью человека было собственное его счастье, то спокойное самолюбие было бы руководящим началом всей его деятельности. Но в человеке есть, кроме того, совершенно бескорыстное желание чужого добра, действующее помимо всяких личных видов. Это ясно из того, что личная польза как конечная цель может быть причиной только внешних действий, направленных к чужому благу, но никак не может произвести внутреннего расположения к другим. Последнее совершенно независимо от нашей воли. Оно одобряется внутренним чувством, хотя бы оно вовсе не достигало цели. Это внутреннее доброжелательство не может быть объяснено и тем удовольствием, которое мы получаем от сочувствия к другим. Доброжелательство действует и помимо сочувствия: мы расположены к человеку, которого считает хорошим, даже когда ничего не знаем о том, счастлив он или несчастлив. Притом, когда мы сочувствуем другим, мы отнюдь не имеем в виду то удовольствие, которое мы от этого получаем; удовольствие составляет только последствие нашего бескорыстного доброжелательства**. Очевидно, следовательно, что у нас есть доброжелательные наклонности, независимые от самолюбивых. Которым же из них мы должны дать предпочтение?

При разрешении этого вопроса, мы не можем ссылаться на то, что воля Божия, которая должна быть для нас законом, имеет в виду всеобщее счастье, а потому требует, чтобы мы доброжелательство предпочитали самолюбию; ибо спрашивается, почему мы должны сообразоваться с волею Божьею? Если из желания награды, то конечною целью наших действий будет все-таки личное удовлетворение; если же мы побуждаемся любовью, благодарностью, уважением к нравственному совершенству Высшего Существа, то эти чисто нравственные начала предполагают известное душевное свойство, в силу которого нравственные по-

* *Hutcheson. A System of Moral Philosophy. B. I. Ch. 3. § 1.*

** *Ibid. § 2—5.*

буждения должны быть владычествующим определением нашей воли. Это и есть нравственное чувство, исследование которого раскрывает нам все нравственное существо человека*.

Хатчесон тщательно анализирует это свойство, стараясь отделить его от смежных с ним начал. Внутреннее одобрение нравственных поступков, говорит он, совершенно отлично от того удовольствия, которое доставляет нам удовлетворение наших добродетельных наклонностей: мы одобряем нравственные поступки даже у врагов, к которым мы вовсе не расположены. Оно отлично и от того удовольствия, которое оно само нам доставляет: мы хвалим поступок не потому, что он нам приятен, а потому, что он сам по себе хорош. Вообще, добродетель одобряется не вследствие той пользы или удовольствия, которые она доставляет действующему лицу или зрителю; тут есть чисто объективное начало, лежащее в самом поступке. Но это объективное начало, как уже было указано выше, не есть сообразность поступка с волею или законами Божиими: мы приписываем нравственные свойства самому Божеству. Оно не заключается и в сообразности действия с разумом, с истиною, с природою вещей, как полагают некоторые. Истина состоит в соответствии наших суждений с действительностью, а потому истинными могут быть даже суждения о пороках. Сообразность поступков с известною целью также не делает их добрыми; надобно, чтобы самая цель была хороша. Цель же указывается не разумом, а чувством. Всякие разумные побуждения к деятельности предполагают известное первоначальное определение воли, стремящееся к цели. Точно так же и всякие одобряющие суждения предполагают первоначальное воспринимающее чувство, из которого мы черпаем понятия о том, что хорошо и что дурно. Тут нельзя ссылаться на привычки, на воспитание, на искусственное сочетание понятий: все это непременно предполагает какое-нибудь первоначальное чувство, которое дает им материал. Все наши деятельные способности сопровождаются этого рода чувствами или вкусами, которые указывают деятелю настоящее их употребление посредством того удовлетворения, которое они ему доставляют. Самые животные чувствуют удовлетворение, когда они следуют своим инстинктам. Такое же удовлетворение сопровождает и употребление высших способностей человека, и этим определяется то одобрение, которое мы даем нравственным поступкам. Есть действия, которые сами по себе нам нравятся, а другие не нравятся. Так же как низшие способности, это нравственное чувство может совершенствоваться без всякого отношения к разуму. Наконец, оно само указывает на то, что оно назначено господствовать над другими силами души и управлять всею нашей деятельностью. Мы понимаем это непосредственно, как только сознаем в себе нравственные понятия. Всего яснее это

* Ibid. § 6.

оказывается в том, что мы ощущаем в себе высшее удовлетворение, когда мы всем жертвуем нравственным требованиям*.

Какого же рода поступки одобряются нравственным чувством? Все те, к которым человек побуждается доброжелательством к ближним. Напротив, действия, которых единственной целью является личное удовлетворение, не одобряются. Впрочем, пока личные стремления не превышают меры и не наносят зла другим, они также и не осуждаются. Мы получаем от них известное удовольствие, совершенно, однако, отличное от того удовлетворения, которое доставляет нам нравственное чувство. Но когда личные цели перевешивают доброжелательные наклонности, они становятся предметом осуждения. Что касается до самых доброжелательных наклонностей, то из них некоторые одобряются более, другие — менее. Чем шире доброжелательство, тем больше одобрение. Всеобщее доброжелательство заслуживает наибольшую хвалу. Наконец, высшую степень одобрения получает само нравственное чувство, когда оно является свойством известного лица. Эта любовь к нравственному совершенству составляет сущность истинного благочестия и поклонения Богу**.

Таким образом, посредством нравственного чувства все наши способности приводятся в согласие и подчиняются одна другой***. Это чувство существует во всех людях; все одинаково одобряют добрые действия и осуждают злые. Если в этом отношении есть различия, то они происходят от неправильности суждений, а не от разнообразия чувств. Главные причины отклонений суть: 1) различные мнения о том, что составляет счастье человека; 2) более или менее обширный круг понятий, в котором вращаются люди: одни имеют в виду только свое отечество или даже свою партию, другие — весь человеческой род; 3) различные мнения о том, что считается волею Божьею: отсюда одобрение, например, человеческих жертвоприношений, инквизиции и т. п. Нравственное чувство всегда есть, но оно нередко перевешивается и затмевается другими понятиями и стремлениями****.

Таковы основания теории Хатчесона. Очевидно, что она вся коренится в системе Локка. Разум, по этому воззрению, не дает нам никаких самостоятельных начал познания или деятельности; он низводится на степень простого орудия и ограничивается сближением данных, представляемых чувствами. Поэтому как скоро мы находим самостоятельное понятие или стремление, так мы непременно должны предположить особое чувство, из которого оно истекает. Отсюда наклонность всех последователей шотландской школы разнообразить до бесконечности человеческие способно-

* *Hutcheson. A System of Moral Philosophy. B. I. Ch. 4. § 1–6.*

** *Ibid. § 7–10.*

*** *Ibid. Ch. 3. § 12.*

**** *Ibid. Ch. 5. § 6–7.*

сти. Мы видели, что у Хатчесона рядом с нравственным чувством являются чувство чести и чувство приличия и достоинства, которые отличаются от первого вследствие того, что самые понятия о чести, приличии и достоинстве не подходят под нравственные правила. Таким образом, для каждого рода понятий нужен особый орган в человеческой душе, и притом орган двоякого рода: по теории Хатчесона, каждая деятельная способность сопровождается соответствующим восприимчивым чувством или вкусом, указывающим надлежащее ее употребление посредством того удовлетворения, которое она доставляет деятелю.

Ясно, что по этому воззрению самая нравственность нисходит на степень простого вкуса. Этот вывод и был впоследствии сделан скептицизмом. Но в таком случае она не может иметь притязания на первенствующее значение в человеческой жизни. По уверению Хатчесона, само внутреннее чувство непосредственно говорит нам, что оно должно быть владычествующим в душе человека. Но оно говорит это только тем, у кого оно преобладает. В ком эгоистические стремления имеют перевес, тот естественно будет следовать последним, и от него нельзя требовать ничего другого. Вообще, никакое субъективное чувство не может быть возведено на степень общего закона для человеческой деятельности. Чувства разнообразны и противоположны друг другу. Чтобы решить, которое из них должно иметь перевес, необходимо общее начало, возвышающееся над ними, а таковым может быть только разум, который один может одобрять или не одобрять действия, смотря по тому, согласны они с его требованиями или нет. Одобрение есть суждение, а всякое суждение принадлежит разуму, хотя он не всегда способен выяснить причины своего приговора. Хатчесон утверждает, что разум может судить только о средствах, а никак не о конечной цели; но понятие о высшей конечной цели, о всеобщем добре, дается разумом, а не чувством. Непосредственно мы стремимся лишь к частным целям. Чтобы решить, которая из них согласна с общим требованием, опять-таки необходимо общее, т. е. разумное, начало. Сам Хатчесон выдает вложенное в человека нравственное чувство за средство, установленное Богом для осуществления всеобщего добра*. Спрашивается, откуда берем мы подобную мысль? Само ли нравственное чувство говорит нам, что оно есть средство для высшей, божественной цели? Очевидно, нет, ибо оно о божественных целях ничего не знает и не в состоянии судить о том, что выходит из его кругозора. Источником подобного суждения может быть единственно разум, который таким образом, посредством идеи всеобщего добра становится судьей самого нравственного чувства. Дело в том, что эта высшая конечная цель человека, идея всеобщего добра, не есть нечто непосредственно данное. Она означает согласие всех вещей, которое

* Ibid. Ch. 9. § 6.

одобряется разумом потому именно, что это — высшее разумное начало, единство всего сущего и познаваемого. Ясно, что это понятие вырабатывается разумом, а не чувством, которое непосредственно относится только к частным действиям и предметам.

Мы видим здесь всю недостаточность теории Локка. Отвергая всякие общие начала как производные, она вела к необходимости остановиться на каком-нибудь непосредственном чувстве, которое бы служило человеку высшим мерилом его суждений и действий. Но в приложении к нравственности эта точка зрения могла породить только неразрешимые противоречия: внутреннее чувство должно судить о конечной цели, а между тем в результате оно само является средством; оно призвано управлять всею деятельностью человека как высшее требование, которому должно подчиняться все остальное, а между тем, в сущности, оно само не что иное, как известного рода вкус, т. е. более или менее случайное явление, которое стоит наряду с другими и никак не может иметь притязания на господство. Руководствуясь тонким анализом понятий, Хатчесон старается отличить нравственное одобрение от всяких субъективных ощущений; он ищет для нравственности объективных начал, но так как для последних нет места в его системе, то окончательно все сводится опять к чисто субъективному чувству, которое тем менее может служить общим руководителем, что оно далеко не у всех существует в достаточной для того степени. Сам Хатчесон сознается, что у людей вообще есть сильная склонность к личному счастью, — склонность, которая нередко перевешивает нравственные требования. Поэтому он старается доказать, что добродетель, служа общему благу, вместе с тем доставляет и высшее личное счастье человеку*.

Доказательство берется из сравнения различных удовольствий, которые испытывают люди. Каждый непосредственно чувствует, которое из двух ощущаемых им удовольствий выше. Разум с своей стороны дает нам понятия о продолжительности и о последствиях того и другого наслаждения. Таким образом, исправляя ложные мнения об их цене, он служит главным средством для умерения минутных влечений и для достижения высшего по возможности счастья. Хатчесон сравнивает различные удовольствия относительно их достоинства и продолжительности. И в том и в другом отношении предпочтение отдается удовольствиям нравственным как самым благородным и доставляющим наиболее продолжительное ощущение. Точно так же и нравственные страдания он ставит выше всех других**. Здесь, конечно, возникает самое простое возражение, что вкусы у людей разные, что отнюдь не все считают нравственные удовольствия высшими, а напротив, многие предпочитают наслаждения физические, а так как

* *Hutcheson. A System of Moral Philosophy. B. I. Ch. 5, § 8.*

** *Ibid. Ch. 7.*

все здесь окончательно сводится к личному ощущению, то невозможно постановить какое бы то ни было общее правило. Но Хатчесон отрицает у людей, преданных чувственным удовольствиям, способность судить о высших наслаждениях. Истинными судьями, по его мнению, могут быть только те, которые испытали то и другое, т. е. люди добродетельные*. Опровержение, нельзя не сказать, весьма слабое, основанное на совершенно произвольном положении. Невозможно утверждать, что люди, привязанные к чувственным удовольствиям, вовсе не знакомы с духовными. Нередко они весьма хорошо знают последние, но непосредственное чувство заставляет их предпочитать первые. Если человек бежит семейной жизни для продажных красавиц, то это происходит вовсе не оттого, что ему семейная жизнь незнакома, а оттого, что другие прелести для него более привлекательны. Вообще, в личном чувстве нет ничего, что бы могло служить общим мерилом для всех; каждый следует здесь собственному вкусу. Другое дело, если бы последствием добродетели всегда было счастье, а последствием порока или любви к низшим удовольствиям — несчастье человека. Тогда можно бы сказать, что предающийся пороку избирает не тот путь, который ведет к предположенной им самим цели. Но такое совпадение далеко не всегда встречается в жизни, и сам Хатчесон, заключивши из сравнения удовольствий и страданий, что истинное счастье всегда следует за добродетелью, считает, однако, это доказательство недостаточным. По его собственному сознанию, для полного утверждения в добродетели нужно еще познание Бога, управляющего миром и все приводящего к наилучшему исходу. «Благость Божия, — говорит Хатчесон, — есть великое основание нашего счастья и главная опора добродетели»**.

Откуда же получаем мы понятие о Боге, об этом высшем предмете нравственного чувства, как говорит Хатчесон?

Если при выборе наслаждений разум отчасти являлся руководителем чувств, то здесь уже он дает самый материал. И, по теории Хатчесона, существование Бога доказывается не чувством, а разумом. Познание окружающего мира, в котором мы усматриваем следы разумной деятельности, заставляет нас предположить существование верховного, управляющего всем Разума. Идея совершеннейшего существа, которая в нас рождается, заставляет нас приписать Богу всевозможные совершенства. И в этом добытом разумом понятии нравственное чувство находит конечную свою цель и главную свою поддержку. Высшие наши нравственные обязанности относятся к этому существу, скрытому от непосредственных чувств. Разум делает заключения о воле Божьей, и эти заключения принимаются и подкрепляются как нравственным чувством, так и личным интересом***. Таким образом,

* Ibid. § 2.

** Ibid. Ch. 9. § 15; cp.: Ch. 10. § 4.

*** Ibid. Ch. 9–10; Ch. 3. § 6.

в конце концов оказывается, что разум не только дает нам познание средств и второстепенных целей, но указывает нам и высшую нравственную цель — божественные совершенства. Разум посредством добытых им высших истин становится руководителем и опорой нравственного чувства, которое нисходит на степень средства к достижению верховной цели мироздания — всеобщего добра.

Таковы результаты теории Хатчесона. Они служат лучшею проверкою всей его системы. Посмотрим теперь на приложение этих начал к праву и политике.

Держась нравственной точки зрения, Хатчесон последовательно выводит юридические отношения из нравственных. Правым, по его определению, называется, вообще, то действие, которое имеет в виду или общее благо, или частное, совместное с общим. Отсюда возникает другое, более спорное понятие о праве как нравственном качестве лица. Человеку приписывается право делать, иметь или требовать что-либо, когда это действие, владение или требование клонится к общему благу или к пользе лица, совместной с правами других и с общим благом. Таким образом, здесь являются два начала: общее благо и личное. Первым определяется высшая степень правомерности, вторым — низшая. Последняя подчиняется первой, но вместе с тем и содержится в ней, как часть в целом. Польза всей системы требует удовлетворения всех заключающихся в ней личных желаний и стремлений, пока они не противоречат какому-нибудь высшему началу. Поэтому полагается, что каждый имеет право на такое удовлетворение. Это чувство права составляет основание и чувства свободы, которое состоит в том, что каждый удовлетворяет своим желаниям по собственному усмотрению, насколько это не противоречит нравственным требованиям*. Из всего этого Хатчесон выводит, наконец, следующее определение права на основании высшей, конечной его цели: *право есть то, что ведет к общему благу***.

Отсюда разделение прав на совершенные и несовершенные, смотря по тому, в какой степени общая польза требует их охранения. Некоторые из них так важны, что они охраняются даже силою: таково право всякого человека на жизнь, право на доброе имя, на неприкосновенность тела, на плоды честного труда, наконец, на все действия, совершаемые в пределах естественного закона. Эти права, называемые правами естественной свободы, должны быть обеспечены всякому, разве когда общая польза человечества требует их нарушения. Общество не может существовать, если они не считаются священными. Напротив, другие права, столь же священные в глазах Бога, не охраняются силою, а предоставляются добровольным отношениям людей, ибо они

* *Hutcheson. A System of Moral Philosophy. B. II. Ch. 3. § 1–2.*

** *Ibid. § 7.*

не столь необходимы для существования обществ. Таково право бедных на помощь богатых, право благодетелей на благодарность и т.п. Наконец, существует и третий вид права, именно право *внешнее*, которое, в сущности, не что иное, как призрак права. Оно является там, где известное действие, владение или требование противоречат нравственным началам, а между тем по некоторым отдаленным видам общего блага оно не только не отрицается, а напротив, охраняется обществом. Так, например, немилосердный скупой имеет только призрак права на ту часть имущества, которую он в силу нравственной обязанности должен бы был употребить на дела человеколюбия; однако это имущество обеспечивается ему законом, который запрещает на него посягать*.

В этом учении Хатчесона явно полное смешение нравственных и юридических понятий, но не в пользу того или другого начала, а с уничтожением всякого точного разграничения обоих. С одной стороны, в силу нравственных требований высшим определяющим началом права является общее благо, которому все должно подчиняться. Чисто юридическое понятие о праве даже вовсе отвергается как пустой призрак или внешняя форма. Но, с другой стороны, самое общее благо вследствие индивидуалистической точки зрения слагается из личных польз; оно требует не только исполнения всех личных желаний и целей, насколько это не мешает другим, но и удовлетворения их по собственному усмотрению человека. Вследствие этого оказывается, что существеннейшие права вовсе не те, которые требуются общим благом, а те, которые вытекают из приращенной человеку свободы. Таким образом, если, с одной стороны, личное право неверно выводится из нравственного начала, то, с другой стороны, самое нравственное начало распускается в праве.

Та же двойственность является и в учении о власти. Хатчесон отвергает теорию Локка, который по примеру общежительной школы выводил все человеческие обязанности из необходимости, налагаемой волею высшей власти. Ссылаясь на Лейбница, он указывает на то, что самое право повелевать должно иметь основание в нравственном законе. Это право принадлежит тому, у кого есть достаточно мудрости и благодати для управления подчиненными. Отсюда власть Бога над людьми. Но к человеческим делам это правило не приложимо, ибо нет человека, который мог бы представить неоспоримые доказательства высшей мудрости и благодати. Поэтому человеческая власть может быть основана только на добровольном подчинении**. Таким образом, все здесь опять сводится к личным правам человека.

С этой точки зрения Хатчесон рассматривает государство как добровольно учреждаемый союз, которому предшествует состо-

* Ibid. B.I. Ch.3. §3, 5.

** Ibid. §6-7.

ание естественной свободы. В последнем он видит не вымысел, а действительность. В нем находились и находятся многие люди и государства относительно друг друга. Но это не есть состояние войны. Люди и здесь подчиняются нравственному закону, который дает им известные права и налагает на них известные обязанности. И здесь потребность взаимной помощи побуждает человека искать удобств общежития, а опасности, проистекающие из неправды, заставляют его воздерживаться от зла*.

Права, принадлежащие каждому лицу в естественном состоянии, суть следующие: 1) право на жизнь и безопасность; 2) свобода действий; 3) право судить о вещах по собственному усмотрению; 4) право рисковать своею жизнью для общественной пользы; 5) право приобретать собственность первоначальным занятием и трудом; 6) право на безобидные сношения с другими; 7) право на доброе имя, пока оно не утрачено дурным поведением; 8) право на вступление в брак. Все эти права совершенны и принадлежат одинаково всем. В этом состоит естественное равенство людей. Никто от природы не имеет власти над другим, точно так же, как нет людей, которые бы от природы были рабами, как думал Аристотель. Высшая мудрость и благость, которые одни дают право повелевать, должны быть доказаны и признаны другими. Они рождают только несовершенное право, осуществление которого предоставляется доброй воле и добродетели людей**.

Все эти частные права подчиняются, однако, во имя начала общего блага, правам, принадлежащим человечеству как целой системе. Человечество может требовать от каждого отдельного лица все, что нужно для общественной пользы. Права его частью совершенны, частью несовершенны. К первому разряду принадлежат: 1) право воздерживать попытки к самоубийству, ибо всякий обязан жить для общества; 2) право понуждать людей к продолжению рода, (что, впрочем, большею частью предоставляется доброй воле лиц), а также право требовать, чтобы родители кормили детей; наконец, предупреждение противоестественных пороков; 3) право запрещать уничтожение полезных вещей; 4) право помогать обиженным и наказывать преступников; 5) право требовать обнародования всякого полезного открытия; 6) право принуждать каждого к труду, дабы он не был бременем для других; 7) право охранять достоинство человеческого рода, в котором заключается и уважение к мертвым, а вследствие того право требовать для всех приличных похорон. Несовершенные же права человечества те, которым соответствуют несовершенные обязанности, каковы: обязанность каждого совершенствовать свою душу и тело, обязанность подавать другим хороший пример своим поведением, распространять начала добродетели,

* *Hutcheson. A System of Moral Philosophy. B. II. Ch. 4.*

** *Ibid. Ch. 5.*

трудиться для общей пользы и т.п. Исполнение этих обязанностей составляет требование высшей добродетели, но не может быть вынуждено*.

Нельзя не заметить, что в теории Хатчесона нет основания, почему последние права остаются несовершенными. Не доказано, что они менее первых нужны для общества. Во всяком случае, все здесь зависит от усмотрения, так что и к этой области принуждение вполне приложимо. Что же касается до совершенных прав, предоставленных человечеству, то очевидно, что ими значительно умаляется учение о естественных правах человека. Обществу как целому дается весьма широкая власть над лицами. Однако и тут в конце концов нравственная точка зрения уступает индивидуалистической. Все эти права человечества остаются чистою теориею. Приложения их к политическому союзу мы у Хатчесона не видим. В учении о государстве все опять исходит главным образом из индивидуальных начал.

Причины установления государств Хатчесон видит в человеческом несовершенстве и пороках. Если бы все были мудры и добродетельны, правительства были бы вовсе не нужны. Но при настоящем состоянии людей невозможно оставаться в естественной свободе. Даже плохое государственное устройство лучше анархии. Если же зло, проистекающее от дурного правления, иногда бывает хуже самого безначалия, то это доказывает только необходимость исправить учреждения и устроить их так, чтобы они отвечали общественным потребностям.

Цель государства состоит в защите от нападений и в содействии благосостоянию членов соединенными силами союза. Для этого нужно подчинение значительного количества людей известному лицу или собранию, которого воля считалась бы волею всех. Так образуется государственная власть, которая вся должна быть направлена к общему благу. Этим признаком гражданская власть отличается от деспотической, которой ближайшая цель есть польза господина. Только первая имеет правомерное основание, как явствует из общих начал нравственности, в силу которых частная польза подчиняется общественной. Поэтому всякий договор, предоставляющий правителю власть вредную для общества, в существе своем ничтожен. Подданные могут дать правительству только те права, которые необходимы для общего блага, и правители не могут требовать ничего другого**.

Отсюда ясно, каков должен быть правомерный способ установления государственной власти. Она не может опираться на естественное происхождение, как отеческая власть, которая коренится в особенной, природной связи между родителями и детьми и простирается только на малолетних. Она не может быть осно-

* Ibid. Ch. 16.

** Ibid. В. III. Ch. 4. § 1—4.

вана и на силе, ибо сила не рождает права. Следовательно, там, где правители не назначаются непосредственно Богом, единственным правомерным основанием власти может быть согласие подданных или, по крайней мере, прибавляет Хатчесон, правление должно быть так устроено, что испытавши его, подданные охотно ему подчинятся, видя, что оно обеспечивает существенные их интересы*.

Для правильного установления государственной власти нужно три действия со стороны народа: 1) договор о соединении в одно политическое тело; 2) учреждение известного образа правления и назначение правителей; 3) договор между правителями и народом о их взаимных правах и обязанностях. Не везде эти три действия совершаются явно, но во всяком государственном устройстве предполагается нечто подобное**. Что эти договоры обязательны для тех, которые их заключили, это очевидно; но спрашивается, связывают ли они также и потомство? В отличие от Локка, Хатчесон отвечает на этот вопрос утвердительно, ссылаясь на требования нравственного закона. Договор, заключенный отцами, говорит он, имел в виду и благо детей; этим благом они пользовались в малолетстве; следовательно, достигши совершеннолетия, они должны охранять и поддерживать союз, которому они столь многим обязаны, а не покидать его самовольно в минуты опасности или без надлежащего вознаграждения. Еще более это относится к тем, которые получают в наследство находящееся в пределах государства имущество, особенно земли. Этим самым они принимают на себя обязательства, заключенные предками. Однако, с другой стороны, когда государству не грозит опасность, было бы противно правосудию и человеколюбию делать из него западню и насильно удерживать в нем граждан, которые желают выселиться***.

Если отдельное лицо не всегда может взять назад данное слово, то целому народу Хатчесон, напротив, вполне присваивает это право. Как скоро устройство, на которое народ дал свое согласие, оказывается для него вредным, так он может требовать перемены, и правители не вправе ему в этом отказать****. Права народа, говорит Хатчесон, священны, нежели права князей, ибо последние даются для охранения первых. Правители, мудро исправляющие свою должность, священны в том смысле, что они в высшей степени полезны для общества; но всякий добрый и полезный человек может назваться священным в этом смысле, хотя не всегда в той же степени. Наиболее священно то правление, которое всего более отвечает требованиям общего блага*****.

* *Hutcheson. A System of Moral Philosophy. B. III. Ch. 5. § 1.*

** *Ibid. § 2.*

*** *Ibid. B. I. Ch. 5. § 3.*

**** *Ibid. § 4.*

***** *Ibid. Ch. 7. § 2; Ch. 8. § 1—2.*

Приступая к сравнению различных образов правления, Хатчесон предпосылает этому разбору некоторые общие замечания, которые должны служить здесь руководством. От всякого правительства, говорит он, требуются мудрость в обсуждении дел, верность обязанностям, быстрота и тайна в исполнении, наконец, согласие и единство. Последнее качество всего более обеспечивается монархией, которая имеет и то преимущество, что в ней скорее всего можно достигнуть быстроты и соблюсти тайну в исполнении. Но в наследственной монархии мало гарантий для верности и вовсе нет для мудрости. В выборной же монархии скорее можно найти мудрость, но не обеспечена верность и еще менее единство. В аристократии есть залоговы высшей способности, но нет ограждения против внутренних раздоров и господства частных интересов. Притом здесь всегда возбуждается вражда народа, недовольного тем, что он исключается из высших должностей. В демократии, наконец, всегда сохраняется верность общему делу, которое есть дело всех; но если народная власть не сдерживается ничем, то нет гарантий для мудрости, единства и тайны. Это зло отчасти устраняется тем, что правление вручается выборным представителям; но и тут всегда являются партии, раздоры и непостоянство народной воли*.

Из этого ясно, что ни одна чистая форма не удовлетворяет требованиям общего блага. Если правильными следует называть те правления, которые мудро устроены в виду общественной пользы, то простые формы должны скорее считаться грубыми и несовершенными учреждениями. Гораздо выше правления смешанные, которые, впрочем, могут быть весьма различны. Хорошее устройство требует следующих условий: прежде всего, для поддержания демократического элемента нужны поземельные законы, предупреждающие сосредоточение собственности в немногих руках. Всемирный опыт доказывает, что собственность, преимущественно поземельная, составляет главное основание власти. Поэтому всего лучше иметь мелких собственников, живущих в довольстве. Народное собрание должно состоять из представителей округов соответственно количеству народонаселения. Для предупреждения раздоров и непостоянства решений необходим сенат из немногих лиц, избираемых при условиях высшей способности и переменяющихся по частям. Сенат должен обсуждать дела и предлагать законы народному собранию. Собственно исполнительные сановники должны сменяться ежегодно или, по крайней мере, назначаться на короткие сроки. Но для устранения смут и столкновений между властями необходима монархическая или диктаторская власть, которая может быть вручена либо наследственно известному семейству, либо малочисленному совету, избираемому на короткое время сенатом и переменяющемуся

* Ibid. В. III. Ch. 6. § 4—6.

также по частям. Наконец, всегда полезна цензорская власть, избираемая сенатом для охранения нравов; иначе пороки скоро погубят самое совершенное государство. Для подробностей Хатчесон ссылается на Аристотеля и Гаррингтона*. Очевидно, что собственные его мысли не довольно определены. Он был не государственный человек, а философ, более занятый нравственной стороною вопросов. Поэтому в политических его взглядах мало самобытного.

Предпочтение, данное смешанным формам во имя нравственных сдержек, не мешает, однако, Хатчесону в конце концов поставить выше всего революционное начало. В этом опять выражается та чисто индивидуалистическая точка зрения, на которой он стоит. Положивши существенное различие образов правления в том, что в одних верховная власть вручается правителям без всякого ограничения, а в других она ограничивается основными законами, которые не могут изменяться без воли народной, он говорит, что не только в последних, но и в первых преступление должных границ со стороны правителей рождает для народа право сопротивления. Это ясно из того, что в самых абсолютных государствах единственная цель правительственного полномочия заключается в благе всего тела. Поэтому, когда власть отклоняется от своего назначения и губит государство, подданные всегда имеют право сопротивляться. Полномочие здесь нарушено, и наступает право нужды. Не говоря уже о том, что перенесение на правителя полновластия, исключающего право сопротивления, само по себе не имеет силы, как основанное на коренном заблуждении. Нет сомнения, замечает при этом Хатчесон, что насильственные перевороты всегда сопровождаются значительным злом, а потому надобно терпеть частные злоупотребления, прежде нежели решаться на крайние меры; но когда мягкие средства не в состоянии отвратить зло от государства, тогда каждый обязан употребить все усилия, чтоб изменить правление и отнять власть управителей. Весь их священный характер исчезает; они перестают быть благодетелями человечества, а становятся его бичами.

Можно спросить, кто же будет судьей между правителем и народом, кто решит, достигну ли зло той степени, когда остается только ниспровергнуть правительство? Право суда, говорит Хатчесон вслед за Локком, принадлежит здесь самому народу, ибо правительство установлено для его пользы. Судить о действиях уполномоченного может только сам доверитель. Если поверенный не может объяснением своих поступков удовлетворить народ, то он должен сложить с себя свое полномочие. Заставить же народ подчиняться правлению, которым он недоволен, было бы совершенно нелепо, как будто бы миллионы людей, из которых есть тысячи равные правителю по мудрости и добродетели, были

* *Hutcheson. A System of Moral Philosophy. B. III. Ch. 6. §7—8.*

предназначены для пользы одного человека. Даже там, где нет настоящих поводов к восстанию, одного постоянного недоверия достаточно для перемены правления, ибо при таких условиях народ не может быть счастлив. Такое недоверие всегда существует в неограниченных монархиях и в аристократиях, ибо тут нет обеспечения против злоупотребления. Поэтому эти образы правления могут быть допущены только временно, пока не представляется возможности установить иной порядок. Но они должны измениться, как скоро часть народа ими недовольна и требует лучшего устройства. Эти начала, прибавляет Хатчесон, отнюдь не ведут к постоянным смутам и восстаниям. Напротив, перевороты скорее возбуждаются противоположными учениями, которые позволяют правителям предаваться безгранично своим прихотям и требовать от подданных безусловного повиновения в противность природе и здравому смыслу. Этим всего скорее народы выводятся из терпения*.

И в этих рассуждениях мы не находим ничего нового. Все это — повторение доводов, приводимых всеми демократами, но не выдерживающих критики, потому что в основании их лежит совершенно ложное понятие о верховной власти. Только в чистых демократиях, где верховная власть действительно принадлежит народу, последний может рассматриваться как доверитель, который сохраняет за собою право сменять своих уполномоченных. Во всех же других образах правления, где верховная власть принадлежит или отдельному лицу, или собранию лиц, народ очевидно лишен права судить и сменять правителей. Революция, ниспровергающая существующий порядок, может оправдываться или осуждаться с точки зрения общего блага, но во всяком случае она не может быть поставлена на одну доску с законною переменною правления. У Хатчесона здесь, как и везде, оказывается смешение разнородных воззрений, которое приводит к явному противоречию. В самом деле, к чему служат длинные рассуждения о выгодах смешанных правлений, когда все окончательно сводится к владычеству неустроенной массы?

Из этого можно видеть различие между Хатчесоном и Монтескье. Стоя на индивидуалистической почве, развивая начала, положенные Локком, шотландский философ, так же как и французский публицист, искал нравственных сдержек для человека и для народов; но эти сдержки являются у него слишком слабыми. В политике он более демократ, нежели Монтескье; в философских же воззрениях он более индивидуалист, ибо личное нравственное чувство имеет более индивидуалистический характер, нежели необходимые отношения, вытекающие из природы вещей. С другой стороны, именно это и делало его учение особенно заманчивым для тех, которые, следуя сенсуализму, не хотели, однако, отказать-

* Ibid. Ch. 7.

ся от нравственных требований. Теория Хатчесона породила целую школу философов, которые, признавая нравственные начала за самостоятельную цель человеческой деятельности, старались объяснить их из особенного рода внутреннего чувства. Некоторые из них были замечательны и как политические мыслители.

Ближайшим преемником Хатчесона на кафедре нравственной философии в Глазго был знаменитый Адам Смит³³, который сделал для политической экономии то же, что Монтескье для политики. Из свободного отношения частных сил он вывел главные законы, управляющие промышленностью. В этой области индивидуалистические начала были вполне приложимы, а потому результаты были самые плодотворные. Но Адам Смит этим не ограничился. Ту же тонкость наблюдений, ту же пронизательность взглядов, какие он выказал в главном своем творении, он внес и в исследование нравственных отношений; однако с несравненно меньшим успехом, ибо здесь индивидуалистическая точка зрения оказывалась недостаточною. Собственно политики Адам Смит почти не касался, но теория нравственного чувства получила у него новую обработку, о которой мы должны упомянуть для уразумения дальнейшего хода шотландской философии.

Существенный недостаток системы Хатчесона заключался в раздвоении самого нравственного чувства. Одно чувство побуждает человека делать добро ближним, другое одобряет эти действия. Между тем, по смыслу теории, очевидно, что одобрение дается именно вследствие удовлетворения первого чувства. Естественно было стараться привести их к единству. Это и пытался сделать Адам Смит в «Теории нравственных чувств» («Theory of moral sentiments»), вышедшей в 1759 г.

Основная мысль Смита заключается в том, что все нравственные суждения человека определяются доброжелательными его наклонностями. Мы называем хорошим поступком тот, которому сочувствуем, дурным тот, которому не сочувствуем. Сочувствие же себе подобным есть прирожденное человеку свойство, из которого проистекает множество явлений в жизни совершенно независимо от каких бы то ни было личных видов. Человек по самой своей природе без всяких своекорыстных целей стремится стать в гармонию с окружающею средою. Чем нераздельнее бескорыстное наше сочувствие, тем безусловнее и нравственное наше одобрение. Этим же началом определяются и суждения о собственных наших поступках: мы судим о них на основании того сочувствия, которое они возбуждают в других. Человеку не нужно, впрочем, ожидать чужого суждения: он имеет способность как бы раздвоиться в себе самом; он сам становится на место беспристрастного зрителя и таким образом судит о том сочувствии, которое его поступки могут возбуждать в окружающих. Этому нравственному суждению, основанному на сочувствии, Адам

Смит, так же как Хатчесон, приписывает назначение управлять всеми человеческими действиями.

Недостаточность этой теории очевидна. Одним инстинктивным доброжелательством невозможно объяснить нравственных требований человеческой природы. Допустивши, что доброжелательные наклонности и сочувствие к ближним так же прирождены человеку, как и эгоистические стремления, мы все-таки спросим: почему первые должны иметь преимущество перед последними? Почему мы поступки, совершенные под влиянием одного чувства, называем добрыми, а совершенные под влиянием другого — дурными? Чувство не может служить здесь основанием суждения, ибо одно чувство уравнивается другим, противоположным, а человек чаще побуждается эгоизмом, нежели доброжелательством. Нужно, следовательно, третье, высшее начало, которое явилось бы между ними судьей. Этим третьим не может быть и чужое сочувствие, ибо человек сочувствует тому, что соответствует собственным его свойствам. В безнравственной среде нравственные поступки не находят одобрения. Это сознает и сам Смит, который говорит, что добродетельный человек может сам себя оправдывать, когда все кругом его осуждают. Он объясняет это тем, что в этом случае добродетельный один между всеми становится на точку зрения беспристрастного зрителя, который есть все человечество. Но очевидно, что такое объяснение не что иное, как отрицание теории сочувствия. Здесь нравственное суждение определяется отнюдь не чувством окружающей среды и не стремлением стать с нею в гармонию, что повело бы единственно к тому, что каждый сделался бы еще безнравственнее, а совершенно другим началом — сознанием того, что должно делать. Это и есть понятие об обязанности, которое лежит в основании всех нравственных требований и суждений и которое никак не может быть плодом инстинктивного чувства. Оно дается только разумом, который один становится беспристрастным судьей между различными чувствами, движущими человеком. Он один способен решить, что хорошо и что дурно, что есть обязанность и что проступок. Нравственность свойственна человеку именно как разумному существу. Поэтому только человек и может раздвоиться внутри себя. Он не чувством отрешается от другого, господствующего чувства, что было бы невозможно, а разумом становится выше чувств, вследствие чего нравственные суждения получают характер беспристрастия, не свойственный инстинкту. Нет сомнения, однако, что приговоры разума отвечают и доброжелательным наклонностям человека, которые, подкрепляя разумные требования, делают их, так сказать, достоянием всего человека. Из этого сочетания и образуется то, что называется вообще нравственным чувством. Это не что иное, как сознание высшего закона, смутное или ясное, отвечающее всем тем чувствам

и наклонностям, которые побуждают человека забывать себя и действовать бескорыстно на пользу других.

Отправляясь от выводов Локка, шотландская школа не могла признать разум источником каких бы то ни было самостоятельных суждений. Она поневоле должна была искать точки опоры в слепом инстинкте. Тем не менее недостатки теории сочувствия ясно указывали на необходимость иного объяснения. Поэтому преемник Смита на кафедре нравственной философии в Глазго, Адам Фергюсон, отверг теорию сочувствия и возвел нравственное одобрение к иному, высшему источнику, также лежащему внутри человека — к желанию совершенства. С этой точки зрения он издал в 1767 г. «Опыт истории гражданского общества» («An Essay on the history of civil society»), где он вместе с тем проводил политическую теорию Монтескье. Вслед за тем, в 1769 г., он напечатал для руководства слушателей «Установления нравственной философии» («Institutes of moral philosophy»). Изложенные здесь мысли были развиты им впоследствии в более обширном сочинении под заглавием «Начала нравственной и политической науки» («Principles of moral and political science», 1792). Последнее, однако, носит на себе следы позднейших направлений; в нем менее точности и более эклектический характер мысли, нежели в двух первых. Поэтому оно может служить только пополнением при изложении взглядов Фергюсона. Вообще, Фергюсон как философ стоит далеко ниже своих предшественников; но политические его воззрения во многих отношениях заслуживают внимания.

Метод Фергюсона может служить образчиком тех приемов, которым следовали, вообще, философы шотландской школы. С одной стороны, вместе с Локком признавая опыт за единственный источник человеческого познания, он утверждает, что наблюдение частных случаев должно предшествовать установлению общих правил; поэтому он считает историю основанием всех наук, касающихся человека*. С другой стороны, когда он сам берется писать историю, он предпосылает изложению фактов готовую уже теорию. «Мы должны, — говорит он, — исследовать общие свойства нашей природы, прежде нежели обратимся к ее разнообразию или станем объяснять различия»**. И далее: «Нашедши таким образом общие правила, нам остается исполнить главную свою задачу — приложение их к частностям»***. Этот умозрительный путь оказывается необходимым особенно в исследовании основного начала нравственной жизни человека — стремления к совершенству. «Если человек, — говорит Фергюсон, — хочет отыскать мерило, по которому он может судить о своих собственных поступках и достигнуть совершеннейшего состояния своей природы, он, может быть, не найдет его в жизни какого бы то

* *Fergusson. Institutes of moral philosophy. Introd. Sect VIII. P. 11 (изд. 1800 г.).*

** *Fergusson. An essay on the history of civil society. Part I. Sect. 2. P. 16 (изд. 1789 г.).*

*** *Ibid. Sect. 10. P. 89.*

ни было лица или народа, ни даже в чувстве большинства людей или в господствующем мнении человеческого рода. Он должен обратиться за этим к лучшим понятиям своего разума, к лучшим движениям своего сердца; здесь он откроет, каковы совершенство и счастье, к которым он способен»*. В позднейшем своем сочинении Фергюсон хочет вывести управляющий человеком закон из «основного начала, лежащего в человеческой природе, так же как выводятся математические теоремы из аксиомы или определения, предварительно принятого или понятого»**.

Такое противоречие в методе лежало, как мы имели уже случай заметить, в самом существе системы Локка, которая была не что иное, как умозрение, пытавшееся вывести общее из частного. У шотландских философов оно должно было выступать особенно ярко при той нравственной задаче, которую они себе полагали, — задаче, которая никак не могла вмещаться в пределах рекомендованной Локком опытной методы. Мы увидим у Фергюсона проявление этого противоречия на каждом шагу. Оно весьма характерично выказывается уже в самой точке отправления всего исследования, в определении отношения между законами естественными и нравственными.

Фергюсон ясно понимал различие этих двух областей. Естественные или физические законы (*physical laws*), по его определению, суть не что иное, как общее выражение более или менее однообразных фактов, существующих в природе. Они выводятся из наблюдения над взаимными отношениями частных явлений посредством приведения последних к общим началам***. Нравственные же законы представляют общее выражение совершенства, которое требуется в известном субъекте, в особенности правоты в человеческих действиях. Здесь имеются в виду не производящие причины, как в первых, а причины конечные, цель, к которой следует стремиться свободному существу****. Нравственная наука, говорит Фергюсон, излагает не то, что человек *есть*, а то, чем он *должен быть*, не стесняясь пределами того, чего он в действительности достиг*****. Сообразно с этим он утверждает, что нравственный закон есть закон вследствие своей правоты, а отнюдь не вследствие того что он выражает собою действительность^{6*}. Но, с другой стороны, теория познания

* Ibid. Sect. 1. P. 14.

** Fergusson. Principles of Moral and Political Science. Part II. Ch. V. Sect. 1. P. 315. Хорошие замечания о методе шотландских философов можно найти у Бокля³⁴ во 2-й части «Истории цивилизации в Англии» (гл. VI).

*** Fergusson. Institutes of Moral Philosophy. Introd. Sect III. P. 4; *Idem*. An Essay on the History of Civil Society. Part I. Sect. 5. P. 40; *Idem*. Principles of Moral and Political Science. Part I. Ch. II. Sect. 14. P. 160.

**** Fergusson. Institutes of Moral Philosophy. Introd. Sect 3. P. 4, 5.

***** Fergusson. Principles of Moral and Political Science. Introd. P. 2.

^{6*} Fergusson. Institutes of Moral Philosophy. P. II. Ch. I. P. 61; *Idem*. Principles of Moral and Political Science. Part II. Ch. II. Sect. 3. P. 126.

приводит его к совершенно иным положениям. Прежде нежели исследовать нравственные правила, приложимые к известному существу, говорит он в другом месте, надобно узнать управляющие им естественные законы. Поэтому нравственная философия основывается на естественных законах человеческой природы*. Очевидно, что между обоими воззрениями нет связи.

Естественные законы, управляющие человеческою волею, Фергюсон приводит к трем разрядам. Первый есть закон самосохранения, из которого вытекают все явления личного интереса. Второй есть закон общежития, который выражается в том, что люди расположены к общению с другими и сочувствуют себе подобным. Отсюда начало честности (*probity*), которая проявляется в справедливости и доброжелательстве. Наконец, третий есть закон уважения или развития. Он состоит в том, что совершенство (*excellency*), абсолютное или относительное, составляет высший предмет человеческих желаний. Отсюда стремление к улучшению своего быта. Этот закон Фергюсон признает первоначальным фактом в человеческой природе, — фактом, который не может быть объяснен чем бы то ни было другим. Он познается главным образом из того, что человеку свойственно нравственное одобрение, т. е. что он хвалит то, что ему кажется хорошим и осуждает то, что ему кажется дурным. Нравственное одобрение есть поэтому само первоначальный факт, который не может быть выведен из какого бы то ни было другого начала. Закон уважения связывает оба предыдущих закона, ибо личные совершенства человека делают его совершенным членом того общества, к которому он принадлежит**.

Этот первоначальный, необъяснимый факт нравственного одобрения Фергюсон считает основанием всего нравственного закона. Последний выводится, таким образом, из закона естественного. Между тем Фергюсон в самом нравственном одобрении различает две стороны. Можно спросить, говорит он, 1) что люди одобряют или осуждают и какими правилами они при этом руководятся? 2) Что *следует* одобрять или осуждать и какими правилами *должно* при этом руководиться? Первый вопрос относится к закону естественному, второй к нравственному. Если бы все люди, замечает при этом Фергюсон, в действительности руководились низкими побуждениями, то из этого еще не следует, что честность не составляет настоящего предмета желания и уважения***. Спрашивается, если мы в выводе закона отправляемся от необъяснимого факта, то откуда возьмем мы понятие о том, чего *должно* желать? На это у Фергюсона нет ответа.

* *Fergusson. Institutes of Moral Philosophy. Part I. Sect. 7. P. 10.*

** *Ibid. Part II. Ch. 2. Sect 2. Ch. 3.*

*** *Ibid. Ch. 3. Sect. 6.*

В позднейшем сочинении противоречащие воззрения стоят рядом, с полнейшею очевидностью ускользая между тем от внимания автора. На одной странице, критикуя теорию Смита, он говорит о нравственном одобрении: «...и это не просто вопрос о факте, как в примерах физической науки: ибо мы не спрашиваем, что люди действительно делают в известном числе случаев, а что они *должны* делать во всяком случае? Каково начало нравственного суждения, на которое они могут с достоверностью опираться как при обуждении чужих поступков, так и в собственном выборе»*. Но на следующей же странице утверждается, что нравственное одобрение есть факт, не подлежащий объяснению, притом факт, который есть закон, а не только явление (!), и который поэтому может служить началом для науки. Фергюсон считает даже лишним исследовать, где лежит источник этого факта: истекает ли он из разума или из чувства? Он утверждает, что это все равно, лишь бы факт был понят как нечто отдельное от всего остального**. Это значит прямо брать известное явление и произвольно выдавать его за общий закон.

Таков был окончательный результат всей теории нравственного чувства, — результат, который может служить полнейшим ее опровержением. Эгоистическая школа, исходя от частных начал мысли и деятельности, последовательно отрицала самый факт существования нравственных понятий, независимых от личных целей. Шотландская школа не решалась на такой шаг, который слишком противоречил действительности; но вследствие этого у нее являлось затруднение двоякого рода: невозможность отрицания и невозможность объяснения. Из этой дилеммы она никогда не могла выпутаться.

Вследствие этих противоречий самые понятия о добре и совершенстве представляются у Фергюсона весьма сбивчивыми. В учении о естественном законе *добром* называется все то, что соответствует нашим наклонностям***. Последние, следовательно, служат здесь мерилем. Между тем нравственный закон требует, чтобы мы самые свои наклонности направляли сообразно с понятием о добре, которое составляет основание обязанности. Человек в силу этого закона должен стремиться к высшему добру, свойственному человеческой природе, каковы бы ни были его личные влечения****. Таким образом, и здесь является двойственность начал: понятие о добре приводится то к чувству, то к разумному требованию.

В позднейшем сочинении это двоякое направление мысли выступает особенно ярко. Мы встречаем здесь, с одной стороны,

* *Fergusson*. Principles of Moral and Political Science. Part II. Ch.2. Sect.3. P.126.

** Ibid. P.128.

*** *Fergusson*. Institutes of Moral Philosophy. Part I. Ch.2. Sect. 10.

**** Ibid. Part IV. Ch. 1.

положения совершенно тождественные с воззрениями эгоистической школы. «Наши понятия о добре, — говорит Фергюсон, — должны быть почерпнуты из опыта насчет того, что человеку приятно или неприятно, и результатом будет выбор того, что может составить его счастье, и предостережение от того, что может вести его к несчастью. Когда эти первые и основные начала выбора и отвержения будут таким образом определены, тогда правила нравственной мудрости потекут из них во все стороны». И далее: «Различие добра и зла коренится в способности к удовольствию и страданию. Добро может быть определено как то, что, будучи испытано, составляет счастье, а зло — как то, что составляет несчастье человека»*. На этом же начале Фергюсон основывает и всю обязательную силу нравственного закона. «На вопрос, — говорит он, — который может здесь возникнуть — почему человек должен предпочитать добродетель пороку? — следует отвечать: потому, что добродетель есть счастье, а порок — несчастье, и в этом противоположении заключается разом все добро, к которому способна человеческая природа, и все зло, которому она подвергается. Чем же, — продолжает он, — отличается честность от того, что так громко порицается под названием эгоизма? Ничем, исключая того, что составляет самое существенное из всех различий: мудростью выбора, сделанного одним, и глупостью другого»**. Но, с другой стороны, Фергюсон, как и все представители шотландской школы, ясно сознавал, что нравственное существо человека не исчерпывается удовольствием и страданием, а потому он принимает и начала совершенно другого рода. «В разумной природе человека, — говорит он, — есть начала, которые не сводятся окончательно на чувствительность к удовольствию и страданию, или просто на деятельность, но которые состоят в известном цензорском надзоре над общим содержанием наслаждений и действий; они служат к тому, чтобы отличить удовольствия изящные и прекрасные от неизящных и безобразных и предметы совершенные или превосходные от недостаточных и несовершенных. Такова различающая сила разума, который оценивает качества вещей, постигает неравные меры их достоинства и распределяет степени совершенства по лестнице бытия»***. Отсюда рождаются далее чувства уважения и презрения, которые значительно видоизменяют наши понятия о добре и зле, ибо то, что мы называем добром, с одной стороны, возбуждает удовольствие, с другой стороны, бывает достойно уважения, и наоборот, зло, с одной стороны, производит страдание, а с другой стороны, нередко бывает достойно презрения. И эти начала уважения и презрения, прибавляет Фергюсон, не могут быть приведены к каким-либо другим принци-

* Fergusson. Principles of Moral and Political Science. Part II. Ch. 1. Sect. 1. P. 3.

** Ibid. Ch. 2. Sect. 8. P. 169.

*** Ibid. Ch. 1. Sect. 3. P. 22.

пам, от них отличным*. Здесь кроется источник нравственного одобрения. Отсюда же рождается и высшее мерило этого одобрения, *идея совершенства*, которую составляет себе разумное и общежительное существо и к которой оно приводит все чувства уважения и презрения, а равно и все суждения одобряющие и осуждающие**.

Ясно, что последние положения идут совершенно вразрез с предыдущими. Там удовольствие выставлялось верховным началом всей человеческой деятельности; здесь, напротив, признается высший, разумный судья над самим удовольствием, судья, который не только изыскивает средства для указанной ему цели, но который отправляется от совершенно независимых начал и составляет себе свои собственные понятия о высшей цели человека. Как же объясняется такое противоречие? Фергюсон старается разрешить это тем, что оба начала совпадают. Достоинство и счастье, говорит он, в сущности одно и то же, а потому не для чего противопоставлять одно другому***. Ошибка тех, которые думают иначе, состоит в том, что они счастье полагают во внешних благах, независимых от нашей воли, между тем как оно заключается во внутреннем настроении души, а это настроение зависит от тех добродетелей или совершенств, которые делают человека способным играть в мире известную роль и тем исполнять свое назначение. Добродетель поэтому есть истинный путь к счастью****.

Но в таком случае спрашивается, зачем нужно выводить нравственное одобрение из самостоятельных и необъяснимых начал? Оно объясняется очень просто стремлением к счастью, которое составляет высшую цель человека. Это и есть тот принцип, которого держится эгоистическая школа; зачем же отвергать его и отыскивать новые пути? Дело в том, что совпадение, о котором говорит Фергюсон, вовсе не очевидно. Удовлетворение человека, конечно, не заключается в одних внешних благах, но оно не состоит и в одном внутреннем настроении души: для счастья требуется согласие внешнего с внутренним, а это далеко не всегда зависит от нашей воли. Менее всего можно становиться на эту почву, когда высшим благом человека признается деятельность, как у Фергюсона. Стоики полагали добро во внутренних свойствах души; согласно с этим они проповедовали безмятежность духа и удовлетворение мудрого самим собою. Фергюсон же прежде всего видит в человеке существо деятельное, а удовлетворение деятеля заключается в результате, который часто от него не зависит. Невозможно утверждать, как Фергюсон, что счастье со-

* Ibid. P. 23, 25.

** Ibid. Ch. 2. Sect. 3. P. 134.

*** Ibid. Ch. 1. Sect. 1. Introd. P. 5; Sect. 7. P. 71.

**** Ibid. Sect. 6; то же: Sect. 7. P. 79; см. также: *Fergusson. Institutes of Moral Philosophy. Part IV. Ch. 2.*

стоит единственно в самом процессе, а не в достижении предполагаемой цели*. Это не что иное, как софизм, который обличает неверность вывода.

Держась деятельного начала человеческой жизни, Фергюсон выше всех других добродетелей ставит доброжелательство. Из четырех качеств, составляющих совершенство человека — мудрости, благости, умеренности и храбрости, — последние два, в его глазах, имеют второстепенное значение. Из двух же высших предпочтение должно быть дано благости. Поэтому можно сказать, что высший нравственный закон для человека есть любовь к человечеству**. Таким образом, в противоположность стоикам, которые выше всего ставили мудрость, Фергюсон, подобно другим философам шотландской школы, приходит к теории доброжелательства. Но это учение остается у него так же необъяснимым, как у его предшественников. Если мы спросим, почему одобряется именно доброжелательство, то на это не найдем другого ответа, как то, что одобряющий хорошо расположен к человечеству. «Если мы захотим спросить, — говорит Фергюсон, — почему те, которые хорошо расположены к человечеству, всегда предполагают некоторые права, принадлежащие их ближним, и почему они одобряют уважение к этим правам, то мы не можем указать другой причины, как то, что одобряющий хорошо расположен к лицам, к которым относится его одобрение. Начало любви к человечеству, — говорит он далее, — есть основание нашего нравственного одобрения или неодобрения... Поэтому правило, по которому мы судим о внешних действиях, выводится из предполагаемого влияния этих действий на общее благо»***.

Здесь очевиден логический круг, из которого Фергюсон не в состоянии выйти. Как нравственный закон, по его учению, должен служить руководством закону естественному, а между тем сам основан на последнем, так и здесь доброжелательство должно получить высшее освящение от нравственного одобрения, а между тем само является источником этого одобрения. Фергюсон хотел исправить систему Смита, возведя начало доброжелательства к понятной о совершенстве как высшей цели человеческих действий; но стоя на почве внутреннего чувства, он самое понятие о совершенстве не мог основать иначе как на доброжелательных наклонностях человека. Вообще, развитие нравственных начал ведет к понятию о совершенстве; Фергюсон в этом отношении сходится с Вольфом. Но это понятие дается разумом, а не чувством. Когда же мы отвергаем законодательную силу разума и признаем нравственное одобрение за простой факт,

* *Fergusson. Principles of Moral and Political Science. Part II. Ch. 1. Sect. 6. P. 59—60.*

Fergusson. Institutes of Moral Philosophy. Part IV. Ch. 3. Sect. 1; Idem. Principles of Moral and Political Science. Part II. Ch. 2. Sect. 1.

*** *Fergusson. An Essay on the History of Civil Society. Part I. Sect. 6.*

тогда мы волею или неволею должны воротиться к инстинкту. При таком воззрении мы не в состоянии отрешиться от того, что *есть*, один разум может указать то, что *должно быть*.

Несмотря, однако, на недостаточность основания, понятие о совершенстве дает Фергюсону возможность бросить на нравственное развитие человека иной взгляд, нежели его предшественники. Совершенство есть цель, к которой человек стремится, не имея возможности вполне ее достигнуть. Поэтому существо человека состоит в деятельности; в этом заключается и его счастье. Фергюсон настаивает на том, что счастье дается не удовольствием, даже не достижением цели, а главным образом стремлением к цели. Этим личные наклонности связываются с общественными: действуя на общую пользу, человек находит в этом и собственное свое удовлетворение. Высшее счастье человека — быть членом общества, к которому сердце его горит любовью*.

Этими началами определяются и политические воззрения Фергюсона, хотя и здесь, как увидим, индивидуалистическая точка зрения берет свое, порождая колебания между противоположными направлениями. С одной стороны, начало свободы ведет к учению о прирожденных правах человека и о равновесии властей, с другой стороны, из идеи совершенства возникает политический идеал, подчиняющий личные стремления общественным целям.

У Фергюсона, так же как и у других писателей, отправляющихся от нравственных начал, правоведение и политика являются отраслями нравственной философии. Нравственные законы, говорит он, прилагаются или к отношениям отдельных лиц между собою, или к отношениям целых обществ к своим членам. Законы первого рода опять подразделяются на два разряда, смотря по тому, каково освящение закона: принудительная сила или побуждение долга. Принудительный закон составляет предмет юриспруденции, закон долга — предмет казуистики; наконец, закон, определяющий устройство и действие собирательных тел, исследуется в политике. Юриспруденция, определяя права лиц, составляет как бы введение в политику**.

Как же понимает Фергюсон юридические начала?

Первое приложение нравственного закона к отношениям лиц имеет характер отрицательный: оно состоит в запрещении неправды (*wrong*). А так как всякому, по естественному закону, дозволено защищать себя и своих ближних, то неправда может быть отражаема силою. Все, что человек может защищать силою, называется правом. Уважение к правам людей вытекает, таким образом, из закона самосохранения в соединении с законом

* *Ibid.* Part I. Sect. 7—8.

** *Ferguson.* Institutes of Moral Philosophy. Part IV. Ch. 3. Sect. 13—14; *Idem.* Principles of Moral and Political Science. Part II. Ch. 2. Sect. 8.

общезития, иначе — из присущего человеку расположения охранять себя и себе подобных*.

Заметим, что первый юридический закон выводится не из начала совершенства, составляющего, по учению Фергюсона, основание всей нравственности, даже не из доброжелательства, а главным образом из самосохранения. В этом нельзя не видеть значительной непоследовательности. С другой стороны, тут является и смешение юридического закона с нравственным, ибо каждому лицу приписывается право защищать не только свои, но и чужие права. Несмотря на старание Фергюсона разграничить обе области, нравственная точка зрения вторгается и в правоведение. Здесь, однако, она играет второстепенную роль. Преобладающим остается личное начало, которое является и в дальнейшем развитии учения о правах.

Фергюсон разделяет права прежде всего на личные и вещные: первые относятся к употреблению принадлежащих человеку физических и умственных сил, вторые — к внешним предметам, состоящим в пользовании человека. К последним принадлежат владение, собственность и власть или право на чужие действия. Кроме того, права разделяются на первоначальные и производные. Первоначальными называются те, которые составляют неотъемлемую принадлежность природы человека и неразлучны с самым его существованием. Таковы права личные; сюда же относится и власть родителей над малолетними детьми. Остальные права производные, т. е. такие, которые приобретаются известными действиями и должны быть доказаны, а не предполагаются сами собою**.

Никакое право не может быть приобретено неправдою, т. е. действием, вредным для человечества. Законные же способы приобретения суть занятие, труд, договор и вознаграждение за убытки. Занятием приобретается владение, трудом — собственность, договором — право на чужие действия, вознаграждением восстанавливается право, утраченное по чужой вине***. Власть приобретается или последним способом, или договором; но ни в том, ни в другом случае человек не может быть лишен всех своих прав и низведен на степень раба, ибо лицо не может сделаться вещью. Подобный договор противоречил бы здравому разуму. Поэтому рабство есть насилие, а не право. Некоторые хотят основать на первоначальном общественном договоре и все взаимные права и обязанности людей в общезитии; но подобный договор не что иное, как вымысел. Права и обязанности людей основаны на

* *Fergusson. Institutes of Moral Philosophy. Part V. Ch. 1, 2; Idem. Principles of Moral and Political Science. Part II. Ch. 3. Sect. 1—2.*

Fergusson. Institutes of Moral Philosophy. Part V. Ch. 4; Principles of Moral and Political Science. Part II. Ch. 3. Sect. 4—6.

*** *Fergusson. Institutes of Moral Philosophy. Part V. Ch. 5—9; Idem. Principles of Moral and Political Science. Part II. Ch. 3. Sect. 7—13.*

естественном законе, а не на произвольных условиях. Прирожденные права человека не только не получают большей крепости, а напротив, ослабляются через то, что они производятся из предполагаемого договора*.

По естественному закону, всякий может защищать свое право силою. Но сила не должна простирается далее того, что необходимо для охранения права. Отсюда ясно, что и в гражданском состоянии, где люди отказываются от самовольной защиты, власть правительства не может простирается далее того, что нужно для ограждения невинных. Всякое излишнее стеснение противоречит естественному закону. Если в этом отношении учреждения некоторых государств предоставляют правителям чрезмерный простор, если последние иногда сами захватывают себе произвольную власть, то подобные постановления нельзя считать правильными, и народ всегда может требовать их отмены**.

Таким образом, Фергюсон ставит личное право неизменным пределом права и общественной власти. Индивидуалистическая точка зрения сказывается здесь вполне.

То же начало вносится отчасти и в учение о наилучшем государственном устройстве, которое составляет главную задачу политики. Исследование этого вопроса, говорит Фергюсон, принадлежит к нравственной философии, ибо и тут имеется в виду не то, что люди действительно делают, а то, что они должны делать***. Но здесь личное право уравнивается нравственным началом, подчиняющим лицо обществу. Вследствие этого все учение получает двойственный характер.

Фергюсон полагает государству двоякую задачу, более или менее успешным исполнением которой и определяется доброта учреждений: оно должно, с одной стороны, установить безопасность, с другой стороны, содействовать счастью граждан. Первая цель достигается обеспечением прав, вторая — подчинением личных интересов общественным.

Обеспечение прав составляет сущность гражданской и политической свободы. Вместе с Монтескье Фергюсон утверждает, что свобода состоит не в изъятии от закона, а в обеспечении того, что дается законом. Отсюда следует, что свобода не может существовать в состоянии дикости, где никто не огражден от обид. Она рождается только в гражданском обществе, где устанавливается власть достаточно сильная для обеспечения прав. Но, с другой стороны, самая эта власть, воздвигнутая для охранения свободы, может быть для нее опасна. Если бы она всегда находилась в руках добродетельных людей, то не было бы надобности в особен-

* *Fergusson. Institutes of Moral Philosophy. Part IV. Ch.10. Sect. 3; Idem. Principles of Moral and Political Science. Part II. Ch. 3. Sect. 10—12.*

** *Fergusson. Institutes of Moral Philosophy. Part IV, ch. 11, Sect. 1, 3; Idem. Principles of Moral and Political Science. Part II. Ch. 4. Sect. 3.*

*** *Fergusson. Institutes of Moral Philosophy. Part VII. Ch. 3. Sect. 1.*

ных законах, ее определяющих; но так как в государстве имеется в виду установление власти, которая могла бы вверяться всяким лицам, то необходимо точное определение взаимных прав и обязанностей правителей и подданных. В этом состоит цель договорного закона, который устанавливается или самими лицами, вступающими в общество, или их уполномоченными.

Гарантии могут относиться к различным отраслям власти: к законодательной, к судебной и к исполнительной. Относительно первой свобода требует, чтобы различные части народонаселения имели участие в законодательстве; не в том, однако, смысле, что право голоса должно быть предоставлено всем без исключения: подобное правило нигде никогда не было и не может быть признаваемо, а в том, что при определении выборного права надобно делать как можно менее исключений и устанавливать различные категории с возможно бóльшим равенством, насколько это совместно с разумом и с общественной безопасностью. Относительно суда свобода требует, чтобы он был предоставлен собранию беспристрастных лиц; эта цель достигается судом присяжных. Наконец, что касается до исполнительной власти, то здесь необходимо, с одной стороны, чтобы она была всемогуща в приложении начал справедливости, с другой стороны, чтобы она воздерживалась всякий раз, как она хочет делать зло. Этого можно достигнуть различными путями. В государствах, имеющих более или менее обширную территорию, всего лучше вверить исполнение законов монарху; но вместе с тем народное представительство должно быть облечено такими правами, которые бы полагали преграду злоупотреблениям. Вообще, взаимное воздержание разделенных властей составляет лучшее обеспечение свободы. Но в больших государствах такое устройство сопряжено с значительными затруднениями, ибо носители власти всегда стараются устранить всякие гарантии как несовместные с силою правительства. Поэтому всего желательнее умеренный объем государства*.

Второй предмет политических учреждений есть народное счастье. Оно дается привязанностью граждан к своему отечеству и распределением чинов и общественных положений сообразно с достоинством и заслугами каждого**. В «Опыте истории гражданского общества» Фергюсон распространяется о том, что счастье народа заключается не в обширности государства, не в количестве населения и не в накоплении богатства. Внешние блага, говорит он, так же мало доставляют счастье народам, как и отдельным лицам. Не от них зависит сила страны, а от нравственных свойств народа. Высшее развитие человеческих способностей чаще встречается в малых государствах, нежели в больших.

* *Fergusson*. Institutes of Moral Philosophy. Part VII. Ch.3. Sect. 3; *Idem*. Principles of Moral and Political Science. Part II. Ch.7. Sect.7–10.

** *Fergusson*. Institutes of Moral Philosophy. Part VII. Ch.3. Sect. 5.

Спокойствие и согласие не составляют также счастья: соперничество и борьба суть необходимые условия развития и вместе лучшая школа для людей. Вообще, счастливейшим может считаться то государство, которое наиболее любимо своими подданными, и наоборот, счастливы те граждане, которые всем сердцем преданы отечеству и в нем находят цель всех своих желаний и стремлений. Отправляясь от этих положений, Фергюсон утверждает, что люди там всего более любят свое отечество, где они менее всего движимы личными интересами. А из этого он выводит, что для того, чтобы государство было в высшей степени любимо, члены его должны быть избавлены от всяких личных забот и заняты исключительно общественными делами. Примером такого политического быта он выставляет Грецию и Рим, где личность была ничто, а общество было всем, тогда как у новых народов господствуют противоположные понятия. Этой ревности к общему благу он приписывает не только гражданские и военные доблести древних, но и совершенство их литературных произведений, которые были плодом со всех сторон возбужденного гения*.

Таким образом, Фергюсон приходит к выводам, прямо противоположным требованиям индивидуализма: личное начало отрицается во имя общественного. Мы увидим далее, что к этому результату различными путями пришли и другие отрасли индивидуальной школы. Фергюсон в этом отношении сходится с Руссо³⁵ и с другими мыслителями XVIII века.

Второе условие счастья состоит в надлежащем распределении чинов и общественных положений в государстве. Несмотря на то что люди по своей природе имеют одинаковое право на употребление своих сил и талантов, естественное разнообразие их способностей предназначает их к различной деятельности. Поэтому неравенство положений не противоречит прирожденным правам человека. Неравенство устанавливается само собою, без всякой искусственной организации: как скоро люди соединяются в общество, так каждый, следуя своему призванию, естественно находит в нем приличное себе место. На этом Фергюсон основывает даже законность властей, установившихся помимо договора, что не совсем согласно с изложенною выше теориею. Право делать добро, говорит он, принадлежит всякому лицу или собранию лиц; оно ограничивается единственно недостатком власти. Поэтому пока правительство действует на благо народа, нечего спрашивать, по какому праву это совершается? Право же делать вред не принадлежит никому — ни законному правительству, ни похитителю власти, и в этом случае граждане всегда имеют право защищаться**. Нельзя не заметить, что эта теория дает власти

* *Fergusson. An Essay on the History of Civil Society. Part I. Sect. 8—9; Idem. Institutes of Moral Philosophy. Part VII. Ch. 3. Sect. 5.*

** *Fergusson. An Essay on the History of Civil Society. Part I. Sect. 10.*

весьма шаткое основание. Нравственная точка зрения совершенно устраняет здесь юридическое начало.

Допустивши неравенство общественных положений, проистекающее из различного призвания людей, Фергюсон настаивает, однако, на том, что оно должно иметь основанием различие способностей, а не случайные преимущества рождения и богатства. Там, говорит он, где всего менее берутся во внимание эти случайные признаки, там люди скорее всего могут быть распределены в обществе сообразно с своими заслугами и употреблены в дело сообразно с своими способностями, там скорее всего каждый найдет то положение, где он может выказывать свои таланты и свои добродетели. В особенности государство не должно сосредоточивать политические преимущества на каком-нибудь одном классе, жертвуя ему правами остальных. Для того чтобы оно было любимо всеми, необходимо, чтобы граждане смотрели на него как на общего отца, распределяющего между всеми равные льготы и требующего от всех равных услуг*. Таким образом, несмотря на свои оговорки, Фергюсон возвращается все-таки к началу гражданского и политического равенства.

В позднейшем сочинении он отступает, впрочем, от этого взгляда и признает за всеми только равное право на защиту государства, которое должно обеспечить каждому приобретенное им достояние. Затем открывается обширное поле для неравенства. Различие богатства, говорит Фергюсон, может вести к разделению аристократического элемента и демократического, и в этом случае требуется, чтобы каждый из них имел такую долю в правлении, которая давала бы ему возможность защищать себя от притеснений и полагать свой запрет на меры для него вредные. Свобода не обеспечена там, где исключительно преобладает один из двух элементов. Относительно господства аристократии это не подлежит сомнению, но и насилия демократического собрания должны быть обузданы, ибо нет более опасной тирании, как та, которая исходит от народной власти**.

При таких требованиях, какой же образ правления представляется наиболее совершенным? На этот вопрос, говорит Фергюсон, можно отвечать только условно. Люди, преданные умозрению, напрасно старались начертать образ правления, пригодный для всего человечества. То, что приходится одному народу, не приходится другому. Народы различаются своим характером, своим общественным устройством, пространством территории, на которой они живут; сообразно с этим должны изменяться и политические их учреждения***.

Итак, несмотря на то что политика указывает не то, что *есть*, а то, что *должно быть*, она окончательно сводится к фактическим

* *Fergusson. Institutes of Moral Philosophy. Part VII. Ch. 3. Sect. 5.*

** *Fergusson. Principles of Moral and Political Science. Part II. Ch. 6. Sect. 7. P. 464.*

*** *Fergusson. Institutes of Moral Philosophy. Part VII. Ch. 3. Sect. 6.*

условиям, к разнообразию частных отношений. Отправившись от начала совершенства, Фергюсон остается при теории Монтескье, также как он в нравственном своем учении остался при системе, доброжелательства. В «Опыте истории гражданского общества» он говорит, что после Монтескье трудно сказать что-нибудь новое о человеческих делах: надобно ограничиться подробностями и замечаниями. В дополнение к учению французского публициста об образах правления Фергюсон прибавляет только, что в действительности между различными формами существуют незаметные переходы и что даже формы, по-видимому, самые крайние, каковы демократия и деспотизм, способны переходить друг в друга*. В «Установлениях нравственной философии» он приводит вопрос о наилучшем образе правления при данных обстоятельствах к четырем главным случаям. 1) Народ совершенно добродетельный, у которого классы не различаются случайными признаками рождения и богатства, живущий притом на небольшом пространстве, может управляться сам собою. Фергюсон признает, однако, что подобное предположение немыслимо, ибо совершенно добродетельных народов не существует на свете. 2) Народы, у которых добродетели перемешиваются с пороками и в разных степенях существуют случайные разделения, могут быть способны к различным образам правления, смотря по обстоятельствам: к демократии, если добродетельные значительно преобладают над порочными и притом в обществе нет резкого различия классов и пространство государства не велико; к аристократии или к смешанной республике, если при небольшой территории один класс значительно преобладает над другим; наконец, к смешанной монархии, если с последним признаком соединяется довольно обширный объем государства. 3) Народ, у которого тщеславие и самолюбие перевешивают добродетельные наклонности и среди которого установлены бесчисленные различия без всякого стремления к равенству, не может сам собою управляться, ему необходима монархия, источник чести. 4) Наконец, народ совершенно порочный, без всякого чувства чести и без наследственных различий, пригоден только к деспотизму. Но такое предположение, так же как и первое, немыслимо, ибо и совершенно порочных народов нет на земле. Поэтому деспотизм как постоянное учреждение не может быть оправдан. Абсолютный деспотизм представляет высшую степень развращения, всякое приближение к нему, когда оно не вызвано необходимостью, есть захват власти и народное бедствие**.

Эти мысли Фергюсона — не что иное, как приведение теории Монтескье к некоторым определенным рубрикам, причем автор отправляется не от исследования фактов, а от воображаемых

* *Fergusson. An Essay on the History of Civil Society. Part I. Sect 10.*

** *Fergusson. Institutes of Moral Philosophy. Part VII. Ch. 3. Sect. 6.*

гипотез, из которых выводится отношение образов правления к различному состоянию обществ. Отсюда Фергюсон выводит как общее правило, что учреждения должны применяться к обстоятельствам и что там, где нельзя изменить народный характер и жизненные условия, безумно думать о перемене образа правления. Поэтому везде, где дела идут довольно удовлетворительно, надобно опасаться перемен*. Замечание, без сомнения, весьма справедливое.

На этом, однако, он не останавливается. Начало совершенства, которое лежит в основании его системы, приводит его к понятию о прогрессивном ходе человечества. Самые нравы и обстоятельства изменяются и притом к лучшему. Это движение может быть ускорено или задержано, но оно лежит в природе человека. Чтобы воспользоваться им как следует, чтобы дать ему надлежащее направление, необходимо знать, что лучше для человеческого рода, к чему он идет и чего надобно желать. С этой точки зрения, говорит Фергюсон, не стремясь к невозможному совершенству, какое предполагают утописты, можно, однако, достигнуть некоторых прочных выводов. Вообще, можно сказать, что учреждения, охраняющие человеческие права, побуждающие граждан к деятельности и распределяющие почести по заслугам, сохраняют и развивают добродетель в народе. Напротив, учреждения, отнимающие права у подданных и подчиняющие их произволу и насилию, развивают деспотизм и дерзость в сильных, низость и раболепство в подчиненных. Величайшее благо, которое может доставить мудрый, состоит в водворении справедливых учреждений**. В позднейшем сочинении Фергюсон прямо выставляет смешанные формы как наиболее желательные для всякого народа, мудро стремящегося к достижению порядка и свободы***, что в сущности опять не что иное, как повторение взгляда Монтескье.

С точки зрения постепенного совершенствования человечества Фергюсон написал свой «Опыт истории гражданского общества». В этом сочинении нет ни основательных и всесторонних исследований, ни глубокой и систематически проведенной мысли; но в нем рассеяно множество метких замечаний и особенно ясно раскрывается потребность нравственных начал для охранения свободы. Поэтому оно заслуживает внимания.

Фергюсон совершенно отвергает так называемое состояние природы, или первобытного одиночества. В его глазах, это не что иное, как вымысел, не имеющий основания в фактах. Природа человека раскрывается в его истории. В общезжитии проявляется действие тех способностей, которые в одиночестве остаются без употребления. Самое развитие лица определяется его

* *Fergusson*. Institutes of Moral Philosophy. Part VII. Ch. 3. Sect. 8. Concl.

** *Ibid*.

*** *Fergusson*. Principles of Moral and Political Science. Part II. Ch. 7. Sect. 11. P. 498.

отношением к целому. Поэтому предметом наблюдения должны быть не единицы, а общества. Здесь только человек вполне является человеком. То, что называется искусством, не что иное, как сама человеческая природа. Человек сам создатель своих судеб. В силу прирожденного ему стремления к совершенству он постоянно хочет улучшать свое положение, и медленно, шаг за шагом, подвигается вперед. Поэтому когда он развивается и с помощью искусства улучшает свою жизнь, нельзя сказать, что он покидает естественное свое состояние. Напротив, он к нему приближается, следуя своим природным наклонностям и употребляя данные ему природою способности. Естественное состояние человека есть состояние совершенствования*.

Прилагая свой разум к улучшению своего быта, человек не создает, однако, ничего нового, он пользуется только данным природою материалом. Он не изменяет и своего собственного естества, но остается таким же, каким он был первоначально. На самой первой ступени, на которой мы находим человечество, в том состоянии дикости, где неизвестны еще ни собственность, ни общественное подчинение, люди имеют уже те самые наклонности и страсти, какие встречаются и у образованных народов. Здесь господствует уже чувство равенства, основание правды, — начало, которое не должно забываться даже при самом неравномерном распределении общественных преимуществ, ибо из него истекает независимость характера; оно делает человека равнодушным к чужим милостям; оно воздерживает его от нарушения чужих прав и открывает сердце его чувствам доброжелательства и великодушия. У диких народов источником чести служат не внешние отличия, а высшие способности, прежде всего мужество. В первобытных обществах мы находим даже естественные зачатки будущих политических учреждений: уважение к советам стариков представляет начало сената; превосходство храбрейшего, за которым остальные следуют на войне, является зародышем исполнительной власти; наконец, в важных случаях собирается вся община, которая составляет неустроенное еще народное собрание. Если бы Ликургу снова приходилось вводить свое законодательство, он нашел бы дикие народы приготовленными самою природою к восприятию его учреждений. Но ему предстояла бы еще весьма обширная задача: научить одних повелевать, а других повиноваться; установить дисциплину; развить в гражданах умение владеть собою и воздерживать свои страсти; наконец, внушить им равнодушие к удовольствиям. Недостаток этих качеств делает то, что дикие народы не могут соперничать с образованными**.

Из этого состояния народы выходят вследствие установления собственности. Когда человек не довольствуется уже настоящим,

* *Ferguson. An Essay on the History of Civil Society. Part I. Sect. 1.*

** *Ibid. Part II. Sect. 2.*

а начинает заботиться о будущем и в виду этого усиливает свою работу, он естественно хочет обеспечить себе и своим детям плоды своих трудов. Отсюда начало собственности, из которой развивается неравенство состояний, а затем и зачатки подчинения. Таков быт варварских народов. Наследственность имущества влечет за собою возвышение одних родов над другими. Вместе с тем развитие личных интересов ослабляет общественную связь и ведет к потребности более крепкой власти. Последняя естественно сосредоточивается на лице, возвышающемся над другими своею породою и богатством; оно делается постоянным предводителем племени. Таково начало монархического правления. Однако различие состояний не довольно еще значительно для установления настоящей, законной монархии. Начальник далеко еще не господин; он сдерживается дружинниками, всегда готовыми защищать себя силою. В варварских обществах сила, со всеми своими качествами и недостатками, составляет господствующий элемент. Она проявляется и во внутренних распри, и в непрерывных внешних войнах. Варварское племя не что иное, как шайка разбойников, для которой грабеж составляет любимое занятие. В этом заключается, однако, и первый повод к установлению деспотизма. При расширении владений военачальник с своею дружиною может силою подчинить себе народ, и тогда он не знает предела своему произволу*.

Таким образом, у диких и варварских племен мы находим зачатки общественных учреждений, но у них нет еще настоящей системы законов и организованного правительства. То и другое возникает вследствие медленного развития гражданственности. Общество в своем совершенствовании идет не от предначертанного плана, не по указаниям разума, а следуя инстинктивным стремлениям, которые незаметно и постепенно изменяют нравы и быт. Этот закон приложим и к образованным народам, тем более к диким, у которых инстинкты имеют гораздо более силы. Поэтому не следует принимать на веру рассказы, приписывающие политические учреждения народов известным законодателям. Учреждения возникают из состояния и гения народа, а не из предположений отдельных лиц**.

Первым поводом к водворению гражданского порядка служат внутренние распри. Когда варварский народ вследствие долгих войн обеспечил себя извне и установил прочные отношения к соседям, внимание его обращается на внутренние дела. Различие интересов между членами общества ведет к тому, что одни стараются возвыситься за счет других. Возникают партии, и возгорается борьба между свободою и властью. Результатом этой борьбы является наконец известное гражданское устройство, которое мо-

* *Fergusson. An Essay on the History of Civil Society. Part II. Sect. 3.*

** *Ibid. Part III. Sect. 2.*

жет быть различно, смотря по обстоятельствам и по состоянию народа. Главную роль играют здесь взаимные отношения классов, на которые разделяется общество. Князь и его приверженцы, аристократия, духовенство, низшие состояния — все это различные общественные элементы, из которых каждый имеет свой особый интерес и каждый тянет на свою сторону, стараясь получить перевес над остальными. Из соединения и разделения этих интересов, из взаимных их сделок и, наконец, из преобладания одного над другими возникает тот или другой образ правления. От этого же зависит и существование политической свободы в государстве. Свобода держится противоположностью интересов, а не совокупным их стремлением к общей пользе. Достаточно, чтобы граждане, отдельными лицами или в сословных группах, стояли каждый за свое право, воздерживая захваты других. В свободных государствах лучшие законы вытекают не из общего плана, а из борьбы различных направлений, они выражают собою ту сделку, которая устанавливается наконец соглашением партий*.

При такой противоположности стремлений есть, однако, и некоторые общие цели, которые должны соединять около себя всех граждан, ибо без этого общество распадется на части. Таковы защита отечества, установление правосудия, внутреннее благосостояние государства. Отдельные народы имеют и свои любимые цели, которые они преследуют преимущественно перед другими: есть народы воинственные, есть народы торговые. Но обыкновенно все это цели внешние, побуждением служит здесь тот или другой интерес. Редко народы полагают себе задачи, имея в виду какие-нибудь нравственные результаты и действительное усовершенствование человеческой жизни, а между тем именно от этого зависит сила государства**.

Фергюсон перебирает отдельные цели политики: прежде всего он обращает внимание на меры, касающиеся умножения народонаселения и богатства. Следуя Адаму Смиту, он замечает, что здесь государственный человек должен главным образом иметь в виду устранение зла. Свобода и безопасность — лучшие условия народного богатства, когда они существуют, остальное делается само собою. Но отнюдь не следует считать материальные блага главной основой народного счастья. Исключительное преследование этой цели может привести народ к полному развращению и таким образом подорвать самый источник его могущества. Так же опасна и исключительно воинственная политика. Она требует сосредоточенной власти, усиливает военное сословие в ущерб гражданскому быту, наконец, расширяя границы государства, пролагает путь деспотизму***.

* Ibid.

** Ibid. Sect. 3.

*** Ibid. Sect. 4.

Высшею целью политики должно быть гражданское благоустройство и прежде всего установление правосудия, которое состоит в охранении свободы и прав каждого. Свобода охраняется двояким путем: взаимною любовью граждан или уздою закона. В первом случае устраняются самые побуждения к нарушению чужих прав, во втором полагаются преграды захватам. Первый способ имелся в виду, по-видимому, только в Спарте³⁶. Здесь законы о собственности не давали простора развитию личных интересов, которые служат главным побуждением к неправде. Все государственное устройство имело единственную целью развитие в гражданах добродетели. Другие народы извлекают свободу из иного источника: они довольствуются положением преград злоупотреблениям власти. Такой порядок остается единственным прибежищем права везде, где люди получили страсть к богатству и к почестям. Здесь равновесие интересов становится охраною свободы и закон является буквально договором между различными партиями и классами, на которые разделяется общество. Политическое устройство может, впрочем, быть различное, смотря по характеру общественных элементов. В чистой демократии нет нужды в особенных сдержках, ибо народ сам охраняет свои права. Но правление народных собраний сопряжено с значительными невыгодами. Является потребность в сенате, в исполнительной власти; при несколько значительной территории нужно представительство, а с тем вместе возникает противоположность интересов управляющих и управляемых, следовательно, и необходимость гарантий. Еще более нужны гарантии там, где правит аристократия или монарх. Справедливость законов в смешанных правлениях зависит от той степени уважения, которую может приобрести себе каждый отдельный интерес. Наилучшее устройство то, в котором все интересы имеют участие в верховной власти, уравнивая друг друга. Вследствие этого Рим и Англия, с смешанными правлениями, из которых одно склонялось к демократии, а другое к монархии, явились величайшими законодателями между народами³⁷. Не должно, однако, думать, что охранение свободы заключается единственно в хартиях, ограничивающих власть правителей. Права охраняются только духом народным; каждый интерес настолько уважается, насколько он способен сам постоять за себя*.

В этих мыслях Фергюсона, из которых есть много весьма верных, нельзя не заметить двоякого направления: с одной стороны, он ищет ограждения свободы в равновесии интересов, с другой стороны, идеалом представляется ему устройство совершенно другого рода, в котором личные интересы уступают общественному. Первое есть развитие точки зрения Монтескье, второе есть уже выход из частных начал к общему. Эта противоположность выступает далее в еще более ясной форме.

* *Fergusson. An Essay on the History of Civil Society. Part III. Sect. 6.*

Коснувшись истории искусств и литературы, Фергюсон ставит вопрос: какое влияние на политические нравы народов имеют успехи гражданственности и просвещения? Адам Смит указал на разделение труда как на главную пружину промышленного развития обществ; Фергюсон прилагает это начало и к политической жизни. Развитие гражданственности само собою ведет к разделению занятий, а вследствие того к усовершенствованию каждой отдельной отрасли. Но здесь это оружие обоюдоострое: государственная жизнь требует общих взглядов и способностей, а они суживаются при развитии специальностей. Вследствие этого с усовершенствованием механизма исчезает тот дух, который его поддерживал. Вместо государственных людей и воинов являются чиновники, управляющие делами из-за контор, бюрократический формализм заменяет живое чувство общественного долга. В особенности вредно действует разделение военного и гражданского поприща. Граждане, отвыкшие от оружия, теряют способность сами отстаивать свои права, а в воинах рождается склонность подчинить себе то, что они должны защищать. Если разделение механических ремесел ведет к усовершенствованию каждого, то разделение искусств, потребных гражданину и государственному человеку, искусств войны и гражданской жизни, влечет за собою разложение человеческого характера и падение тех самых отраслей, которые имеет в виду усовершенствовать. Через это народ лишается качеств, всего более необходимых для его защиты, и окончательно предается в жертву деспотизму*.

С другой стороны, самая безопасность, которая устанавливается усовершенствованными гражданскими учреждениями, расслабляет народные нравы. Каждый, чувствуя себя спокойным и независимым под охраною закона, предается частным своим занятиям и погружается в личные интересы, забывая об общественном деле. Грубые нравы, при всех своих невыгодах, поддерживают в людях мужественный дух — источник всех гражданских доблестей; напротив, нравы образованного народа, устраняя злоупотребления силы, делают народ изнеженным. В образованных обществах изнеженность возводится даже на степень главной добродетели гражданина; соблюдение порядка представляется высшею целью политической жизни, и граждане нередко отказываются от защиты своих прав, потому что опасаются всякого волнения. Таким образом, учреждения могут быть свободны, а народ, ими пользующийся, может сделаться недостойным свободы и неспособным ее поддержать. Но такой общественный быт сам себя подрывает. Общество, в котором все классы погружены в свои частные занятия, удовольствия и выгоды, без внимания к общему благу, неизбежно подпадает под владычество деспота**.

* Ibid. Part IV. Sect. 1; Part V. Sect. 3—4.

** Ibid. Part IV. Sect 3, 4; Part V. Sect. 3, 5.

К этому присоединяются причины развращения, проистекающие от умножения материальных средств, от богатства и роскоши. Сама по себе роскошь не есть зло, но она становится злом, когда она делается главною целью человеческих стремлений и ставится выше духовных интересов. Поддаваясь соблазну богатства, граждане начинают ценить не столько достоинства и заслуги людей, сколько внешние преимущества. Деньги становятся главным признаком, по которому различаются классы. Если это стремление к материальным благам соединяется с любовью к покою, с равнодушием к общественному делу, то можно сказать, что дух народный пал; здесь можно видеть следы разложения. Особенно это состояние опасно для высших классов: как скоро их покидает любовь к общему делу, так они лишаются всякого побуждения к серьезной деятельности; им остается только страсть к пустым забавам. Вследствие самых выгод своего положения они становятся отребьем того общества, которого они некогда были украшением*.

Такое расслабление народного духа, особенно при расширении территории, неудержимо влечет народ к деспотизму; деспотизм же, в свою очередь, еще более отнимает у граждан всякую самостоятельность и всякую энергию, а потому еще быстрее ведет государство к падению. Даже наилучший князь тем самым, что он доставляет подданным внешнее спокойствие, отнимает у них те мужественные добродетели, которые одни в состоянии упрочить настоящую гражданственность. Но, истощая народные силы, деспотизм подрывает и свои собственные основы. Обедневший народ поневоле возвращается к прежней простоте жизни, а с тем вместе возрождается в нем прежнее мужество и является возможность нового гражданского развития**.

Из всего этого ясно, заключает Фергюсон, что народы развращаются и падают вследствие пренебрежения добродетели, которая одна может дать жизненность учреждениям***. Это происходит не в силу неизбежного закона или неизменных недостатков человеческой природы, а по собственной нашей вине. Дух народный падает, когда граждане более уважают внешние блага, нежели добродетель****. Люди, которые хотят быть свободными, должны всегда быть готовы стоять за свои права и сами нести все тяжести управления, жертвуя общему делу своим спокойствием и личными наслаждениями. Свобода вытекает не из тех или других учреждений, а из твердой решимости свободных людей, которые не только воздвигают границы произволу, но и сами постоянно стоят на страже, охраняя установленные ими законы от нарушения со стороны власти*****.

* *Ferguson. An Essay on the History of Civil Society. Part VI. Sect. 2—4.*

** *Ibid. Sect. 5—6.*

*** *Ibid. Sect. 6.*

**** *Ibid. Part V. Sect. 4.*

***** *Ibid. Part VI. Sect. 5.*

Итак, в результате выходит, что для водворения и охранения свободы недостаточно одного равновесия интересов: нужны нравственные силы, нужен общий дух, охраняющий установленный порядок, нужна, наконец, готовность приносить в жертву личные интересы общественным. Этими выводами Фергюсон возвышается уже над точкою зрения Монтескье: индивидуальное начало подчиняется у него началу общественному, и отношения частных элементов заменяются господством общего духа. Но у него нет еще последовательного проведения этих взглядов; в собственном сознании он стоит еще на одинаковой почве с своими предшественниками. Отсюда множество встречающихся у него противоречий. Мы увидим далее, что к тем же выводам иными путями пришли другие мыслители XVIII века.

Фергюсон был последним философом шотландской школы, который держался еще пути, проложенного Хатчесоном. Дальнейшее развитие шотландской философии шло уже в ином направлении. Скептицизм Юма, о котором будет речь ниже, породил реакцию против теории Локка. Но эти позднейшие учения не касаются нашего предмета.

4. Гельвеций и Гольбах ³⁸

Между тем как шотландская школа развивала нравственную сторону учения Локка, основанную на внутреннем чувстве, французские философы, отправляясь односторонним образом от внешнего чувства, скоро дошли до чистого материализма и поставили в основание всех нравственных и гражданских отношений один личный интерес. Это был индивидуализм, доведенный до крайних своих последствий. И здесь, однако, немногие имели смелость идти в этом направлении до конца. Мыслители XVIII века не знали еще того цинического равнодушия к нравственным требованиям человека, которое проявляется иногда в наше время под влиянием одностороннего реализма. Они не отвергали совершенно нравственных начал, но старались доказать, что они могут быть выведены из материалистических посылок. Конечно, это можно было сделать только в ущерб логике; но зато, с другой стороны, самая эта непоследовательность давала философии XVIII века возможность сильнее действовать на умы. Вопрос о свободе не связывался с отрицанием того, что дает цену самой свободе. Поэтому материализмом, несмотря на всю его несостоятельность, могли увлекаться даже истинные друзья человечества.

Одним из первых писателей, выступивших в этом направлении, был Гельвеций. В сочинении «Об Уме» («De l'Esprit»), изданном в 1758 г., он высказал прямо и открыто, что вся человеческая деятельность имеет источником эгоизм. Эта книга возбудила, разумеется, громкие протесты. Впоследствии Гельвеций в посмертном сочинении «О Человеке» («De l'Homme, de ses facultes

intellectuelles et de son education». Londres, 1773) старался доказать согласие этого начала с требованиями нравственности и общественной пользы. Но это повело лишь к тому, что внутренняя несообразность системы сделалась еще очевиднее.

Гельвеций объявляет себя последователем Локка, но о внутреннем чувстве у него нет и речи. Так же как предшественник его Кондильяк³⁹, главный основатель этой отрасли сенсуализма, он производит все человеческое познание от одних внешних чувств. И память и самое суждение являются у него только повторением физического ощущения. По теории Локка, все действия нашего ума ограничиваются усмотрением сходства и различия предметов, а это именно то, что дается нам первоначально внешним чувством и что потом повторяется внутри нас. Даже когда мы судим об отвлеченных понятиях, мы, в сущности, сравниваем только свойства и отношения внешних предметов, ибо сами по себе отвлеченные понятия не имеют никакого значения: это не более как знаки, с помощью которых мы обращаем наше внимание на те или другие стороны физических явлений. Поэтому и тут мы можем определить сходство и различие признаков единственно на основании того, что мы ощущали прежде посредством внешнего чувства. Следовательно, суждение, в сущности, не что иное, как выражение двух ощущений, настоящих или сохраненных в памяти. Таким образом, все человеческое познание приводится к внешнему впечатлению*.

Против этого представляется естественное возражение, что животные, одаренные такими же физическими чувствами, как и человек, далеко уступают ему в умственных способностях. Гельвеций объясняет это различием телесного строения. Если обезьяны, говорит он, не так развиты, как люди, то это происходит оттого, что немногие из них силою равняются человеку; что они питаются одними плодами, следовательно, имеют менее нужд, а потому менее изобретательности; что жизнь их короче; что общества их бегут от диких зверей и людей; что, наконец, они, как дети, находятся в непрерывном движении, а потому не испытывают скуки, которая составляет главную пружину человеческого совершенствования. Оттого у них физические чувства и память остаются бесплодными способностями**.

Можно возразить далее, что и между людьми, по этой системе, превосходство должно бы быть на стороне тех, у кого более совершенны внешние чувства. Но Гельвеций утверждает, что по природе внешние чувства у всех людей почти одинаковы, ибо при одной и той же постановке предметов все одинаково чувствуют их сходство и различие. Каждый имеет настолько способностей, насколько нужно, чтобы понять высшие истины и достигнуть

* *Helvetius*. De l'Esprit. Disc. 1. Ch. 1; *Idem*. De l'Homme. Sect. II. Ch. 4—5.

** *Helvetius*. De l'Esprit. Disc. 1. Ch. 1. Not. a.

полнейшего развития. Вся разница между людьми заключается в том, что одни обращают внимание на такие вещи, которые ускользают от внимания других, а это в свою очередь зависит не от внутреннего строения человека, а от внешних обстоятельств, от случая и воспитания. Гельвеций приписывает случаю все открытия гения. Воспитанию же он дает такое значение, что, по его мнению, законодатель может сообщить людям какие угодно нравы и понятия. Все дело в том, чтобы соединить с известными действиями известные побуждения. Человек является, таким образом, чистою доскою, страдательным существом, из которого случай, обстоятельства и чужая воля могут делать то или другое*. Внутренняя свобода человека, разумеется, отрицается. Следуя Локку, Гельвеций признает одну свободу внешнюю, т. е. независимость от внешнего принуждения. Говорить же о свободе воли, т. е. о свободе что-нибудь хотеть или не хотеть, по его мнению, совершенная бессмыслица. Это значит утверждать, что можно что-нибудь хотеть без мотивов, или что может быть действие без причины**.

Главным побуждением воли, источником всей деятельности человека, даже самого познания через возбуждение внимания, является опять физическое чувство. Человек ищет удовольствия и избегает страдания, в этом состоит его личный интерес, и к этому все приводится. Другого побуждения, кроме любви к себе и стремления к счастью, у него нет и быть не может. Гельвеций отвергает нравственное чувство, признаваемое английскими философами. По его мнению, это один из тех метафизических предметов, о которых никогда не следует упоминать в философском сочинении. «Я могу, — говорит он, — составить себе понятие о своих пяти чувствах и об их органах, но, признаюсь, я имею такое же понятие о нравственном чувстве, как о нравственном слоне или замке»***. В подтверждение своих взглядов Гельвеций постоянно ссылается на опыт, который, как он говорит, один может служить основанием нравственности, так же как и физики. Но у него, как вообще у философов XVIII столетия, опыт состоит не в беспристрастном и всестороннем наблюдении фактов, а в произвольном подведении их под одностороннюю теорию. Нет, конечно, ничего легче, как привести множество случаев, где люди действуют под влиянием личного интереса; вопрос состоит в том, *всегда* ли это так, или люди движутся иногда и бескорыстными побуждениями? Держась своей системы, Гельвеций, не обвиняясь, объясняет все из эгоизма. Так, например, он признает, что есть немногие люди, которые в своих поступках руководятся любовью к истине и к добру; он высоко ставит этих людей, но источником этого

* Ibid. Disc. 3. Ch. 1—4.

** Ibid. Disc. 1. Ch. 4.

*** *Helvetius. De l'Homme. Sect. V. Ch. 3.*

чувства он считает *просвещенную гордость**. Гордость же, по его понятиям, есть искусственная страсть, под которою скрывается желание общественного уважения, а последнее, в свою очередь, становится целью для людей единственно ввиду тех выгод, которые они получают от общества**. Иного мотива быть не может, ибо человеку так же невозможно любить добро для добра, как и зло для зла***.

Развивая последовательно свой взгляд, Гельвеций самый личный интерес приводит к единому источнику — к чувственным наслаждениям, которые, по его мнению, одни суть действительные наслаждения. Все остальное желательно только в виду этого. Так, люди стремятся к почестям и славе единственно в надежде обрести этим путем физические удовольствия, вследствие чего честолюбие исчезает там, где оно не достаточно награждено****. Самую дружбу Гельвеций объясняет теми материальными благами, которые можно получить от друзей*****. Таким образом, физическое чувство становится источником всех страстей и всей деятельности человека. Непонятно только, почему Гельвеций восторгается людьми, «для которых уважение — все, а жизнь ничего не значит» и «которые, как Сократ⁴⁰, скорее подвергаются смерти, нежели прибегнут к постыдным мольбам о сохранении жизни»^{6*}. Это одна из тех несообразностей, в которые невольно впадают люди, увлекающиеся односторонними началами.

Внутреннее противоречие этой системы открывается всего яснее из учения Гельвеция о добродетели. По его теории, единственное мерило как честности, так и ума есть приносимая польза. Мы считаем честным и умным человеком того, от кого мы получаем выгоду. Это начало прилагается как к отдельным лицам, так и к кружкам и, наконец, к целым народам. Честностью, справедливостью, добродетелью общество называет то, что приносит ему пользу. Таким образом, добродетель не что иное, как желание общего блага, и наоборот, порок есть то, что вредит обществу. На этом основании Гельвеций делает общественную пользу мерилем всех человеческих поступков. Вся задача законодательства заключается в том, чтобы заставить граждан действовать сообразно с этим началом, которому, говорит Гельвеций, «надобно приносить в жертву все свои чувства, даже чувство человеколюбия»^{7*}.

Не трудно видеть, что вся эта теория основана на смешении личного начала с общественным. В основание полагается первое, а выводы делаются из последнего. Между тем сам Гельвеций со-

* *Helvetius. De l'Esprit. Disc. II. Ch. 3, 5.*

** *Ibid. Disc. III. Ch. 13.*

*** *Ibid. Disc. II. Ch. 5.*

**** *Ibid. Disc. III. Ch. 11.*

***** *Ibid. Ch. 14.*

^{6*} *Ibid. Ch. 16.*

^{7*} *Ibid. Disc. II. Ch. 6.*

знается, что частная добродетель, принося пользу небольшому количеству людей, мало ценится обществом, которое, напротив, высоко ставит таланты, хотя и соединенные с пороками, ибо таланты приносят ему огромные выгоды*. Отсюда, казалось бы, следовало вывести, что польза и добродетель — две разные вещи, но Гельвеций весьма далек от подобного заключения. Всего менее понятно, почему человек должен сообразовать свои действия с общественной пользой и даже жертвовать ей всеми своими чувствами, тогда как личное удовольствие всегда составляет единственную цель его действий. Если бы даже Гельвеций доказал, чего он не сделал, что личная польза всегда связана с общею, то и в этом случае первая как коренное начало должна быть мериллом последней, а никак не наоборот. «Надобно сказать, к стыду нашего века, — говорит Гельвеций, — что сановник почти всегда несправедливостям обязан названиями доброго друга, доброго родственника и добродетельного человека, которые дает ему общество»**. Почему же к стыду, если люди в своих суждениях всегда руководятся личным интересом? Приступая к своему исследованию, Гельвеций объявляет, что он хочет основать опытную нравственность, отвергая всякие метафизические теории, а между тем незаметно для него самого метафизическая теория беспрерывно вторгается в его суждения. Отсюда происходит требование, чтобы человек соображал все свои действия с общественной пользой, — требование, которое идет совершенно наперекор положенным им началам и заимствовано из совсем другой области воззрений.

С помощью этого скачка Гельвецию легко приложить свои начала к общественной жизни и к государственному устройству. Вся политическая мудрость, в его глазах, заключается в умении направлять человеческие страсти к общественной пользе. Сами по себе страсти не должны считаться злом. Напротив, они составляют единственную пружину человеческой деятельности. Бесстрастие, говорит Гельвеций, порождает тупость, страстный человек всегда выше других. Сильным страстям человечество обязано всеми великими делами. Поэтому законодатель должен не воздерживать, а возбуждать их, наблюдая только, чтобы они были направлены к общей выгоде***.

В этом отношении Гельвеций приписывает законодателю всемогущее влияние на общество. Поэтому вопросы о государственном устройстве имеют для него первенствующее значение. Различие народов, говорит он, проистекает не от природных свойств, не от физических условий, а прежде всего от образов правления. Гений правительства образует гений народа****. В доказательство

* Ibid.

** Ibid. Disc. II. Ch. 5.

*** Ibid. Disc. III. Ch. 5 и след.

**** Ibid. Disc. III. Ch. 16, 27—30.

этого положения он противопоставляет деспотическое правление свободному и указывает на совершенно различное действие, которое имеют то и другое на нравы и на характер подчиненных им народов.

По мнению Гельвеция, всякий человек желает быть деспотом, ибо это лучшее средство заставить других служить своим удовольствиям. В позднейшем своем сочинении «О Человеке» он утверждает даже, что во всяком образе правления стремление к власти составляет единственное побуждение людей — мысль, которую мы видели уже у Гоббса и которую впоследствии усвоил себе Филанджиери. Гельвеций осуждает Монтескье за то, что он различным политическим формам приписывал различные движущие начала. Источник деятельности везде один — человеческая страсть, т. е. желание власти как средства для получения удовольствия. Разнообразие является только в приложении, и тут различные образы правления действуют совершенно различно на человеческую душу. В неограниченной монархии стремление к власти развивает в подданных желание угодить воле деспота, следовательно, здесь побуждением служит не общее благо, а личная выгода. То же имеет место и в аристократии, где владычествуящее сословие является деспотом. Поэтому и здесь развитие добродетели невозможно. Напротив, там, где власть принадлежит всему народу, естественно имеется в виду польза всех; тут всякий гражданин старается угодить народу, служа общим целям. Таким образом, в демократии личное благо теснейшим образом связывается с общим интересом, а это и составляет единственное побуждение к добродетели*. Но деспотизм влечет за собою и свое наказание, он пагубен не только для подчиненного ему народа, но и для самого деспота. Последний подвергается постоянной опасности как со стороны притесняемых, так и со стороны войска, на которое он принужден опираться. Уничтожая страсти, искореняя в народе всякое побуждение к добродетели, произвольная власть губит, наконец, самое государство, которое не в состоянии противостоять натиску более сильных и свободных соседей. Поэтому деспотические державы быстро падают, тогда как государства, в которых каждый гражданин связывает свой личный интерес с общественным, достигают высшей степени могущества и славы**.

Для развития добродетели мало, однако, одной свободы; необходимо, кроме того, чтобы государство было бедно. В богатых странах опять-таки личные интересы слишком преобладают над общественными. Тут слишком много потребностей и соблазнов, люди легко удовлетворяют своим прихотям иным путем, нежели общественными заслугами. Напротив, в бедных республиках царствует добродетель, довольствующаяся немногим. Там все граж-

* *Helvetius. De l'Homme. Sect. IV. Ch. 11.*

** *Helvetius. De l'Esprit. Disc. III. Ch. 17 и след.*

дане стремятся служить обществу, чтобы приобрести почести, которые одни могут доставить излишек как награду за гражданскую доблесть. Поэтому богатые государства естественно подвергаются деспотизму, тогда как в бедных сохраняется свобода*.

В сочинении «О Человеке» Гельвеций подробнее развивает эту мысль, стараясь доказать, что истинное счастье заключается в умеренности желаний. С этой целью он различает удовольствия чувственные (*plaisirs des sens*) и удовольствия предвидения (*plaisirs de prevoiance*), которые заключаются в мысли о будущих наслаждениях и в приобретении средств для их достижения. Первые сильнее, но не продолжительны; вторые же доставляют человеку гораздо более постоянное счастье. Чувственные удовольствия одинаковы у богатых и у бедных, ибо наслаждение заключается здесь в удовлетворении физических потребностей, которые у всех людей почти одинаковы. Удовольствия же предвидения гораздо сильнее у бедных, которые работают в то время, как они не удовлетворяют своим нуждам, между тем как богатый испытывает в эти промежутки самое невыносимое чувство — скуку**. Отсюда ясно, что умеренное состояние совершенно достаточно для человеческого счастья, а это может доставить гражданам хорошее законодательство, установив более правильное распределение имущества, и обеспечив каждому известную собственность. Этим достигается высшая цель гражданских законов — уравнительное распределение счастья между людьми***.

Очевидно, что Гельвеций отрекается здесь от мыслей, высказанных в сочинении «Об Уме», где он утверждал, что единственные истинные удовольствия и страдания — физические, а удовольствия надежды составляют только средства к достижению первых, а потому вполне от них зависят****. Он отступился и от первоначального положения, что сила страстей составляет главное условие человеческой деятельности. К этому привело его логическое развитие собственных его начал. В самом деле, там, где каждый стремится к личному наслаждению, не обращая внимания на других, там во всей своей резкости является противоположность богатых и бедных, а с тем вместе устанавливается крайне неравномерное распределение физических благ между людьми. Доставить счастье всем возможно, только умеряя удовольствия одних в пользу других. Но тогда нельзя уже выставлять стремление к наибольшему количеству физических наслаждений как единственную пружину человеческой деятельности. Необходимо проповедовать умеренность, а это противоречит первоначальной точке отправления. Мы видим здесь диалектический процесс,

* Ibid. Ch. 23—24.

** *Helvetius. De l'Homme. Sect. VIII. Ch. 1—2.*

*** Ibid. Ch. 3—5.

**** *Helvetius. De l'Esprit. Disc. III. Ch. 14.*

обличающий внутреннюю несостоятельность самого начала: последовательно развиваясь, оно наконец само себя отрицает.

С этой точки зрения Гельвеций смотрит на умножение богатства как на главную причину водворения деспотизма, отсюда он выводит и общий закон исторического развития человечества. У первобытных народов, у которых мало потребностей, законы немногочисленны и всегда справедливы, ибо они устанавливаются с общего согласия и ограничиваются тем, что полезно для всех. Предводители выбираются здесь только для войны и имеют мало власти. С течением времени вследствие прирожденного человеку честолюбия эти начальники стараются, однако, захватить силу в свои руки, подчинив себе остальных. Но пока народ немногочислен и беден, пока всякий в нем носит оружие, самовластия трудно водвориться. Совсем другое, когда народонаселение умножается и развивается в нем богатство. Тогда вместо всеобщего ополчения защита государства вверяется наемному войску, которое, будучи подчинено начальнику, становится орудием для порабощения граждан. Этим способом водворяется деспотизм.

Естественное размножение народонаселения ведет к этому и другими путями. Одно земледелие становится недостаточным для пропитания всех, возникают фабрики и ремесла, люди стекаются в большие города, которые делаются центрами богатства и общественной жизни. С другой стороны, в противоположность богатым является многочисленный класс бедных, который по необходимости должен быть сдержан строгими законами от посягательства на чужую собственность. Наконец, с умножением населения народ перестает сам непосредственно заведовать общественными делами и возлагает правление на представителей, собирающихся в столице. При разрозненности интересов между высшими и низшими классами выборным людям легко отделить свои собственные выгоды от пользы народной и таким образом мало-помалу приобрести неограниченную власть. Это опять начало деспотизма, который служит признаком старости народов, тогда как свободное правление обозначает юность и период цветущего состояния обществ. С водворением же деспотизма народы более и более склоняются к упадку. Деспот старается извлечь все, что может из края, чтобы обогатить себя и своих приверженцев. Вследствие этого противоположность богатых и бедных становится еще разительнее. Народ слабеет, не принимая участия в общественных делах, и нужно только столкновение с горстью свободных людей, чтобы деспотическое государство рушилось окончательно. Таков естественный ход человечества*.

Гельвеций не считает, однако, невозможным установить такое законодательство, которое предупредило бы этот печальный исход. Если законы сообразны с общею пользою и оберегаются

* *Helvetius. De l'Homme. Sect. VI. Ch. 6—9.*

самим народом, они могут доставить прочность учреждениям, ибо огромное большинство граждан имеет интерес в их сохранении. Опасности же, угрожающие либо от внешних врагов, либо от излишнего увеличения народонаселения, могут быть устранены учреждением союза мелких республик. Так, например, говорит Гельвеций, можно бы государство, как Франция, разделить на тридцать республик с одинаковою почти территориею. Они должны составлять один союз как против внешних врагов, так и против честолюбия отдельных членов. У всех должны быть одинаковые законы, состоящие под охраною всех, так чтобы они взаимно обеспечивали друга другу свободу. Каждая должна иметь свою внутреннюю полицию и своих выборных сановников, верховный же совет союза должен быть составлен из четырех депутатов от каждой республики. Этот совет будет ведать дела войны и общей политики, он же будет наблюдать, чтобы законы отдельных государств изменялись не иначе как с согласия всех. Если притом эти законы имеют в виду доставить всем гражданам возможно большее счастье, то можно ли, говорит Гельвеций, сомневаться в том, что соединенные таким образом республики, обеспеченные от внутренних и внешних врагов, будут наслаждаться неизменным благоденствием? *

Чтобы достигнуть этого результата, нужно только, по мнению Гельвеция, внушить людям истинные понятия о нравственности, приведя все ее предписания к единому началу общественной пользы и убедив людей, что почти всегда личный интерес заключается в том, чтобы пожертвовать частными и временными выгодами народному благу и тем заслужить почетное название добродетельного мужа. Как скоро общественная польза перестает быть высшим законом и первою обязанностью гражданина, так нет более нравственности и нет науки добра и зла **. Если до сих пор, продолжает Гельвеций, люди в этом не убедились, если они нравственные аксиомы не признают за столь же непреложные истины, как аксиомы геометрические, то единственная тому причина заключается в личном интересе, который заставляет их отвергать самые очевидные положения. Личный интерес побуждает людей уважать в себе то, что они ненавидят в других; интерес доставляет почет даже злодеям; интерес возводит людей в святые; интерес убеждает вельмож, что они другой породы, нежели остальные люди; интерес заставляет хвалить самые пороки покровителей; по внушению интереса мы ежедневно отрицаем правило: не делай другим того, что ты не хочешь, чтобы они тебе делали. Интерес владыки дает направление самому общественному мнению гораздо более, нежели истина. Наконец, интересы духовенства побуждают его держать народы в невежестве и вну-

* Ibid. Sect. IX. Ch. 2, 4.

** Ibid. Ch. 2.

шать им самые превратные понятия о нравственности*. В настоящее время поборник общественного блага становится мучеником открытых им истин. Знаменитый человек всегда покупает будущую славу настоящими страданиями. Но для благородных душ истина есть божество**. Как гражданин, всякий человек обязан всеми силами содействовать общественному благу, а потому говорить людям истину, если он ее знает***. Когда-нибудь она, без сомнения, восторжествует, ибо зачем отчаиваться в будущем счастье человечества? Если в зарождающихся обществах являются иногда мудрые законодатели, то можно предполагать, хотя это случается гораздо реже, что и в зрелом обществе явится муж, который задумает оставить свое имя потомству, с названием друга человечества, и вследствие того, заботясь более о доброте законов и о счастье народа, нежели об увеличении своей власти, захочет сотворить счастливых, а не рабов. Такой муж, без сомнения, усмотрит истинные начала нравственности и положит их в основание законов, долженствующих осчастливить человеческий род****.

Спрашивается, куда же девалось стремление к власти, которое составляет единственное побуждение человеческой деятельности? И какое физическое удовольствие имеет в виду великий муж, покупающий будущую славу настоящими страданиями? В результате оказывается, что истинное мерило нравственности есть общее благо, а личный интерес является величайшим ее врагом. Гельвеций хотел доказать, что положенные им начала ведут к счастью человеческого рода, но он явно доказал только несостоятельность этих начал. У него конец не вяжется с исходною точкою. Из стремления к материальному наслаждению никак нельзя вывести стремления пожертвовать этим наслаждением на пользу других. Мудрое законодательство, связывающее личный интерес с общественным посредством наград и наказаний, представляется в этой системе только как искусственная мера, которая идет наперекор человеческой природе и сама требует от правителя отречения от личного интереса во имя общественного. При таких условиях задача становится неразрешимою.

С большим искусством и с большею последовательностью развиваются те же начала у Гольбаха, главного представителя материалистических воззрений XVIII века. Противоречие между исходною точкою и выводами не выступает у него так ярко, как у Гельвеция. С помощью постоянного подставления нравственных требований под эгоистические начала он выводит систему, основанную на всеобщей справедливости. Можно сказать, что теория эгоизма достигла у него возможного совершенства. Но несостоятельность начал остается та же.

* *Helvetius. De l'Homme. Ch. 15 и след.*

** *Ibid. Sect. IX. Ch. 5.*

*** *Ibid. Ch. 11.*

**** *Ibid. Sect. VIII. Ch. 26.*

Гольбах был, впрочем, не столько самобытным мыслителем, сколько органом собиравшегося у него кружка философов⁴¹, которых воззрения он проводил в популярных сочинениях по разным отраслям науки. Его знаменитая «Система природы» была как бы кодексом материализма XVIII века. Приложение этих начал к нравственности он изложил в сочинении под заглавием «Всеобщая нравственность» («*La Morale Universelle*»), политическое же его учение содержится в двух трактатах: в «Естественной политике» («*Politique Naturelle*», 1773) и в «Общественной системе» («*Systeme Social*», 1773). Последние касаются собственно нашего предмета, но прежде нежели мы займемся их разбором, мы должны бросить взгляд на общие начала материалистической школы, из которых объясняются и ее нравственные и политические теории.

Материализм XVIII века был прямым произведением сенсуализма. По учению французских последователей Локка, единственный источник познания есть опыт, приобретаемый через внешние чувства. Но последние раскрывают нам одни только материальные явления. Естественно было сделать еще шаг и признать материальный мир за единственный действительно существующий, отвергнув все остальное как плод человеческого воображения*. Гольбах, так же как Гельвеций, не признает ни религии, ни метафизики, ни даже непосредственного нравственного чувства, на котором шотландские философы думали основать свою систему. По его учению, нравственные понятия, как и все остальные, даются нам опытом: человек составляет себе понятия о добре и зле, испытавши на деле, каковы последствия тех или других действий**. Внутренний опыт сводится, таким образом, к внешнему. Однако и здесь, как у всей этой школы, в основание учения полагается отнюдь не действительное, всестороннее наблюдение явлений, а умозрительная теория, идущая далеко за пределы фактического исследования. Чтобы построить систему, недостаточно одних фактов, нужно объяснить их, связать их в одно целое, а это невозможно без рациональных начал. Поэтому отвергнув метафизику, материалисты строят метафизику своего рода. От физических явлений, подлежащих чувству, они по самому свойству задачи

* *Holbach*. *Systeme de la Nature*. Lond^{on}, 1781. 1-ere part. Ch. X. P. 142.

** *Ibid*. 1-ere part. Ch. I. P. 4: «C'est donc a la physique et l'experience que l'homme doit recourir dans toutes ses recherches: ce sont elles qu'il doit consulter dans sa religion, dans sa morale, dans sa legislation, dans son gouvernement politique, dans les sciences et dans les arts, dans ses plaisirs, dans ses peines... C'est par nos sens que nous sommes lies a la nature universelle: c'est par nos sens que nous pouvons la mettre en experience et decouvrir ses secrets; des que nous quittons l'esperience, nous tombons dans le vide, ou notre imagination nous egare». Ch. X. P. 154: «D'ou l'on voit, que les sciences sublimes, qu'on nomme Theologie, Psychologie, Metaphysique deviennent de pures sciences de mots».

принуждены возвыситься к началам, не подлежащим чувству, от следствий — к причинам, от преходящего — к неизменному. Материализм, в сущности, не что иное, как известная метафизическая теория, исходящая от односторонних начал и имеющая свое определенное место и значение в ряду философских систем. Но так как частные элементы, которые она берет за точку отправления, всего менее способны раскрыть нам общую связь вещей, то она менее всего может удовлетворить человеческий разум. На каждом шагу здесь оказываются противоречия. Чтобы свести все к одному источнику, чтобы связать совокупность явлений в одно цельное мирозерцание, материалисты принуждены делать постоянные скачки и принимать последствия, которые отнюдь не вытекают из положенных ими оснований. Вся система является, таким образом, крайне одностороннею и произвольною.

Это обнаруживается прежде всего в самых коренных началах, на которых строится все здание. Исходною точкою служит здесь понятие о материи, которая представляется как источник всего сущего, вне которой нет ничего. Под именем материи не разумеется, однако, нечто однородное и единое: это не что иное, как собрание веществ, одаренных разнообразными свойствами*. Материя вечна и неизменна, но так как всякое вещество делимо, следовательно, составное, то приходится принять за начало всего сущего мельчайшие, невидимые и неделимые частицы, из которых слагается вселенная. Последовательный или сам себя понимающий материализм непременно приходит к атомистической системе. Хотя Гольбах и не говорит прямо, что в основании всего сущего лежат атомы, однако он постоянно толкует о частицах материи, из сочетания которых все образуется и которые не могут быть разделены никакою физическою силою**. В этом заключается первая, неизбежная несообразность материалистической теории. Основую всех вещей признается здесь нечто по самому своему понятию делимое до бесконечности, т. е. диалектически превращающееся в ничто. Мысль не находит здесь начала. Между тем необходимо на чем-нибудь остановиться, поэтому принимается начало чисто произвольное. Предполагается нечто невидимое и неделимое, о чем внешние чувства не дают нам никакого понятия, что в глазах разума заключает в себе противоречие. Ибо если атомы имеют протяжение, то они не могут быть признаны неделимыми; если же у них отнимается протяжение, то они перестают быть материею. Не говоря уже о том, что разум

* *Holbach*. *Systeme de la Nature*. Ch. III. P. 28: «Ils auraient de la regarder, comme un *genre d'etres*, don't tous les individus divers, quoiqu'ils eussent quelques proprietes communes, telles que l'etendue, la divisibilite, la figure etc., ne devaient cependant point etre ranges sous une meme class, ni compris sous une meme denomination».

** *Ibid*. Ch. II. P. 12, 25; Ch. III. P. 30—31; Ch. VII. P. 77, n. 21.

не может признать бесконечно малую частицу, одаренную специальными свойствами, за первобытный и вечный элемент мироздания. Для него первобытно и вечно только то, что может быть причиной самого себя, свойство, которое невозможно приписать никакому частному бытию. Бытие самосущее есть бытие абсолютное, бесконечное, следовательно, не материальная частица, ускользающая от всякого определения. Таким образом, материализм, отправляясь от бесконечного разнообразия веществ, не в состоянии прийти к какому бы то ни было началу. Чем далее он идет в искании простейших элементов, тем более они перед ним исчезают, и когда он наконец принужден на чем-нибудь остановиться, он должен признать начала чисто произвольные, не имеющие оправдания ни в опыте, ни в умозрении.

Но одних атомов мало для создания мира, необходимо приписать им деятельность. Иначе все будет неподвижно и неизменно. Поэтому с понятием о материи соединяется понятие о силе, ей присущей, материю, говорит Гольбах, не следует представлять себе мертвою, это нечто живое, вечно действующее, все из себя образующее. Частицы движутся вследствие взаимного притяжения однородных и отталкивания разнородных; из этого возникает вселенная*. Между тем с понятием о материи вовсе не связано понятие о силе. Напротив, вещество по самой своей сущности представляется страдательным. Основное его свойство есть косность, вследствие чего оно может воспринимать и передавать движение, но никак не может само быть источником движения. С точки зрения атомистической теории нет возможности понять, в силу чего частицы могут друг друга притягивать и отталкивать, и еще менее, каким образом они могут действовать на расстоянии. Гольбах старается объяснить это тем, что по общему закону природы, господствующему как в физическом, так и в нравственном мире, первоначальные элементы тел для собственного сохранения должны искать связи с другими**;

но подобное объяснение обличает только пустоту содержания. В самом деле, к чему частицам сохранять себя посредством связи с другими, когда они сами по себе вечны и неизменны? Стремление их друг к другу предполагает, что они не суть нечто самобытное, но в таком случае они не могут быть признаны за основные элементы бытия. Началом всего сущего является уже не бесконечно разнообразное и делимое вещество, а сила, его связывающая, сила, не подлежащая внешнему чувству, а постигаемая только разумом. Из механического отношения самостоятельных частиц нельзя вывести ничего подобного.

* Ibid. Ch. IV. P. 40.

** «Les etres primitives ou les elements des corps ont besoin de s'etayer, pour ainsi dire, les uns sur les autres, afin de se conserver, d'acquiescer de la consistance et de la solidite, verite egalement constante dans ce qu'on appelle la physique et dans ce qu'on appelle la morale» (Ibid. Ch. IV. P. 40).

Материализм не может, однако, обойтись без общей связи вещей. Частицы, даже одаренные силами, представляют только бесконечное разнообразие; из взаимного их действия образуются лишь более или менее случайные сочетания. Чтобы установить в мире общий порядок, нужен общий закон. Поэтому к материи, кроме силы, присоединяется еще закон необходимости. Нерывная цепь причин и следствий связывает вселенную в одно целое, где каждая часть имеет свое определенное место и действие. Таким образом, говорит Гольбах, в природе нет случайности; все связано, все определено силою неизменных уставов. Каждое тело, действуя по присущим ему законам, не может, однако, уклониться от общих законов природы; все частные силы подчиняются действию центральной силы, которая управляет движениями всех существ и заставляет их разными путями служить общему плану, т. е. жизни, действию и сохранению целого посредством постоянного изменения частей, непрерывно соединяемых и разделяемых, образующихся и разрушающихся*. Гольбах утверждает даже, что в силу непреложных законов все частные существа получают от общего порядка бытие, свойства и действие**.

И тут не трудно заметить, что все это отнюдь не вытекает из основных начал материализма. Прежде всего, необходимость связи причин и следствий не что иное, как требование разума; внешние чувства не дают нам никакого понятия о необходимости. Затем не видать, почему эта цепь должна быть непрерывная, почему каждое действие, т. е. произведенное движение, должно само становиться источником нового движения. Можно представить себе, например, что притягивающие друг друга частицы, раз соединившись, останутся в вечном покое. Трудно даже придумать, что бы их могло разделить. Наконец, всего менее понятно, каким образом из множества различных причин может образоваться общая цепь причин и следствий. Соедините самые разнородные и разногласные элементы, говорит Гольбах, и в силу сцепления необходимых явлений между ними неизбежно составится какой-нибудь общий порядок***. Напротив, если взять просто разнородные элементы, то между ними никогда не образуется общего порядка, а будет только полнейший хаос. Общий порядок предполагает уже внутреннюю связь вещей; надобно, чтобы самые свойства предметов были таковы, чтобы из них могла составить общая система. Поэтому сам Гольбах принужден говорить об общем плане природы; но план предполагает владычаствующий в природе разум, устрояющий вселенную и связывающий отдельные явления общим законом, что вовсе не согласуется с материалистическими воззрениями. Таким образом, материа-

* *Holbach. Systeme de la Nature. 1-ere partie. Ch. IV. P. 45—47.*

** *Ibid. Ch. V. P. 49.*

*** *Ibid. P. 50.*

лизм неизбежно приходит к заключениям, которые противоречат его исходной точке. В основание полагаются частные элементы как абсолютные начала всего сущего, а в результате частное не только подчиняется общему, но получает от последнего свое бытие, свойства и действие.

Мало того, Гольбах приписывает материи не только силу и закон, но и цель, к которой она стремится. Эта цель состоит в сохранении и упрочении своего существования посредством притяжения благоприятных элементов и отталкивания противных. И эта цель присваивается не только отдельным частицам, но и собраниям частиц, хотя совершенно непонятно, каким образом сборное вещество может иметь общую цель. Наконец, в силу той же непоследовательности воззрений все эти частные цели подчиняются еще более общей цели — сохранению всей природы по общему плану, исходящему от центральной силы*. Таким образом, из природы образуется живое, вечно действующее целое; но это представление, как мы видим, составляется только посредством соединения с понятием о материи других, совершенно не подходящих к нему начал, заимствованных из другой области мысли.

При всем том из этих элементов мы получаем только массу тел, движущихся в пространстве, притягивающих и отталкивающих друг друга, соединяющихся и разделяющихся. Факт сознания еще не объяснен. Для того чтобы и человека подвести под ту же теорию, нужны новые скачки и новые произвольные выводы.

Само собою разумеется, что человек в этой системе признается чисто физическим существом: и он не что иное, как сочетание материальных атомов. То, что называется духовным миром, представляет только известную сторону мира физического, проистекающую из устройства особого рода. Поэтому все действия человека приводятся к движению материальных частиц. Единственный признаваемый материалистами источник познания, ощущение, есть физическое сотрясение, производимое внешними предметами в нервах чувств и передаваемое последними мозгу. Как центральный орган, мозг получает толчок при всяком действии внешних предметов на оконечности, и со своей стороны оказывает реакцию посредством нервов движения. Таким образом, акты познания и воли представляют только частное приложение общего закона действия и противодействия сил. Перемены, происшедшие в мозгу вследствие ощущения, в свою очередь становятся причинами новых явлений, которые происходят уже внутри человека и образуют его умственный и нравственный мир. Мозг имеет способность воспроизводить раз полученные впечатления и делать из них различные сочетания. Отсюда память, воображение и, наконец, суждение, которое есть не что иное, как сравнительное повторение различных ощущений**.

* Ibid. Ch. IV. P. 42.

** Ibid. Ch. VI, VIII.

Так объясняется весь процесс сознания. Нетрудно видеть, что все в этом объяснении темно и произвольно. Простое сотрясение не дает нам никакого понятия об ощущении и еще менее о мысли. Колебание частиц может произвести только перемену места в пространстве и ничего более. Какую бы мы ни представляли себе перестановку атомов, все же мы не получим ничего, кроме того же факта движения. Ощущение, составляющее начало познания, напротив, предполагает не только изменение, произведенное в теле, но и нечто относящее эту перемену, с одной стороны, к внешнему предмету как к причине, с другой стороны, к себе как к единице, воспринимающей внешнее действие через оконечности и признающей эти оконечности своими. Это внутреннее, нераздельное я, лежащее в основании всех явлений сознания и содержащее их все в своем единстве, никак не может быть понято как простое собрание атомов. Последнее способно произвести только внешнюю связь, а не внутреннее единство; оно может быть только субъектом внешнего, механического отношения к другим предметам посредством восприятия движения, а отнюдь не субъектом отношения идеального, какое является в сознании; наконец, тут совершенно немыслима рефлексия; никакое собрание частиц не в состоянии само себя представить самому себе; это действие совершенно выходящее из круга материальных отношений. Столь же непонятно, по теории материалистов, каким образом возможно приписать центральному органу способность воспроизводить раз полученные впечатления и делать из них новые сочетания. Если впечатление есть известного рода движение, производимое внешними предметами, то для повторения этого движения нужны опять того же рода предметы. Образ может быть произведен светом, а не мозгом, который имеет совершенно другие физические свойства. И когда произведенное сотрясение раз прекратилось и заменилось другим, каким образом может оно сделаться причиною новых сотрясений? Стараясь объяснить эти совершенно недоступные материализму явления, Гольбах впадает в постоянное противоречие с собою: то он приписывает мозгу способность вызывать полученные прежде впечатления, то он утверждает, что впечатления возникают сами собою, без всякого участия человеческой воли*. В обоих случаях непонятно, как возможно сотрясения разделять и соединять, сопоставляя их друг с другом, отделяя от них известные части и присоединяя их к другим и таким образом составлять из них новые сочетания, причем сохраняются все старые. Одним словом, очевидно, что все эти объяснения человеческого сознания из движения частиц не что иное, как слова, лишенные смысла. То, что мы по внутреннему опыту знаем о деятельности мысли, постоянно подставляется под понятие о физическом движении, как будто это одно и то же, между тем как

* Ср.: *Holbach. Systeme de la Nature. Ch. VIII. P. 98; Ch. XI. P. 171—172.*

это два явления совершенно различного свойства, между которыми мы не можем даже усмотреть ничего общего. Материализм не в состоянии объяснить сознания, так же как чистый спиритуализм, какой мы видели у Лейбница, не в состоянии объяснить движения. Гольбах сам, впрочем, признается, что многое в его теории остается непонятным, но он извиняет это тем, что основные начала самых обыкновенных явлений всегда остаются для человека непроницаемою тайною, и ссылается на то, что приверженцы разделения тела и души точно так же многого не в состоянии объяснить*. Разница заключается в том, что последние, видя разнородные явления, приписывают их разнородным причинам, а не пытаются все вывести из начал, очевидно, не имеющих никакой логической связи с последствиями. Совершенно справедливо, что с точки зрения картезианской системы, признававшей абсолютное различие материи и мысли, связанных только общим источником, нет возможности объяснить взаимодействия души и тела; но попытки одностороннего объяснения этих отношений на основании теории чистого спиритуализма или материализма еще более несостоятельны, ибо это не что иное, как насильственное подведение разнородных явлений под одно понятие. Остается, следовательно, искать общего, связующего их начала не в каком-нибудь одном элементе, а в сочетании противоположных на основании внутреннего, разумного их отношения друг к другу. Это точка зрения идеализма.

Из материальных начал Гольбах выводит и весь нравственный мир человека. Как чисто физическое существо, подлежащее общему действию законов природы, человек подчиняется необходимости и входит в общую цепь причин и следствий. В системе материализма, так же как и в учении Лейбница, для свободы нет места. Там все покоряется предуставленному мировому закону, истекающему из единого разума; здесь все подлежит действию необходимых физических отношений. Считать волю человека свободною, говорит Гольбах, значит утверждать, что он может действовать без побуждения, т. е. что может быть следствие без причины. Если же мы признаем, что человек всегда действует по какому-нибудь побуждению, то мы должны признать, что это побуждение необходимым образом определяет самое действие. Когда есть несколько побуждений, то в силу того же закона неизбежно превозмогает сильнейшее. Над побуждениями же человек не властен, он не может заставить себя желать то или другое, думать так или иначе. Как мысли, так и желания образуются в нем помимо воли, они составляют последствия темперамента и привычек. Воля есть результат, проистекающий из столкновения различных побуждений. Таким образом, человек является страдательным орудием слепой необходимости**.

* Ibid. Ch. VIII. P. 101.

** Ibid. Ch. VI. P. 64.

Гольбах старается защитить систему фатализма против выводимых из нее вредных для общества последствий. Утверждают, что, признавая эту теорию, невозможно вменять человеку совершенные им преступления; что с этим вместе исчезает и правомерность наказаний. Но вменить поступок значит приписать его известному лицу, а это точно так же возможно относительно необходимых действий, как и относительно свободных. Общество же наказывает преступления, потому что они для него вредны, и они не перестают быть таковыми, хотя бы они были совершены в силу необходимых законов. С другой стороны, наказание служит для человека сильнейшим побуждением к воздержанию от известных действий. Система фатализма не отнимает у общества этого орудия, посредством которого оно может давать деятельности своих членов то или другое направление. Нет сомнения, что общество поступает несправедливо, наказывая преступления, вызванные собственными его уставами или его беспечностью, но и в этом случае оно не может действовать иначе: наказание всегда остается в его руках единственным средством для устранения зла. Наконец, фатализм не отнимает и самостоятельности у человека, ибо он не уничтожает человеческих чувств, которые составляют главные побуждения к действию. Если человек совершил поступок вредный для него самого и для других, то он и при системе фатализма не может не считать его дурным; следовательно, он точно так же будет сожалеть о нем и чувствовать раскаяние. Единственным последствием фаталистической теории будет то, что люди сделаются снисходительнее к другим, видя в человеческих поступках не свободные действия воли, а проявления физических сил и необходимых законов*.

Все эти доводы, конечно, не спасают самого начала. Вменение в системе фатализма возможно только в том смысле, как мы солнечному свету приписываем возбуждение теплоты, а никак не в смысле приписания деятелю такого поступка, в котором заключается вина, т. е. свободное отношение к совершенному делу. В правосудии невольные действия не вменяются, хотя они, так же как и свободные, исходят от деятеля. Поэтому при фаталистической теории не может быть речи о справедливости наказаний. В этой системе наказание может быть понято или как простое устранение вреда, и тогда следует наказывать невольные действия так же, как свободные, или как устрашение, и тогда чем оно строже, тем оно действительнее. Когда Гольбах говорит о справедливости общества в отношении к преступникам, он употребляет слова, которые в его учении не имеют смысла. Но он последователен с собою, когда он рассматривает награды и наказания как всемогущие средства действовать на людей. Как скоро человек превращается в страдательное орудие внешних сил, так он становится,

* *Holbach. Systeme de la Nature. 1-ere part. Ch. XII.*

с одной стороны, игральщице физических условий, с другой стороны, куклоу в руках правительства, которому вследствие того фаталисты приписывают власть делать из граждан все что угодно, давать народу любой характер, нравы и направление. Вся деятельность человека, говорит Гольбах, зависит от двух вещей: от темперамента и от привычек. Первый дается природою, по законам физической необходимости, вторые внушаются родителями, обществом, а более всего правительством. Но привычка имеет первенствующее значение, она способна изменить самый темперамент. Гольбах признает даже, что человек посредством пищи и образа жизни может создать себе какой угодно темперамент. Все здесь зависит от направления, которое дается страстям. Правительство же, по выражению Гольбаха, держит в руках своих магнит, способный двигать этими страстями*.

Если вменение не может иметь места при фатализме, то еще менее можно в этой системе говорить об осуждении себя, о раскаянии. Все это немыслимо там, где человек знает, что он не мог действовать иначе. Осуждение себя и раскаяние предполагают, с одной стороны, сознание своей свободы, с другой стороны, сравнение своих поступков с известными нравственными началами, обязательными для человека. Но первое, как мы видели, совершенно отвергается Гольбахом, вторые же могут быть выведены из материалистических воззрений только посредством явных софизмов.

Согласно с основаниями своей теории, Гольбах единственным побуждением человеческой деятельности признает стремление к счастью. Как чувственное существо, человек ищет удовольствия и избегает страдания. В этом проявляется общий закон вселенной, по которому каждое существо стремится к самосохранению, а потому притягивает к себе то, что ему полезно и отталкивает от себя то, что ему вредит**. Но человек в отличие от других тварей имеет способность сравнивать различные наслаждения и выбирать из них большее, предположить себе известную цель и изыскивать для нее средства. Отсюда рождаются у него известные правила и понятия, которыми он руководится в своих действиях. Они-то и составляют основание нравственности. Единственным путеводителем является здесь опыт, который указывает, что нужно для достижения счастья. Иного источника нравственных суждений не существует. То, что называют нравственным чувством или инстинктом — такой же вымысел, как и прирожденные идеи. Самую любовь родителей к детям Гольбах выводит из опыта. В доказательство он ссылается на то, что эти чувства не у всех существуют, подобно тому как Локк этим доводом отвергал врожденные идеи***.

* Ibid. Ch. IX. P. 107, 125, 128, 137.

** Ibid. Ch. VIII. P. 99 и след.

*** Ibid. Ch. X. P. 143 и след.

Таким образом, Гольбах, так же как Гельвеций, видит основные нравственности исключительно в личном интересе, руководимом опытом. Мы любим других только для себя, имея в виду те удовольствия, которые мы получаем от ближних. Если иногда люди, по-видимому, жертвуют собою для других, то это происходит от расстройств рассудка вследствие слишком сильного действия страсти. Так человек приносит себя в жертву за любимое существо. Так герой ищет чести и славы с потерей жизни, забывая при этом, что он приобретенную славою не будет наслаждаться*. Гольбах не объясняет, откуда может происходить такая забывчивость о себе, когда человек не может руководиться иным чувством, кроме самолюбия, от которого он всегда исходит и к которому он не относит.

Что же указывает нам опыт насчет удовлетворения личного интереса? Казалось бы, что при разнообразии человеческих темпераментов, привычек и страстей, здесь невозможно установить общих правил. Каждый понимает удовольствие и счастье по-своему, следовательно, полагает себе свою собственную цель, с которою должен соображать и средства, имея при этом в виду различие обстоятельств, в которых он находится. Сам Гольбах указывает на это разнообразие стремлений и условий**. Но, несмотря на то, он развивает общую теорию счастья и основанной на ней нравственности, как будто у всех людей одна природа, одна цель и как будто для этой цели всегда должны быть употреблены одинакие средства. Все, что не подходит под эту теорию, осуждается как заблуждение человеческого ума, причем Гольбах сознается, что огромное большинство людей заблуждается, не имея надлежащих понятий об истинном счастье и о средствах его достигнуть. Таким образом, об опыте здесь нет и речи, разнообразие явлений устраняется во имя общих начал.

Какие же пути к счастью указывает Гольбах? Удовольствия, которые испытывает человек, разнообразны, надобно сделать из них выбор. Чему же он отдаст предпочтение? Мы видели, что Гельвеций единственным истинным удовольствием считал наслаждение физическое. Это было последовательное приложение начал материализма. В дальнейшем развитии своей теории он принужден был, однако, отступить от своего первоначального положения. Еще более удаляется от него Гольбах. Только в одном месте, опровергая мораль спиритуалистов, он говорит, что «физические души и физические нужды требуют физического счастья и действительных предметов предпочтительно перед химерами, которыми в течение стольких веков питают наши умы»***. Но все его нравственное учение противоречит этому началу. Он различает

* *Holbach*. La Morale Universelle. Sect. 1. Ch. VI. P. 28—29. Paris, 1820.

** *Holbach*. Systeme de la Nature. 1-ere part. Ch. XV. P. 267.

*** *Ibid*. Ch. VII. P. 85.

удовольствия истинные, которые способствуют сохранению человека, и удовольствия обманчивые, которые, услаждая временно, впоследствии влекут за собою страдания; далее, удовольствия разумные и честные, которые приличны разумному существу, умеющему отличать полезное от вредного и не сопровождаются сожалением, стыдом и раскаянием, и удовольствия бесчестные, которые делают нас презрительными в глазах собственных и чужих. Удовольствие, говорит Гольбах, в конце концов всегда мучит человека, если оно не сообразно с его обязанностями. На этом основании он утверждает, что физические наслаждения всего менее способны удовлетворить нас. Хотя они сильнее всех других, но зато они наименее постоянны, и когда ими пользуются в излишке, они приносят вред, производя слишком глубокое потрясение в организме. Следовательно, тут необходимы умеренность и воздержание, чтобы соразмерить удовольствие с потребностями человека. Притом физические наслаждения часто не от нас зависят. Поэтому надобно предпочитать наслаждения умственные, которые прочнее и которыми человек всегда может располагать. Высшее же счастье, верховное благо, заключает Гольбах, состоит в спокойной совести, а это дается нам только добродетелью*.

Оказывается, следовательно, что удовольствие само по себе не может служить мерилом человеческих действий. Есть многие наслаждения, притом самые заманчивые, которые заключают в себе семена зла и противоречат требованиям человеческой природы. Удовольствие нуждается, следовательно, в ином, высшем начале, которое бы воздерживало избытки, устраняло бы то, что впоследствии может принести вред, соображало бы мимолетные ощущения с существенными потребностями человека и устанавливало бы, наконец, различие между честным и бесчестным. Только удовольствия, одобренные этим высшим началом, могут доставить истинное счастье человеку. Отсюда ясно, что исходною точкою жизненной мудрости должно быть не удовольствие, а познание человеческой природы, руководимое разумом.

Каким же путем приходит Гольбах к такому заключению? Почему спокойная совесть и добродетель одни могут доставить человеку истинное счастье? По мнению Гольбаха, это делается на основании опыта и расчета. Добродетельный человек, говорит он, тот, кто верно рассчитывает и надлежащим образом соображает цели и средства, порочный, напротив, тот, кто увлекается страстями и не обсуждает своих поступков**. Вся наша задача заключается в том, чтобы избрать лучшие средства для достижения своей цели. Эта цель есть счастье или постоянное удовольствие; средства же, приличные предположенной цели, называются *долгом* или *обязанностью*. Так, например, идти есть долг для того,

* *Holbach*. La Morale Universelle. Sect. 1. Ch. IV. P. 14; Ch. XII. P. 61.

** *Ibid.* Sect. 2. Ch. III. P. 77.

кто хочет перенестись на другое место. Точно так же быть полезным другим есть долг для того, кто хочет приобрести их расположение. Мудрость заключается в том, чтобы соразмерить средства с целью, т. е. исполнить обязанности, необходимые для достижения счастья*. Это и дает спокойную совесть, которая состоит в сознании разумности своего поведения. Напротив, тот, кто совершил поступок, противоречащий обязанностям, а потому могущий принести ему вред, неизбежно чувствует сожаление и раскаяние. Он презирает себя, зная, что заслужил презрение других. Отсюда постоянные угрызания совести, которые иногда преследуют злодеев до того, что они сами предаются в руки правосудия, будучи не в состоянии примириться с собою. За недостатком человеческого наказания нравственность обрекает злых на внутреннюю кару; они сами себя наказывают, проводя жизнь в постоянных мучениях**.

Очевидно, что в этой теории нравственные понятия смешиваются с физическими представлениями, и явления, относящиеся к одной области, произвольно подводятся под начала, принадлежащие к другой. Следуя учению Гольбаха, надобно сказать, что человек точно так же исполнил свою обязанность, когда он закупил провизию для вкусного обеда или достал мягкий диван для возлежания, как и тогда, когда он оказал помощь бедному. В первом случае обязанность даже выше, ибо действие ближе к цели, т. е. к личному удовольствию, тогда как во втором случае выгода бывает весьма сомнительная и отдаленная. Наоборот, человек точно так же должен чувствовать раскаяние и угрызания совести, когда он по неосторожности споткнулся и ушибся или от избытка пищи расстроил себе желудок, как и тогда, когда он совершил какое-нибудь бесчестное дело. Непонятно только, как человек может презирать себя или ненавидеть, если он во всех своих мыслях и действиях не имеет иного побуждения, кроме любви к себе. Он мог ошибаться в выборе средств для достижения своего счастья, но и здесь он утешает себя тем, что, не имея свободной воли и подлежа закону необходимости, он не в силах был поступить иначе. Всего менее понятно, наконец, из чего мучится злодей, когда он пользуется безнаказанностью, и с какой стати он предаст себя в руки правосудия, т. е. во имя мысли о возможности вреда подвергает себя действительному вреду. Это все равно что броситься в море из опасения, что меня может настигнуть буря. По теории Гольбаха, угрызания совести должны быть не плодом просвещенного разума, как он утверждает, а явлением человеческого безумия, ибо напрасные внутренние мучения во всяком случае составляют весьма плохое средство для достижения счастья. Добродетельный, т. е. благоразумный человек,

* *Holbach. La Morale Universelle. Sect. 1. Ch. I. P. 2.*

** *Ibid. Ch. XIII, XIV.*

умеющий рассчитывать то, что нужно для его пользы, должен по возможности устранять все эти призраки. Между тем Гольбах, признавая, что огромное большинство людей не чувствует угрызения совести, приписывает этот недостаток действию ложных понятий, предрассудков и нравственного оупения. Ясно, что во всех этих положениях выводы не соответствуют началам.

Еще более это оказывается при разборе различных обязанностей человека. Считая долг средством для достижения счастья, Гольбах последовательно полагает обязанности к себе в основание всех других. Сюда относится: развитие сил и способностей, осторожность, воздержание и вообще все то, что содействует сохранению человека и его счастью*. Но люди не могут жить в одиночестве: так же как и все другие единичные существа в природе, они нуждаются в помощи других. Поэтому в силу естественного побуждения они соединяются с себе подобными и образуют общества. Отсюда новые отношения и новые обязанности. Чтобы получить чужую помощь, человек должен с своей стороны делать полезное другим. Здесь лежит начало взаимности услуг, которая составляет цель общежития. Каждый вступает в общество во имя собственного интереса, но так как этот интерес находится в самой тесной связи с выгодами других, то из этого образуется общий интерес, от которого зависит частный. Отсюда обязанности к другим, исполнение которых необходимо для собственного нашего счастья. Тот, кто уклоняется от них, нарушает цель союза и тем лишает себя чужого расположения и чужой помощи. Таким образом, добродетель предписывается нам собственным нашим хорошо понятым интересом. Нравственность основана не на отвлеченных началах или на произвольных договорах, а на вечных и необходимых отношениях, существующих между людьми. Источник ее кроется в том, что никто не может достигнуть счастья без чужой помощи, а для этого он должен сам содействовать счастью других. И эти отношения не ограничиваются известными лицами или данным союзом. Каждый человек может оказать услуги другому. Поэтому весь человеческий род должен рассматриваться как единое общество, связанное нравственными началами. Отдельные народы являются здесь как особи, которые так же, как физические лица, должны для собственной пользы помогать друг другу и действовать для достижения общей цели**.

Такова нравственная теория Гольбаха. Это те самые начала, которые в древности развивали эпикурейцы. Различие заключается в том, что последние давали предписания более для отдельного человека; новые же материалисты хотят на основании своих взглядов преобразовать всю общественную жизнь. Эпикурейцы поняли всю тщету удовольствия и пришли к убеждению, что

* Ibid. Sect. 2. Ch. I.

** Ibid. Ch. II—III.

единственное прочное счастье заключается в чисто отрицательном состоянии, в безмятежности духа. Это значило, в сущности, отказаться от своего начала и довести его до самоотрицания. Для эпикурейцев самая жизнь перестала иметь цену, они спокойно налагали на себя руку. У новых материалистов, напротив, личное начало, долженствующее обновить мир, исполнено деятельности и энергии. Человек верит в возможность счастья и хочет доставить его всем. С этим требованием он подступает к обществу и во имя его подвергает неумолимой критике все существующие учреждения. Однако от этого теория не делается основательнее. При ближайшем рассмотрении оказывается вся ее несостоятельность.

Прежде всего, как мы замечали уже и прежде, она заявляет претензии на опытные выводы, а между тем отправляется от чисто отвлеченных начал. Люди рассматриваются не как лица, одаренные самыми разнообразными свойствами, силами и стремлениями, а как отвлеченные единицы, во всех отношениях равные между собою, имеющие одинакую нужду друг в друге и соединяющиеся на одинаких правах. Поэтому им предписывается общий закон взаимности услуг, необходимый для собственного их счастья. Это было бы верно единственно в том случае, если бы человек не мог приобрести чужой помощи иначе как снискавши расположение других добродетельною жизнью. Но сам Гольбах сознает, что в действительности бывает вовсе не то. При неравенстве сил, способностей, имущества и обстоятельств, в которых находятся люди, есть множество иных средств заставить других служить своим целям. Кроме силы и страха, богатство и почести служат могущественными орудиями влияния на людей*. Тот, кто пользуется своим преимуществом и чужим недостатком не может притом считать себя связанным какими бы то ни было посторонними соображениями, ибо, предполагая даже, что он соединился с другими на одинаковых правах, что при естественном неравенстве людей вовсе не есть общий закон, все же он имеет и может иметь в виду только самого себя, а других единственно настолько, насколько они служат его целям. Если я могу извлечь для себя более выгод из общежития, нежели сколько я доставляю другим, то я не только имею на то право, но и обязан это сделать для собственного счастья. С точки зрения Гольбаха, обязанностей к другим даже вовсе не может быть. Обязанность, по его определению, есть средство, необходимое для достижения *своего* счастья, а не чужого; следовательно, существуют только обязанности к себе. Другие же для меня никогда не могут быть целью, они всегда остаются средством. Поэтому Гольбах противоречит себе, когда он говорит, что богатство и почести возлагают на человека лишь большие обязанности в отношении к другим**. Это теория самоотвержения, а никак не личной выгоды.

* *Holbach. Systeme de la Nature. 1-ere partie. Ch. XV. P. 283.*

** *Holbach. La Morale Universelle. Sect. 2. Ch. VII.*

Еще более он противоречит себе, когда он утверждает, что разумный человек должен оставаться добродетельным даже среди развращенного общества, которое добродетели не уважает. Тут уже не может быть речи о взаимности услуг. С точки зрения эгоистической теории то, что обыкновенно называется добродетелью, должно здесь называться пороком, ибо этим путем всего менее можно достигнуть личных целей. Между тем, по собственному сознанию Гольбаха, действительная жизнь представляет именно картину этого рода. Он в самых мрачных красках рисует настоящее состояние обществ, где каждый увлекается личными выгодами, не обращая внимания на общественную пользу. «Добродетель, — говорит он, — потому так редка, что общество лишает ее тех наград, на которые она имеет право рассчитывать. Общество, как и отдельные лица, будучи погружены в пагубные заблуждения, не сознают своих интересов, имеют ложные понятия о чести, о славе, о благоденствии и воздают почести пустым предметам, а часто даже и самым вредным преступлениям. Поэтому у большей части земных племен справедливость совершенно неизвестна; сила смешивается с правом; власть приобретает не благодеяниями, а насилием; слава сопровождает посягательства на человечески род; идея чести связана с свирепыми и жестокими поступками; идея превосходства соединяется во всех умах с суетными и пустыми отличиями, из которых не вытекает никакой пользы для общества»*. «Добродетель, — говорит он в другом месте, — редко доставляет те блага, в которых, по мнению черни, состоит счастье человека. Находясь в немилости, подвергаясь преследованиям и изгнанию, она не получает достойной награды. Но добродетельный человек не ищет ни наград, ни одобрения столь дурно устроенного общества. Он удаляется от людей и утешает себя внутренним сознанием исполненного добра и уважением к собственному превосходству. Он знает, что имеет право на любовь и уважение других, и этого ему довольно. Таким образом, добродетель сама себе служит наградой»**. Из теории Гольбаха следует, напротив, что добродетельный человек, не признанный обществом, пренебрег своими обязанностями, избравши самое плохое средство для получения личных выгод. Следовательно, он должен не услаждаться мыслью о своем превосходстве, а терзаться угрызениями совести, сознавая свою ошибку. Очевидно, что описанный здесь добродетельный муж руководствовался в своей деятельности не опытом, а умозрением, и притом таким, которое идет совершенно вразрез с началами Гольбаха.

Дело в том, что личное счастье каждого определяется чисто субъективным чувством и составляет совершенно частную цель,

* Ibid. Ch. VII.

** *Holbach. Systeme de la Nature. 1-ere partie. Ch. XV. P. 273—275; Idem. Morale Universelle. Sect. 1. Ch. III.*

которая достигается частными средствами сообразно с обстоятельствами и с характером окружающей среды. Общего для всех закона тут быть не может. А так как из многообразных частных целей каждая тянет на свою сторону, стараясь обратить все другие в средства, то из взаимного их отношения может произойти только борьба, а никак не гармония. Отсюда те явления общественной жизни, которые описывает Гольбах. То, что он считает плодом человеческого безумия, есть только прямой результат собственных его начал. Но это лишь одна сторона общежития. Никакое общество не могло бы держаться исключительно на личном интересе. Чтобы связать его, необходимо противоресие, которое заключается отнюдь не в ясном понимании своих частных выгод, а в совершенно противоположном элементе — в начале нравственном, требующем бескорыстного признания человеческих прав во всяком человеке и бескорыстной деятельности на общую пользу. Ясное понимание своих выгод ведет лишь к умной эксплуатации других. При таком взгляде признание чужого права и деятельность на чужую пользу допускаются лишь настолько, насколько это полезно нам самим. Напротив, нравственный закон возводит правду и человеколюбие в начала абсолютные, обязательные для человека во всех обстоятельствах. Подобное требование совершенно выходит из пределов эгоистической теории. Поэтому когда Гольбах провозглашает правду началом безусловно обязательным для всех людей, от которого ничто не может их освободить*, он делает вывод несогласный с положенными им основаниями. Это подстановка нравственных предписаний, заимствованных из совершенно другой области, под материалистические воззрения.

Заметим здесь, что материализм и индивидуализм не во всем совпадают. Между ними есть та общая черта, что и здесь и там частные элементы полагаются в основание общей системы. Поэтому материалисты последовательно приходят к индивидуализму. Но индивидуализм, который человеческую личность считает абсолютным началом и признает равные права за всеми, в сущности, заключает в себе отрицание материализма. Он предполагает в человеке существо иного разряда, нежели животные, существо, которое не может быть низведено на степень простого средства, но требует к себе уважения как носитель высших, общих, духовных начал бытия. Следовательно, материализм может прийти до признания равноправности всех особей человеческого рода только с помощью логического скачка. Материя прав не имеет, и уважения ей оказать нельзя, как бы искусно ни была устроена машина. А потому когда Гольбах полагает признание этой равноправности в основание всей своей нравственной и политической теории, мы должны сказать, что подобный вывод во все не вытекает из принятых им начал.

* *Holbach. Morale Universelle. Sect. 2. Ch. VI.*

Совокупность обязанностей человека в отношении к другим Гольбах сводит к понятию об *общественном договоре* (le pacte social). Под этим он понимает сумму явных или подразумеваемых условий, связывающих людей в обществе*. Однако он не думает этим утверждать, что люди, находясь первоначально в естественном состоянии, соединяются в общества в силу договора. Напротив, в отличие от других современных и предшествующих ему философов, он отвергает естественное состояние как вымысел. По его учению, сама природа с самого рождения ставит человека в общество, без которого он жить не может; опыт же развивает в нем это естественное стремление, показывая ему все выгоды общежития. Поэтому невозможно представлять себе одиночество как состояние блаженства. Напротив, это самое беспомощное и безотрадное положение, в котором человек лишен всего, что может доставить ему счастье**. Но как скоро человек живет в обществе, так он необходимым образом подчиняется законам общежития. Он не может требовать для себя ничего от других, не доставляя им с своей стороны никаких выгод. Эта взаимность пользы, предписанная самою природою или законом необходимости, и есть то явное или подразумеваемое условие, которое связывает людей в обществе. Обязательная сила его заключается в том, что без этого невозможно для человека счастье***.

Из понятия об естественном договоре вытекают все добродетели или лучше сказать единственная добродетель, которая предписывается нравственным законом, — правда. Мы должны делать для других то, что бы мы желали, чтобы и они для нас делали. Отсюда, с одной стороны, уважение к чужим правам или к чужой свободе: человек и в обществе может искать своего счастья, но лишь настолько, насколько это не вредит другим. С другой стороны, во имя той же взаимности, человек обязан делать как можно более добра другим. Кто отказывает другому в помощи, тот поступает несправедливо****. И эти обязанности распространяются не на тех только, которые живут с нами в одном гражданском обществе, но на всех людей без исключения. Мы во всяком человеке должны признать человеческие права и оказывать ему всякое пособие. Достаточно быть человеком, чтобы иметь права на человека. Условия общественного договора распространяются, таким образом, на весь человечески род, который образует одно обширное общество, ибо всякий человек может оказать другому помощь и получить от него услугу, к какому бы народу он ни принадлежал. Поэтому все народы связаны между собою общим законом правды, который запрещает им нападать друг на друга.

* Ibid.

** *Holbach. Politique Naturelle. Disc. I. §1—6; Idem. Systeme Social. 1-ere partie. Ch. XVI.*

*** *Holbach. Morale Universelle. Sect. 2. Ch. XI; Idem. Politique Naturelle. Disc. I. §7.*

**** *Holbach. Morale Universelle. Sect. 2. Ch. IV, IX.*

Справедливо только то, что сообразно с правами человеческого рода*.

Отсюда вытекают всеобщие предписания человеколюбия, сострадания, благотворительности и прочие добродетели, которые все имеют источником правду**. С совокупность этих правил составляет естественный закон, которого основание лежит, таким образом, в самой природе человека, закон вечный и неизменный, которого все гражданские законы суть только частные приложения. Мы видели уже, что Гольбах усваивает себе определение Монтескье и понимает законы как необходимые отношения, вытекающие из природы вещей. С другой стороны, он признает и определение Руссо, по которому закон есть выражение общей воли относительно того, что обществу полезно или вредно. Но общая воля, говорит Гольбах, не должна противоречить естественному закону, иначе это — не закон, а насилие***.

Во всей этой аргументации очевидно смешение юридической точки зрения с нравственною. Под именем правды разумеется не только воздержание от чужого и стремление воздавать каждому то, что ему принадлежит, но и обязанность делать всевозможное добро другим. Тут не различается то, что человек может требовать и чего он не вправе требовать от других. Во имя возможной взаимности он получает право на всякую помощь со стороны ближних. Гольбах простирает это так далеко, что у него, как увидим далее, нравственные обязанности становятся принудительными. К этому привело его стремление вывести нравственные правила из эгоистических начал. Все у него смешалось, потому что все должно было истекать из одного источника. Это то же самое, что мы видели у писателей нравственной школы. Отправляясь от совершенно противоположных посылок, Гольбах приходит с ними к одним заключениям. Но у нравственной школы смешение права с нравственностью было прямым последствием основной точки зрения; у Гольбаха же оно является плодом непоследовательного проведения своих начал. Материализм и связанная с ним эгоистическая теория, в сущности, ведут к отрицанию нравственности; но так как нравственных требований невозможно отвергать, не оскорбив самых заветных чувств человека, то приходится так или иначе приладить их к системе, в которой для них нет места. Отсюда противоречия, которые оказываются на каждом шагу.

Эти противоречия ярко выступают и в учении о государстве. С одной стороны, политика у Гольбаха является отраслью нравственности. «Политика, — говорит он, — может быть только приложением неизменных законов правды, подкрепленных

* *Holbach. Morale Universelle. Sect. 2. Ch. VI, VII; Idem. Systeme Social. 1-ere partie. Ch. X.*

** *Holbach. Morale Universelle. Sect. 2. Ch. VII и след.*

*** *Holbach. Politique Naturelle. Disc. I. § 15—17; Idem. Morale Universelle. Sect. 2. Ch. IV. Sect. 4. Ch. II.*

общественными наградами и наказаниями. Заставить людей быть справедливыми значит заставить их быть человеколюбивыми, благодетельными, миролюбивыми, общежительными; это значит заставить их трудиться на пользу ближних, с тем чтобы приобрести законное право на привязанность, расположение, помощь, уважение и покровительство других»*. Таким образом, нравственные обязанности прямо делаются принудительными и правительству дается власть над самыми душами подданных. Но, с другой стороны, индивидуалистические начала предъявляют свои требования: та же политика во имя того же естественного закона устанавливает вечные, неизменные права человека, которых никакая общественная власть не смеет коснуться. Мы имели уже случай указать на эти два противоположных направления, которые в XVIII веке постоянно идут рядом и не могут прийти к соглашению; у Гольбаха они обозначаются особенно резко. Источник противоречия лежит, с одной стороны, в необходимости, а с другой — в невозможности с точки зрения индивидуализма подчинить личное начало общественному. Поэтому Гольбах, так же как и другие философы этой школы, начинает с абсолютных прав человека, несовместных ни с каким государственным бытом, а кончает полным подчинением лица обществу.

Гольбах определяет право в субъективном смысле как способность, которой деятельность согласна с естественными и гражданскими законами, или, что то же самое, как данное законом дозволение. Права естественные вечны и неизменны, как самый естественный закон; права гражданские могут изменяться, но они всегда должны быть согласны с естественными законами**. Поэтому законным может считаться только то право, которое сообразно с правдою, т. е. которое не вредит другим. Вредная для общества привилегия есть не право, а злоупотребление. Поэтому, с другой стороны, никакой закон и никакая власть не могут отнять у человека права искать своего счастья, не вредя другим. Человек вступает в общество единственно для собственного блага; он не отрекается от принадлежащей ему свободы, а ищет, напротив, большого ее обеспечения соединенными силами людей. Подчиняясь общественной власти, он отказывается только от безграничной независимости, несовместной с общежитием, а не от права делать все, что может быть ему полезно без вреда другим. Поэтому общественный договор не уничтожает истинной свободы, которая есть приращенное и неотчуждаемое право человека; он дает ей только более прочности***.

* *Holbach. Morale Universelle. Sect. 2. Ch. VI; Idem. Systeme Social. 1-ere partie. Ch. X.*

** *Holbach. Politique Naturelle. Disc. I. § 22; Idem. Systeme Social. 1-ere partie. Ch. X.*

*** *Holbach. Politique Naturelle. Disc. I. § 22–25; Disc. VI. § 2; Idem. Systeme Social. 1-ere partie. Ch. X. P. 107.*

Точно так же обеспечивается и собственность, которая состоит в праве исключительно пользоваться плодами своего труда. То, что человек приобрел трудом, то неотъемлемо ему принадлежит. Следовательно, собственность освящается естественным законом, который дает каждому право искать своего счастья, не мешая другим. А так как силы людей неравны, то отсюда неизбежно проистекает неравное распределение имуществ. Но неравенство само по себе не есть зло. Неравенство сил и средств ведет лишь к тому, что люди нуждаются друг в друге и ищут помощи ближних. Вредно только злоупотребление неравенства, и этому общество обязано противодействовать. Оно не должно допускать, чтобы богатые, пользуясь своим преимуществом, обращали в свою выгоду силы бедных и пожинали плоды чужого труда. В этом единственно состоит требование правды. Мечты же о полном общении имуществ противоречат законам природы, которая создала людей неравными*.

Таким образом, свобода, собственность и безопасность составляют во всяком обществе неизменные требования правды. Общество, которое нарушает эти права, тем самым уничтожает общественный договор, заключенный для их обеспечения. Через это оно лишается всякой власти над членами**. Так как человек вступает в общество единственно для собственного счастья, то он перестает быть связанным, как скоро общество наносит ему вред. Общественный договор возобновляется непрерывно; человек постоянно держит весы, на которых он взвешивает выгоды и невыгоды общежития. Если первые преобладают, благоразумный человек будет доволен своею судьбою, но как скоро перевешивают последние, так общество теряет свои права и уничтожается всякая связь между ним и притесняемым членом. Добродетельный человек, говорит Гольбах, покидает угнетающее его отечество, порочный же продолжает жить в обществе, как бы не связанный ничем, предаваясь всем своим прихотям и без малейшего внимания к другим***.

В этом учении понятие об общественном договоре доводится до крайних пределов индивидуализма. Мы видели, что Локк считал договор, заключенный между обществом и его членами, обязательным для лица, раз давшего свое согласие, но не обязательным для потомков. Гольбах идет далее: измеряя все общественные отношения единым началом личного интереса, он каждому человеку дает право в каждую данную минуту считать договор для себя обязательным или необязательным, смотря по тому, признает ли он его выгодным или нет. Все общежитие становится, таким образом, в зависимость от мимолетных взглядов

* *Holbach. Politique Naturelle. Disc. I. § 10, 11, 25--28.*

** *Holbach. Systeme Social. 1-ere partie. Ch. X.*

*** *Holbach. Politique Naturelle. Disc. I. § 6; Idem. Morale Universelle. Sect. 4. Ch. III.*

отдельных лиц, которые считают себя связанными лишь тем, что они в каждое мгновение признают для себя полезным. Очевидно, что такие начала могут породить только полную анархию. Если Гольбах ограничивает свое положение тем, что советует добродетельному мужу покинуть угнетающее его отечество, то в подобной оговорке опять-таки можно видеть лишь непоследовательность. По теории Гольбаха, нет причины, почему бы добродетельному мужу следовало удалиться в пустыню, если он находит более выгодным оставаться на месте, не считая себя связанным общественными требованиями. Порочный в этом случае поступает сообразнее с тем, что Гольбах выдает за истинную цель человека, т. е. с собственной пользой.

Вступающие в общество лица не могут, однако, сохранять такую полную независимость, какую они пользовались бы в одиночестве; они по необходимости должны подчиняться общественной власти. Для охранения общественного договора или правды в обществе нужна сила, воздерживающая страсти и направляющая частные интересы к общему благу. Отсюда происхождение правительства, которое Гольбах определяет как силу, установленную общественной волею, чтобы управлять действиями членов и заставлять их содействовать общественной цели, т. е. безопасности, счастью и сохранению целого и частей*. Управлять значит принуждать людей исполнять свои нравственные обязанности, содействовать общему благу и жить добродетельно**.

Гольбах признает эту власть абсолютною. «Эта центральная сила, — говорит он, — создана для того, чтобы определять все частные стремления; она должна быть довольно могущественна, чтобы заставить их примыкать к направлению целого. Если бы эта власть имела границы, то в правительстве не могло бы быть деятельности и энергии; пороки членов беспрестанно делали бы бесполезным или опасным союз, которого единственная цель заключается в общем благе»***. Таким образом, с одной стороны, утверждается, что человек имеет неотчуждаемые и неотъемлемые права, которых никто коснуться не может, с другой стороны, обществу дается неограниченная власть над членами.

В других местах правительство ставится в полную зависимость от прав народа. Отношения между правительством и подданными, говорит Гольбах, так же как и отношения отдельных лиц между собою, основаны на вечных требованиях правды. Происхождение правительств может быть различно; нередко они основываются на насилии. Где есть общество, там необходима и власть, поэтому правительство в той или другой форме всегда существовало. Но каким бы способом оно ни возникало, един-

* *Holbach. Politique Naturelle. Disc. II. § 2—3.*

** *Ibid. § 1; Idem. Morale Universelle. Sect. 4. Ch. II.*

*** *Holbach. Politique Naturelle. Disc. II. § 20.*

ственный законный его титул заключается в добровольном подчинении граждан в силу оказанной им пользы. Так как каждый человек вступает в общество единственно для своей выгоды, то подчинение его другим людям определяется исключительно теми благодеяниями, которые он от них получает. Поэтому всякое правительство, каково бы ни было его устройство, всегда находится в зависимости от воли народной. Общество сохраняет постоянное, неотчуждаемое и неотъемлемое право изменять правительство по своему усмотрению, полагать ему те или другие границы, наконец, сменять его, когда оно дурно. Это право, предшествующее всем другим правам*. Всякая власть, не опирающаяся на добровольное согласие подданных, лишена законного основания и противоречит требованиям правды; власть, приписывающая себе божественное право, коренится в обмане и предрассудках**. Точно так же и всякие другие общественные преимущества тогда только законны, когда они основаны на общественной пользе и на добровольном признании других. Иначе это злоупотребления, которые следует искоренять***.

Этими положениями утверждается во всем своем объеме полновластие народа. При всем том Гольбах не стоит за чистую демократию. Он сравнивает различные образы правления и во всех находит недостатки. Первое правление, говорит он, которое естественно установилось среди человеческих обществ, была монархия. Она уподоблялась знакомому всем правлению отца семейства. Вместе с тем это было лучшее средство для устранения внутренних раздоров и для охранения общественного единства. Многие хвалят ее и за то, что в ней более прочности и силы, нежели в других политических формах. Но, с другой стороны, монархия имеет и огромные невыгоды. Одному человеку почти невозможно справиться с таким сложным и трудным делом, как управление народа. В наследственной монархии, которая представляет самый обыкновенный ее вид, все зависит от случайности рождения; правление может попасть в руки лица, совершенно неспособного или покорного страстям. Личный интерес монарха легко получает здесь перевес над общественною пользою; прихоть и эгоизм становятся на место закона. Таким образом, монархия превращается в деспотизм. В сущности, между неограниченною монархией и деспотизмом нет различия. Свобода граждан здесь исчезает, и силы народные истощаются для выгод одного лица. Поставленный на высоте монарх не знает даже народных потребностей, он не в состоянии отыскивать людей, способных управлять общественными делами, и по неволе доверяется окру-

* *Holbach. Politique Naturelle. Disc. I. §4—6; Disc. III. §1, 2, 7—10, 17, 19; Idem. Systeme Social. 2-eme partie. Ch. I, V.*

** *Holbach. Politique Naturelle. Disc. III. § 12.*

*** *Ibid. § 23.*

жающим его придворным и льстецам. Высокое положение ведет, наконец, к тому, что государь обставляет себя великолепием. Вследствие того роскошь и тщеславие водворяются в обществе, а это первая причина разрушения государств. Спокойствие, которое водворяется деспотизмом, не что иное, как предсмертное оцепенение*.

Пораженные всеми этими недостатками, народы нередко, избавившись от тяготеющего над ними гнета, оставляли власть за собою и устанавливали у себя демократию. Но такое правление было не что иное, как видоизмененная анархия. В демократии каждый сохраняет свою независимость, подчиняясь только тем законам, которые он как бы сам на себя налагает. Подобная свобода ведет лишь к разнузданности страстей, которые, получивши полный простор, производят здесь гораздо более губительные действия, нежели во всяком другом образе правления. Здесь граждане прежде всего гоняются за равенством, не видя, что полное равенство есть чистая химера и противоречит законам природы. Демократия, в сущности, худшая из всех политических форм, ибо власть достается здесь в руки самой неразумной части народа; высшие же классы, более образованные, подвергаются подозрению и гонениям. Человек с непросвещенным разумом всегда завистлив. Ревнивая и подозрительная толпа ненавидит всякого, кто по заслугам, талантам и богатству становится выше общего уровня. Поэтому зависть, а не добродетель составляет главную движущую пружину республик. Самые высокие заслуги остаются в пренебрежении или навлекают на себя только месть неблагодарной черни, которой численное превосходство обеспечивает безнаказанность и не позволяет стыдиться своих преступлений. Народ, как и частное лицо, становится дерзким и злобным, как скоро он без просвещения и без добродетели получает власть в свои руки. Он упивается тщеславием при виде своей силы, которою он не умеет пользоваться мудро и справедливо. Он отвращается от истинных своих друзей и предается коварным честолюбцам, которые льстят его страстям. Поэтому история всех времен повествует о непрерывных потрясениях и смутах, которым всегда подвергалось народное правление. Власть в нем бессильна, потому что она слишком разделена; она не уважается, потому что каждый, видя в себе ее обладателя, считает себя вправе ею злоупотреблять. Отсюда буйство партий, раздоры и междоусобия, пока наконец народ, усталый от своих излишеств, отдается в рабство одному или немногим и считает себя счастливым тем, что он своеволие, променял на оковы. Одним словом, везде, где народ является обладателем власти, государство носит в себе семена разложения. Свобода превращается в своеволие, и

* *Holbach. Politique Naturelle. Disc. II. § 11, 22; Disc. IX. § 4; Idem. Systeme Social. 2-eme partie. Ch. II.*

затем следует анархия. Любовь к равенству становится идолом, которому все приносится в жертву и который окончательно разрушает самое здание*.

Не лучше того и правление аристократии. Здесь лица, поставленные во главе народа, соперничают между собою, домогаясь власти. Если силы их более или менее равны, общество наполняется смутами. Каждый честолюбец составляет себе партию и старается одолеть соперников. Отсюда непрестанные междоусобия, которые и здесь приводят наконец к тому, что народ подчиняется владычеству самого ловкого или самого счастливого из всех. Если же аристократы во имя собственных интересов стараются сохранить между собою согласие и строгими законами обуздывают честолюбие своих членов, то и от этого народу становится не легче. Вместо деспотизма одного лица водворяется тирания многих, гораздо более тяжелая, ибо она превращается в строго проведенную систему, которая не изменяется с переменю лиц, но держится непоколебимо, как и самая корпорация**.

Иногда народ, видя недостатки аристократии и демократии, старался умерить их, воздерживая один элемент другим. Но и эти надежды были напрасны. Отсюда возникали только две соперничающие власти с противоположными интересами. При таком устройстве силы государства никогда не могли быть уравновешены надлежащим образом, а потому не могли действовать согласно. Общество постоянно боролось с самим собою, до тех пор пока и оно наконец не делалось жертвою честолюбцев, которые пользовались силами партий, чтобы утвердить собственное владычество. Таков был исход всех смешанных республик***.

Наконец и смешанная монархия, которую некоторые считают высшим произведением человеческого ума, заключает в себе самые существенные невыгоды. «Может быть, — говорит Гольбах, — когда-нибудь откроют, что это правление, по-видимому, достойное удивления, соединяет в себе недостатки всех трех форм, которые в ней сочетаются». С одной стороны, монарх, которому вверяется исполнительная власть, имеет в руках войско и почести, следовательно, все средства действовать на людей страхом и соблазном. Свобода не может быть прочна там, где войско наемное, а не сами граждане носят оружие, ей всегда грозит опасность там, где раздача почестей зависит не от самого народа, а от государя. Законодательные собрания не в силах предотвратить это зло. Притом самое существование этих тел есть уже зло, ибо выгоды правителей не должны отделяться от интересов подданных. Аристократическая палата, имеющая свои особые интересы, всегда будет поддерживать монарха, представители же народа, если они не подлежат наказанию со стороны избирателей, легко

* *Holbach*. *Politique Naturelle*. Disc. II. § 14, 18; Disc. IX. § 6.

** *Ibid*. Disc. II. § 15; Disc. IX. § 7.

*** *Ibid*. Disc. II. § 16.

могут продать общественную свободу, будучи закуплены деньгами и почестями. С другой стороны, если у народа не отнимается возможность своеволия, то в смешанной монархии оказываются все недостатки демократии. Неразумная толпа хочет властвовать и увлекает правителей в безрассудные предприятия. Ею руководят демагоги, которые возбуждают ее против ее собственных, самых существенных интересов. Народ раздирается на партии, которые борются за власть. Собрание, вместо того чтобы обсуждать полезные меры и законы, становится поприщем, где сталкиваются личные интересы и честолюбия. При таком положении дел ловкому и умному монарху легко воспользоваться удобным случаем, чтобы уничтожить народные вольности*.

Гольбах прилагает эти суждения к англичанам, «самому свободному народу, — говорит он, — существующему ныне на земле, народу, которого учреждения считаются высшим плодом человеческой мудрости, который владеет громаднейшими богатствами и самую обширную торговлю и который, однако, вечно терзаемый париями⁴², имеет граждан всегда недовольных своею судьбою и часто более несчастных, нежели самые рабы деспотизма». Чтобы здраво судить о столь сложной машине как английская конституция, продолжает Гольбах, надобно рассмотреть действие различных ее колес. Аристократия, состоящая из лиц, заимствующих свой блеск от престола, всегда должна бояться народа и поддерживать монарха, в котором она видит источник всех титулов, почестей и милостей. Следовательно, король всегда уверен в большинстве голосов верхней палаты, где он, сверх того, имеет самых ревностных приверженцев в духовных членах, ибо духовенство, так же как и деспоты, хочет только рабов и всего более боится свободы мысли. Такое отделение аристократии от народа противоречит общему благу. Неужели, восклицает Гольбах, пустое и варварское различие между благородным и простолюдином должно существовать в стране, где все граждане обязаны вместе трудиться над поддержанием прав разума и справедливости, без которых свобода никогда не может быть прочна? И можно ли назвать свободным и великим народ, среди которого есть люди, пользующиеся привилегиями, противными правде? Ненавистное и унижительное различие между высшими и низшими означает, в сущности, <различие> тиранов и рабов, притеснителей и угнетенных. С другой стороны, Палата общин⁴³ представляет многочисленное, а потому шумное и разноречащее собрание лиц, которые, будучи раз избраны, перестают быть ответственными перед избирателями и не могут быть лишены своих должностей. Поэтому они безнаказанно могут изменять народу и продавать общественные вольности. Самый выбор их предостав-

* *Holbach. Politique Naturelle. Disc. II. §9; Disc. IX. §5; Idem. Systeme Social. 2-eme partie. Ch. IV.*

лен черни, торгующей своими голосами. Люди, которые должны защищать народную свободу, избираются среди буйств и драк пьяной и подкупной толпы. Что же может выйти из такого беспутного порядка вещей? То, что народ, которому свобода стоила столько крови и труда, доселе приобрел только право жить в непрерывных тревогах; он принужден молча соглашаться на самые гнусные коварства продажных представителей; он ежеминутно должен опасаться ловких проделок монарха, у которого в руках и военная сила, и общественная казна, и наконец, почести, составляющие величайший соблазн для людей. Долгий опыт доказал, что в Англии патриотизм членов оппозиции не что иное, как личина честолюбия, которое побуждает их всеми средствами противодействовать правительству и стараться мешать самым разумным мерам единственно с целью самим стать на место министров и тогда поступать так же, как и их противники, т. е. извлекать из народа всевозможные личные выгоды. «Народ, истерзанный крамолами, факциями, возмущениями, у которого права классов не определены с достаточною ясностью, у которого законы многочисленны, непонятны, противоречивы, может ли когда-либо быть покойным и довольным?.. Может ли свобода единую минуту быть в безопасности, когда она находится в руках шайки коварных поверенных, которые предпочитают деньги чести и свободе?.. Да и может ли народ продажный, порочный, развращенный долго сохранять свою вольность?.. Свобода может быть прочно утверждена только на правде и крепко защищена только добродетелью»*.

Таким образом, Гольбах приходит к заключению, что нет и не может быть образа правления, вполне удовлетворяющего требованиям разума. Все имеют свои выгоды, но вместе с тем и бесчисленные, присущие им недостатки. Избыток власти производит деспотизм; излишек свободы порождает своеволие, которое хуже самого деспотизма, ибо здесь всякий является деспотом. Сосредоточенная власть, приобретая силу и деятельность, становится опасной; власть разделенная слабеет**. В действительности нет хорошо устроенного правления на земле. До сих пор при установлении и перемене правительств действовали случай, безумие и насилие, а не разум, справедливость и любовь к отечеству. Самые кровавые революции низвергали только тиранов и устраняли пустые формы, не искореняя самого источника зла. После революций народы подпадали под новое, нередко худшее иго. Вообще, говорит Гольбах, политические перевороты, междоусобные войны, цареубийства и всякого рода злодеяния не в силах залечить общественные язвы. Эти сильные средства часто хуже тех зол, против которых они направлены. Истина действует

* *Holbach. Systeme Social. 2-eme partie. Ch. VI.*

** *Holbach. Politique Naturelle. Disc. II. § 22.*

более мирными, хотя и более медленными путями. Голос разума не требует восстаний и крови. Одно просвещение улучшает состояние человечества*. Гольбах возлагает свои надежды на будущего преобразователя, предостерегая его только от привязанности к преданиям старины. Совет Макиавелли часто возвращать правление к первым его началам, говорит он, пагубен в политике. Устаревшие лекарства не помогут излечить современные болезни. Предание обыкновенно передает нам только бессмысленные законы, нелепые обычаи, варварские нравы. Надобно обращаться не к опыту отцов, а к первоначальным основам всякого общества и к существенным свойствам всех людей**.

Таким образом, и здесь, как и везде, Гольбах является чистым теоретиком. В теории он утверждает, что надобно руководствоваться единственно опытом, а как скоро дело доходит до приложения, так опыт отвергается и рекомендуется умозрение. В этом смысле он сам предлагает некоторые меры для возможно лучшего устройства государственной власти. Величайшая задача в политике, говорит он, заключается в том, чтобы найти способ помешать управляемым сделаться добычею управляющих. Как положить преграды честолюбию князя? Как предупредить измену представителей и оградить их от соблазнов? Этого можно достигнуть посредством законов, точно определяющих права и обязанности каждого органа власти и связывающих интересы всех членов общества в единый общественный интерес. Прежде всего, военная сила должна зависеть от самого народа, всякий гражданин обязан носить оружие. Затем общественная казна должна быть обращена не на поддержку пышности двора и лени или корыстолюбия придворных и любимцев, а на действительные потребности общества. Сам народ должен вверять собираемый деньги выборным лицам, которые обязаны отдавать ему строгий отчет в их употреблении. В представители должны избираться люди, имуществом связанные с государством, честные и правдивые. Для этого выборы должны быть очищены от подкупов и интриг, тайную подачу голосов следует предпочитать шумным сходкам. Представители должны обязаться не получать никаких почестей и милостей от двора, народ же всегда сохраняет право сменять их и наказывать. Постоянных, а еще более наследственных представителей, разумеется, не должно быть, ибо всякое постоянное сословие неизбежно имеет свои особые интересы. Рождение, говорит Гольбах, не дает человеку ни талантов, ни мудрости, ни добродетелей, необходимых для должности, от которой зависит общее благосостояние; одни заслуги должны пролагать путь к почестям. Наконец, самое право выбора должно быть предоставлено только истинным гражданам, имеющим интерес в общественном деле

* *Holbach. Systeme Social. 2-eme partie. Ch. II.*

** *Holbach. Politique Naturelle. Disc. II. § 25.*

и прикрепленным к отечеству своим имуществом, которое отвечает за их привязанность. Подобное право невозможно дать тунеядной черни, нищим, бродягам и продажным людям. Вообще, под именем народа не надобно разуметь безрассудную и невежественную толпу, которая всегда может сделаться орудием демагогов. Самые ремесленники, купцы и наемники, хотя они и состоят под покровительством государства, не могут считаться настоящими его членами до тех пор, пока они трудом не приобрели недвижимой собственности. Полноправным гражданином должен быть признан всякий отец семейства, владеющий землею. На этом начале должно быть основано и народное представительство. Если же народ многочислен, то каждая область должна иметь свое особое собрание. Эти собрания должны, в свою очередь, посылать депутатов в генеральные штаты или национальное представительство, снабжая их надлежащими инструкциями. Наконец, последние должны собираться и расходиться по собственному изволению, не завися в этом отношении от князя, который всегда стремится устранить препятствия своему произволу*. Такое устройство, говорит Гольбах, соединяет в себе выгоды больших и малых государств**.

Несмотря на то что в этом плане упоминается о монархе и престоле, весь он очевидно носит на себе чисто республиканский характер. Гольбах является здесь приверженцем федеративной республики, умеренной цензом. В другом месте он говорит, что лучшее средство предупредить злоупотребления состоит в разделении властей между различными органами, но это разделение он понимает не в смысле независимости, а напротив, в смысле подчинения одной власти другой. Монарх должен подчиняться представителям народа, последние же, в свою очередь, должны всегда зависеть от воли избирателей, которых они поверенные, а не господа***. Во всем этом, очевидно, перемешиваются различные точки зрения. Последовательное проведение демократических начал сдерживается желанием умерить крайности демократии. В результате выходит нечто весьма неопределенное, более похожее на отрывочные воззрения, нежели на обдуманную систему. Напрасно стали бы мы искать здесь ясного теоретического взгляда или живой политической мысли, хотя подчас встречаются верные замечания.

Гольбах соглашается, впрочем, что всем людям не приходится одинаковое правление. Различие климатических условий, нравов, обычаев, мнений, потребностей, большее или меньшее пространство государства, его географическое положение, произведения почвы — все это должно видоизменять и самое устройство прави-

* *Holbach. Systeme Social. 2-eme partie. Ch. IV.*

** *Holbach. Politique Naturelle. Disc. VII. § 10.*

*** *Ibid. Disc. II. § 20.*

тельства*. В сущности, дело не в форме, а в сумме тех благ, которые правительство доставляет обществу. Какое бы ни давать ему имя, то правительство хорошо, которое делает подданных счастливыми. А эта цель достигается там, где всякий имеет достаточно свободы, чтобы стремиться к своему счастью, не вредя другим**.

Таким образом, вопрос об устройстве правительства становится на второй план, первое требование заключается в обеспечении личной свободы. В этом выгодно сказывается развитие индивидуалистической точки зрения: разнообразие политических форм не отвергается во имя абсолютной теории, все подводящей под один уровень. Но, с другой стороны, самое начало личной свободы становится безусловным мерилom всего политического быта. Мы видели уже, что Гольбах признает права человека неотчуждаемыми и неизменными. Свобода, говорит он, есть долг, а не милость. Только насилие и неправда могут отнять ее у человека. Однако он и личную свободу старается сдерживать в пределах умеренности. Повторяя определение Монтескье, он говорит, что свобода не означает права делать все что угодно; своеволие хуже самого деспотизма. Истинная свобода состоит в праве делать для своего счастья все, что совместно с природою человека в обществе. Следовательно, границы ей полагаются единственно требованиями общего блага, все, что выходит из этих пределов, есть несправедливость и тирания. Такая свобода не составляет принадлежности какого-либо образа правления. В демократии народ часто не имеет никакого понятия о свободе, господство черни невыносимее власти самого жестокого тирана. Римляне под владычеством Тита были свободнее, нежели при своем древнем Сенате⁴⁴. Свобода существует там, где управляет закон; напротив, народ обращается в раба, как скоро над законом возвышается владыка. Поэтому свободы нет и там, где некоторые лица присваивают себе право толковать закон по своему усмотрению, ибо в таком случае закон обращается в пользу немногих и в ущерб большинству граждан. Наконец, свобода не существует и в тех государствах, где высшие сословия пользуются несправедливыми привилегиями. Но, с другой стороны, она не устанавливает и химерического равенства, а доставляет только одинаковое покровительство всем***.

Какие же вытекают из свободы права?

Первое ее действие состоит в охране личности и имущества граждан. Отсюда право народа добровольно облагаться податями на пользу государства. Каждый жертвует частью своего достояния, но не по прихоти правителей, а для действительных нужд общества. В свободном государстве распределение налогов

* Ibid. § 22.

** Ibid. § 21.

*** Ibid. Disc. VI. § 1–10; *Idem*. Systeme Social. 2-eme partie. Ch. III.

должно быть согласно с требованиями справедливости, а употребление их должно подлежать отчетности перед народом*.

Одного ограждения лица и имущества недостаточно, однако, для того, чтобы человек чувствовал себя свободным, нужно еще, чтоб и ум не был связан деспотизмом. Отсюда требование свободы совести и мысли. Люди имеют различные понятия о Божестве, и каждый думает, что его понятие есть истинное. Все эти различия должны быть терпимы в государстве, которое не допускает, чтобы одно вероисповедание теснило другие. Нетерпимость есть не только нарушение свободы, но и преступление против общества. «Власть, — говорит Гольбах, — превращается в безумную тиранию, когда она хочет предписать людям, что они должны думать: обязанное направлять одни внешние действия людей, правительство никогда не может присвоить себе нелепого права налагать известные правила или принуждение на тайные движения мозга своих подданных. Сердце человека — неприкосновенное святилище, в которое только безумие может стараться проникнуть, там собственное суждение одно держит скипетр**».

Из этого следует, что правительство должно допускать и свободу печати. Нет сомнения, что это право может иногда иметь и вредные последствия: своеволие под личиною свободы может злословить честных и полезных обществу людей. Но из того, что зажигатель пользуется огнем для произведения пожара, следует ли, что надобно отнять огонь у всех? Зло, которое при неограниченной свободе печати может падать на некоторых, далеко превышает бесчисленными выгодами, приистекающими отсюда для целого общества, интересам которого должна подчиняться частная польза членов. Притом общественное негодование скоро наказывает преступного писателя. Враги же общества находят в печати самое сильное обличение. «Нет ничего несправедливее, — говорит Гольбах, — как отнимать у граждан свободу писать или говорить о предметах, касающихся их счастья; с какого права можно лишать их возможности заниматься интересами, которые одни заслуживают их внимания? Истина всегда выигрывает от прений, ложь и преступление одни находят выгоду в том, чтобы скрываться во тьме. Истина, всегда полезная человечеству, может иногда не нравиться тиранам, но будучи могущественнее их, она рано или поздно восторжествует над их мрачными замыслами, и народы пожнут то, что она посеяла»***.

Все народы, так же как и отдельные лица, имеют неотъемлемое право на свободу. Фактически, они нередко бывают рабами, по праву, они всегда свободны. Только невежество и тупоумие могут сделать людей нечувствительными к ее благам, ибо счастье

* *Holbach. Politique Naturelle. Disc. VI. §12.*

** *Ibid. §15.*

*** *Ibid. §16–17.*

народа составляется из счастья граждан, а нет счастья без свободы. Где нет свободы, там нет и отечества, ибо нет любви к своему правительству, к законам и к обществу, которое заботится о благе своих членов. От свободы зависит и народное могущество, она одна дает обществу как материальные, так и нравственные силы. Свобода возбуждает человеческую деятельность и порождает промышленность, от нее зависят умножение народонаселения, успехи земледелия и торговли, кредит, доверие. Поэтому неравенство народов в свободе влечет за собою неравенство и государственных сил. История показывает, что громадные полчища деспотов побивались горстью свободных людей*. Наконец, свобода выгодна и самим монархам, ибо, ограничивая их произвол, она увеличивает действительное их могущество и доставляет им уважение граждан. Поэтому истинные интересы монархов должны побуждать их к водворению свободы в государстве**.

Несмотря, однако, на все эти очевидные преимущества, несмотря на то что все люди естественно желают свободы, огромное большинство народов, замечает Гольбах, находится в рабстве. Почти везде интересы целого общества принесены в жертву немногим лицам. У самых свободных народов есть множество нелепых стеснений, введенных правительствами и утвержденными предрассудками***. Или же свобода превращается в своеволие, которое хуже самого рабства. Все это происходит оттого, что немногие способны пользоваться истинною свободою. Ее умеет ценить только добродетельный народ. Вольность без разума есть пагубное орудие. Та мнимая свобода, которою пользуются некоторые народы, потому исполнена смут, что она не основана на добрых нравах, на просвещении, на добродетели, которые одни учат людей сдерживать свои страсти в должных границах. «Дитя без опыта или разума, — говорит Гольбах, — может только злоупотреблять предоставленною ему свободою в ущерб самому себе: воспитание, развивая его способности, учит его отличать те страсти, которым он должен повиноваться, от тех, которые он обязан воздерживать. Здравая политика должна быть воспитательницею народов, она должна учить их, образовать их ум и сердце, делать их человеколюбивыми, справедливыми и общительными. Но ложная политика или пренебрегает воспитанием граждан, или же прямо ему противодействует. Слишком часто правители подают народу только примеры несправедливостей, насилий и коварств, которые могут спутать в головах все нравственные понятия; политика князей нередко не что иное, как длинный ряд преступлений. Своевольные князья учат своеволию и подданных. Лживые или фанатические жрецы вместо того, чтобы наставлять народы,

* Ibid. § 19–24.

** Ibid. § 9.

*** Ibid. § 26.

делают их нетерпимыми и буйными. Введенные в заблуждение подобными руководителями, люди редко имеют истинное понятие о свободе и ведут себя, как дикие звери, когда приходится ее приобретать или защищать»*.

Оказывается, следовательно, что свобода сама по себе не есть источник всех благ. Она полезна только тому, кто умеет ею пользоваться, а это умение зависит от воспитания, данного народу правительством. Таким образом, все сводится к тому, чтобы правители посредством добродетельной политики воспитывали людей к свободе.

Политика, говорит Гольбах, есть искусство управлять людьми или заставлять их содействовать сохранению и благосостоянию общества. «Каждый член общества стремится к счастью по-своему. Часто он не согласен с самим собою, движения его разнообразны, он идет неверною поступью и колеблется на каждом шагу вследствие различных и часто противоположных толчков, которые направляют его в разные стороны. Дело правительства — сообщать ему полезные движения и поддерживать его в данном направлении»**.

Гольбах определяет также политику как опыт, приложенный к правлению и к потребностям государства. Но так как страсти народов, их темпераменты, нравы, образ мыслей весьма разнообразны, то невозможно управлять всеми по одинаким законам. Политика должна иметь в виду людей как они есть, законодательство должно соотноситься с обстоятельствами. Отсюда ясно, что учреждения должны меняться с изменением народной жизни. Вечные, неизменные законы немислимы***. С этой точки зрения Гольбах восстает против привязанности к старине и критикует современные законодательства, которые, держась обычаев и предания, представляют безобразную смесь устарелых, запутанных и противоречащих постановлений. Но когда речь идет о том, чем заменить эти варварские и нелепые законы, то он, по своему обыкновению, указывает не на опыт, а на теоретические начала человеческого общежития. Он требует, чтобы законодатель руководствовался не тем, что некогда делалось или что делается теперь, а тем, что следовало бы делать. А так как познание того, что полезно или вредно обществу, есть дело философии, то Платон был прав, когда он утверждал, что философы должны быть царями⁴⁵. В этом только случае возможно для народов счастье****.

Первое средство, которое должна употребить здравая политика, чтобы дать надлежащее направление страстям подданных, состоит в воспитании. В руках правительств, говорит Гольбах, «это

* *Holbach. Politique Naturelle. Disc. VI. §5—7.*

** *Ibid. Disc. VII. §1; Idem. Systeme Social. 2-eme partie. Ch. VII.*

*** *Holbach. Politique Naturelle. Disc. VII. §1—4.*

**** *Ibid. §6—8.*

самое надежное средство дать народам чувства, таланты, мысли, добродетели, которые им необходимы»*. Затем политика должна образовать общественные нравы, скреплять семейные связи, возбуждать благодарность и наказывать неблагодарность, внушать подданным любовь к правде. Этого мало: чтобы улучшить людей, надобно исправить их мысли. Поэтому законодательство должно покровительствовать наукам, искусствам и всякому познанию, полезному для общества. Политика должна давать направление самому общественному мнению, подчиняясь последнему, только когда оно сообразно с разумом и общим благом. Одним словом, правительство должно, во-первых, образовать здоровые и крепкие тела, доставляя всем потребное для жизни, побуждая подданных к физическим упражнениям и делая самую страну здоровою; во-вторых, оно должно образовать сердца, научая граждан истинной морали, приучая их к добродетели, устрашая порок и награждая похвальные поступки; наконец, оно должно образовать ум, давая подданным хорошее воспитание и распространяя сведения, полезные для государства**. Этим не ограничиваются ее задачи: политика должна, сверх того, держать надлежащее равновесие между различными элементами общества. Содействуя умножению народонаселения, она должна вместе с тем смотреть, чтобы оно была соразмерно с средствами страны. Заботясь о правильном его распределении, она не должна допускать, чтобы города населялись за счет сел. Сельская жизнь, вообще, благоприятствует добродетели, поэтому мудрая политика должна делать ее приятною для подданных, устраняя излишние тягости и стеснения и покровительствуя земледелию***. Но, с другой стороны, и торговля должна быть предметом попечения правительства. В своих рассуждениях о торговле Гольбах начинает с того, что требует для нее, по-видимому, полной свободы: купцы должны быть предоставлены сами себе, ибо собственный интерес направить их лучше, нежели все возможные регламенты. Свободная торговля служит вместе с тем сильнейшею связью между народами. Но затем эта свобода превращается в призрак. Государство, говорит Гольбах, естественно должно получать от других только то, в чем природа ему отказывает, или что подданные не могут приобрести собственною деятельностью. Чем более у народа потребностей, тем более он зависит от других. Поэтому политика должна по возможности воздерживать умножение потребностей и особенно развитие потребностей искусственных. Кроме того, безграничная торговля возбуждает в народе страсть к приобретению и к роскоши — стремления, пагубные для государства. Поэтому здравая политика должна смотреть, чтоб и торговля

* Ibid. § 13.

** Ibid. § 14.

*** Ibid. § 16—20.

была сдержана в надлежащих пределах*. Имея в виду сохранение равновесия между различными отраслями промышленности, правительство не должно также допускать, чтобы одна из них развивалась в ущерб другим. Все граждане должны быть заняты, но не все одинаковым делом, и если бы большинство их устремилось на одну отрасль, то политика должна их удерживать**. Точно так же она должна заботиться и о равномерном распределении богатства: для государства весьма важно, чтобы имущество не сосредоточивалось в одних руках. Поэтому нет ничего хуже привилегий, обогащающих одних в ущерб другим***. Наконец, к предметам попечения политики относятся: равномерное распределение податей, полиция, награды и наказания, водворение религиозной терпимости. Одним словом, говорит Гольбах, политика должна заботиться обо всем****. Он не замечает, какие из этого проистекают последствия для свободы.

Сообразно с этими началами Гольбах говорит в заключение, что правитель должен быть истинным преобразователем государства*****. Добродетельные и мудрые князья одни могут воспитать великие и цветущие народы, которых благосостояние будет прочно6*. Добрый государь может все над умами подданных7*. Гольбах сознается, однако, что на это слишком надеяться нельзя. По слабости человеческой тот, кто господствует над другими, редко имеет достаточно душевной силы, чтобы властвовать над собою. Притом добродетельный князь часто сменяется неспособным или бесчеловечным тираном, который разом может уничтожить и добрые нравы и благосостояние народа. Поэтому не следует основывать народное счастье на расположении столь изменчивого существа, как человек. «Оснуем это счастье, — восклицает Гольбах, — на правде, которая не подлежит переменам, на природе общества, на его правах, которых ничто не может умалить, на постоянной его воле, на его силе, всегда страшной, когда она едина. Пусть эта сила, присущая гражданам, одушевленным одним интересом, представит неодолимое препятствие всякому, кто осмелится посягнуть на общую волю. Пусть все классы общества вместо того, чтобы разделяться по поводу пустых и презренных преимуществ, противодействуют замыслам несправедливой власти и заставят ее войти в естественные свои границы. Пусть всякий член или глава общества состоит в зависимости от общества, а не приписывает себе права подчинять его своей прихоти... Таким образом, без революций, без смут, без разгара страстей,

* *Holbach*. *Politique Naturelle*. Disc. VII. § 26—33.

** *Ibid.* § 40.

*** *Ibid.* § 30—31.

**** *Ibid.* § 40.

***** *Ibid.* Disc. IX. § 24.

6* *Ibid.* § 19.

7* *Ibid.* § 21.

общая воля, направляемая разумом, была бы достаточно сильна, чтобы сдерживать всякое правительство, которое пыталось бы действовать во вред общественным интересам»*.

Очевидно, что здесь образуется безвыходный логический круг. Правитель должен иметь всемогущее влияние на народ, чтобы воспитать его к свободе, а народ с своей стороны должен сдерживать правителя, который действует вопреки общей воле. Это завершение всех противоречий, которыми переполнено это учение, — противоречий, которых источник лежит в самых основаниях системы. Все дело в том, что исходною точкою служат здесь частные, независимые друг от друга элементы, а между тем требуется, чтоб эти самостоятельные единицы подчинялись целому. Отсюда двойственное, противоположное движение мысли, которое никогда не может прийти к надлежащему соглашению. Оно проявляется как в общих философских выводах, так и в приложении общих начал к политике. Материализм не в состоянии построить природу из движения отдельных частиц; чтобы составить из них нечто единое, чтобы свести их к общему порядку, он необходимо должен прибегать к понятиям, отнюдь не вытекающим из основных его начал и остающимся для него совершенно темными. В этом же состоит и коренной недостаток индивидуализма в том крайнем и последовательном развитии, в каком он является у Гельвеция и Гольбаха. В основание учения полагаются лица, которые исключительно сами для себя цель, а между тем требуется, чтоб они свои частные цели подчиняли общественным. Личный интерес объявляется единственною движущею пружиною человеческой деятельности, а между тем неумолимая критика направляется против личного интереса правителей и аристократов, которые обращают общественные выгоды в свою пользу. С одной стороны, свобода выставляется как неотчуждаемое и ненарушимое право, которое составляет краеугольный камень всего общественного здания, с другой стороны, правительство, заботясь обо всем, должно не только заставлять подданных во всех случаях обращать свои поступки на благо целого, но и внушать им необходимые для того нравы, понятия, чувства, действуя на них, как на мягкий воск, способный воспринимать всякого рода впечатления. Подобные выводы сами себя опровергают.

Но, признавая всю односторонность, а вследствие того несостоятельность этих начал, нельзя не видеть в них могущественного орудия прогресса, отчасти в отрицательном, а отчасти и в положительном смысле. Свобода всегда составляет один из существенных элементов человеческой жизни, и даже крайнее ее развитие в известные времена и у известных народов объясняется историческим движением человечества и служит путем к достижению высших целей. Индивидуалисты с полным правом нападали на аскетическую мораль, которая отвергала право человека искать

* Ibid. § 23.

своего счастья и безусловно требовала отречения от себя. Здесь одна крайность вызывала другую. В политической же области требования личного права, одинакового для всех, точно так же служили орудием беспощадной критики учреждений, в которых благо всех слишком часто приносилось в жертву пользе некоторых и низшие члены человеческой семьи забывались для высших. Нет сомнения, что эта критика нередко вдавалась в крайность и многое упускала из виду. Она совершенно не понимала значения исторических начал, для нее не существовал всемирный опыт. Все предания, верования, законы, исторические учреждения должны были подходить под общую марку, установленную односторонним направлением разума, и все, что не согласовалось с этою маркою, объявлялось нелепостью и предрассудком. Философы XVIII века были убеждены, что все зло в мире произошло от своекорыстия правителей и от обмана жрецов. Но при всей односторонности и исключительности этого направления, важно было то, что исторические учреждения были призваны к ответу, они должны были оправдать свое существование началами общего блага. Установленный порядок не мог уже закознить в устарелых формах, но должен был волею или неволею подчиниться неудержимому потоку, охватившему все общество. С положительной же стороны существенно было то, что свобода объявлялась неременным требованием всякого просвещенного общества; что благосостояние всех выставлялось как верховная цель государства. Мыслители XVIII века были исполнены любви к человечеству, они требовали счастья для самых последних его членов. В этом заключалась их сила, этим объясняется то громадное значение, которое они получили в истории мира. Вместе с тем в них пылала несокрушимая вера в могущество разума, они крепко были убеждены, что достаточно просветить умы, указать на истину, чтобы осчастливить человеческий род. Корень этой веры таился в той доле истины, которая заключалась в их учении, в глубокой связи основных его принципов с существенными сторонами человеческой природы, она произвела те перевороты, которые дали Европе новый вид и новую жизнь. На Французской революции отразились все хорошие и дурные свойства философии XVIII века: и односторонняя сила начал, и двойственность направления, и внутренние противоречия. Французская революция была дочерью этой философии. Поэтому разобранное нами учение, которое занимает в этом движении видное место, заслуживает серьезного внимания историка.

5. Пейн ⁴⁶

Демократические начала, последовательно вытекавшие из индивидуализма, нашли практическое приложение в Америке. Английская революция утвердила принцип народного полномочия, не давая ему, однако, дальнейшего развития в учрежде-

ниях. Отсюда в двойственном направлении идет движение либеральных идей. В Англии естественным ходом жизни упрочилась свобода аристократическая, которая нашла своего теоретика в Монтескье; это был индивидуализм, сдержанный другими политическими элементами. В Америке в противоположность этому развилась демократия. Эти два столь различные направления не могли ужиться вместе, рано или поздно между ними должно было произойти столкновение. Американская революция была чистым произведением индивидуалистических начал, протестом демократии против всего, что не выходило из ее недр. Это был второй великий шаг в развитии свободы в новой истории. Впервые у новых народов демократические идеи, которые с Средних веков находили постоянных защитников в теории, осуществлялись на практике. Явился юный, свежий, могучий народ, который на новой почве, не загроможденной остатками и преданиями старины, воздвиг здание, основанное исключительно на свободе и равенстве. Казалось, что здесь кроется вся будущность нового мира. Отныне приверженцы демократии могли с гордостью указать на Соединенные Штаты как на пример для всех других государств.

Североамериканцы в своем «Объявлении независимости»⁴⁷ сослались на начало народного полновластия как на главное доказательство своего права. Они ввели демократию и в новые свои учреждения. Но не их дело было развивать эти начала в теоретическом учении, внимание их было устремлено исключительно на практические вопросы. Поэтому когда в 1776 г., во время войны за независимость, англичанин Томас Пейн (Thomas Paine), сделавшийся гражданином Северной Америки, издал памфлет под заглавием «Здравый смысл» («Common Sense»), в котором он теоретически защищал американскую революцию, это сочинение приобрело огромную популярность и имело множество изданий. Успех, конечно, более зависел от того, что оно удовлетворяло потребностям времени, нежели от внутреннего содержания брошюры. В ней напрасно стали бы мы искать глубокой мысли и многостороннего изучения вопроса. Пейн не вдается в исследования о природе человека и об основах гражданских обществ. Но демократические начала изложены здесь в общедоступной форме и проведены во всей своей последовательности с отрицанием всего остального.

Пейн начинает с различия правительства и общества. Последнее является плодом существенных потребностей человека, который бессилён в одиночестве и всегда ищет помощи себе подобных, поэтому при каких бы то ни было условиях общежитие всегда есть добро. Правительство же, даже самое совершенное, есть только необходимое зло. Единственная причина его существования заключается в пороках человека. Если бы все жили сообразно с правилами нравственности, правительства были бы вовсе не нужны. Но так как в действительности добродетель довольно редка, то люди принуждены уступить часть своей сво-

боды и собственности для ограждения себя от нападений. Из двух зол они выбирают меньшее. Таким образом, безопасность или ограждение свободы составляет истинную цель установления правительств. А из этого следует, что то правительство наилучшее, которое доставляет это благо с наименьшими издержками и с наибольшими выгодами для всех*.

В своих суждениях об устройстве власти Пейн отправляется от того начала, что чем проще вещь, тем менее она подвержена расстройству и тем легче она исправляется. Это правило, говорит он, освящено природою, против него тщетно все искусство софистов**. С этой точки зрения он подвергает критике английскую конституцию. Хотя неограниченные правления, по его выражению, составляют позор человечества, однако они имеют ту выгоду, что они просты. Если народ страдает, он знает, по крайней мере, откуда проистекает зло; тут известно лекарство, которое может быть приложено к болезни. Английская же конституция до такой степени сложна, что народ может страдать в течение долгих лет, не будучи в состоянии открыть, откуда это происходит. Каждый смотрит на дело с своей точки зрения, и сколько медиков, столько лекарств. Если, однако, несмотря на трудности, мы разложим эту машину на составные ее части, то увидим, что здесь заключаются остатки двух презренных тираний в сочетании с некоторыми материалами республиканского устройства. В лице короля являются остатки тирании монархической, в верхней палате — остатки тирании аристократической, наконец, в нижней палате выражаются республиканские начала, которые одни способны охранять свободу и одни дают цену всем этим учреждениям***.

Некоторые утверждают, продолжает Пейн, что английская конституция представляет сочетание трех властей, которые оказывают друг другу препятствие и таким образом обеспечивают свободу граждан. Но подобное объяснение есть чистая нелепость. Если нижней палате дается право воздерживать королевскую власть, то этим самым предполагается, что за королем надобно смотреть и что с монархией как неизбежное последствие соединяется стремление к неограниченной власти. Предполагается, кроме того, что палата умнее или достойнее доверия, нежели король. Но, с другой стороны, та же самая конституция даст королю право воздерживать действия палаты, следовательно, предполагается, что он, в свою очередь, разумнее тех, которые разумнее его; не есть ли это нелепость? Подобное устройство не может произвести ничего, кроме раздоров. Вся эта теория, в сущности, не что иное, как искусное сочетание слов, лишенных смысла. В действительности всякая машина при самом сложном

* *Paine. Le Sens Commun / Traduit en francais par Lanthenas. Rennes, 1793: De l'origine et de l'objet du gouvernement, considere en general. P. 166.*

** *Ibid. P. 168.*

*** *Ibid. P. 169.*

устройстве всегда движется одним главным колесом. Сильнейшая власть неизбежно получает перевес над слабейшею. А в английской конституции эта преобладающая власть есть королевская, которой дано право раздавать пенсии и места. Если она здесь не так притеснительна, как в Турции, то причина этому заключается отнюдь не в устройстве правительства, а единственно в том, что и народ пользуется некоторыми правами*.

Пейн обращается затем к рассмотрению самого начала наследственности монархии. По природе, говорит он, все люди равны, откуда же различие царей и подданных? Почему одна порода считает себя выше других? На это нет никакого основания в естественном праве. Природа создала различие полов, люди отличаются друг от друга и своими добрыми и дурными качествами. Но в природе нет ни малейшей причины, почему бы один возвышался над другими своим саном. На это нет основания и в религии. Прошло около трех тысяч лет с сотворения мира прежде, нежели евреи в безумии просили себе царя, и Св. Писание ставит этот поступок в числе грехов, за которые их должна постигнуть великая кара⁴⁸. Монархическое правление есть унижение человеческого достоинства. Наследственная же власть в какой бы то ни было форме есть оскорбление и ложь в отношении к потомству, ибо 1) так как все люди равны, то никто не имеет права по рождению присваивать себе и своим потомкам преимущество перед другими; если же кто-либо заслуживает особенной чести от своих современников, то дети его могут вовсе этого не стоить. 2) Те, которые воздают почести известному лицу, не имеют никакого права распоряжаться своим потомством, которое через это может подпасть под управление изверга или глупца. Наследственность престола не только нелепое, но и опасное учреждение. Она вручает скипетр без разбора безумным и злодеям и внушает бессмысленную гордость возвышаемых ею людям, которые считают себя призванными властвовать над другими. Самое сильное, что говорят в ее пользу, это то, что она будто бы избавляет государства от междоусобий. Но вся история протестует против этого довода. Летописи Англии наполнены кровавыми распрями за обладание престолом. В действительности монархия и наследственность короны покрыли кровью и пеплом не только Англию, но и целый мир**.

Переходя затем к практическому вопросу о независимости колоний, Пейн отвергает всякие сделки с метрополией и увещевает американцев устроиться самостоятельно на чисто демократических началах. В каждом штате должны быть ежегодно избираемые собрания без всяких иных должностных лиц, кроме председателя. Для общих же дел колонии должны посылать своих депутатов

* Ibid. P. 170–172.

** Ibid. P. 173 и след.; *Idem*. De la monarchie et de l'heredite de la couronne.

в конгресс, который также избирает своего президента по очереди от каждого штата. Чтобы обеспечить справедливость решений, большинством должно считаться не менее $\frac{3}{5}$ голосов. Для введения этого устройства Пейн советует американцам выбрать конференцию, которая сочинит Хартию Соединенных Штатов. В этой хартии должны быть определены как условия и порядок выборов, так и права собраний. Каждому гражданину должны быть обеспечены свобода, собственность и в особенности свободное вероисповедание. Одним словом, хартия должна заключать в себе все, что требуется для демократических учреждений. Она и будет американским королем, ибо у свободного народа не должно быть иного монарха, кроме закона*.

Этим ограничивается все существенное содержание сочинения Пейна. Как можно видеть, оно имеет характер преимущественно отрицательный, и самое отрицание более походит на декламацию, нежели на серьезное обсуждение предмета. Американская почва была не совсем благоприятна для теоретической разработки вопросов. С своим глубоким практическим смыслом граждане Соединенных Штатов ввели у себя демократические учреждения, не думая определять естественные права человека и разбирать теоретически отношения лица к обществу. Демократия, как и всякий другой образ правления, имеет свое законное право на существование, но подобно остальным, она предоставляет лицу гражданскую свободу единственно под условием полного отречения от свободы естественной и всецелого подчинения общественной власти, которая одна издает законы и определяет права граждан. В Америке демократия уживалась и с рабством, следовательно, тут не было речи о неотчуждаемых правах человека.

При таком чисто практическом поставлении задачи демократические начала пустили здесь прочные корни. Отсюда они с новою силою перешли обратно в Европу, где либеральное движение XVIII века завершилось, наконец, Французскою революциею. Это был третий великий шаг в развитии свободы в Новое время. Здесь, как в фокусе, сосредоточились все различные направления индивидуализма; здесь на общей почве они вступили в ожесточенную борьбу не только с противоположными элементами, но и одно с другим. Томас Пейн явился и во Францию как представитель республиканских идей. Он вторично взялся за перо в защиту любимых своих начал. В 1791 г. в опровержение нападков Берка⁴⁹ на Французскую революцию он написал сочинение под заглавием «Права человека» («The rights of man»). В следующем году он издал вторую часть того же сочинения, служащую дополнением к первой. Оставив в стороне то, что касается событий, рассмотрим существо изложенного здесь учения.

* *Paine. Le Sens Commun. P. 204—206.*

Берк восставал на выработанное Учредительным собранием «Объявление прав человека и гражданина»⁵⁰, он утверждал, что отвлеченные права человека не что иное, как метафизические бредни безумных нововводителей*. В ответ на эти нападки Пейн спрашивает, кто же в мире имеет права, если не человек, а если признается, что человек имеет права, то надобно знать, в чем они состоят? Те, которые в старинных грамотах ищут основания прав, заблуждаются тем, что идут не довольно глубоко в древность. Надобно взойти к первой минуте, когда человек вышел из рук Творца. Чем он был в то время? — *Человеком*. Это был единственный его титул и источник всех его прав. Если впоследствии данные нам природою права затмевались для нашего сознания, то это может служить для нас только уроком в том отношении, что мы должны исправлять ошибки своих предков. Древние в свое время были так же новы, как мы теперь, а мы в свою очередь будем древними для наших потомков. Нет поколения, которое имело бы право предписывать закон другим, ибо все равны между собою. Несмотря на различие мнений, мыслители согласны в одном, именно в *единстве* человеческого рода. Все люди имеют *одинаковую природу*, следовательно, все рождаются равными, с одинаковыми правами. Каждый новорожденный должен считаться как бы получающим свое бытие непосредственно от Бога. Мир для него так же нов, как для первого человека, а потому и естественные его права те же самые**.

От естественных прав проистекают гражданские. Человек вступает в общество не для умаления прирожденных ему прав, а для их обеспечения. Через это естественные права превращаются в гражданские, последние принадлежат человеку как члену общества. Каждое гражданское право имеет, следовательно, основанием своим какое-нибудь право естественное. Все различие между теми и другими заключается в том, что естественные права охраняются самим лицом, а для охранения гражданских прав требуется содействие общества. Но, вступая в общество, человек передает в общее достояние не все принадлежащие ему по природе права. Он удерживает за собою те, которых действие зависит исключительно от него самого: таковы права мысли, которые заключают в себе и свободу вероисповедания; сюда принадлежит и право делать для своего счастья все, что не вредит другим. Обществу же передаются те права, которые недостаточно ограждены без общественной помощи. Таково, например, право на вознаграждение за нанесенные убытки. Человек не от общества получает эти права, он имеет их как вкладчик в общее достояние. Следовательно, он является здесь собственником и как таковой предъявляет свои требования.

* Сочинение его будет разобрано на своем месте.

** *Paine. Droits de l'homme*. 2-eme ed. Paris, 1793. P. 65—69.

Из всего этого следует 1) что всякое гражданское право происходит из права естественного или, другими словами, есть не что иное, как естественное право, обмененное на гражданское; 2) что гражданская власть составляется из *совокупности* той части естественных прав, которые не достаточно обеспечиваются самим лицом, а потому складываются в общую массу; 3) что эта власть не вправе посягать на те права, которые человек удерживает за собою*.

Отсюда ясно также, что с правами непосредственно связаны и обязанности, ибо если все имеют права, то каждый обязан уважать чужое право. Поэтому к *объявлению прав* не нужно было присоединять *объявления обязанностей*, как требовали некоторые, обязанности подразумеваются здесь сами собою**.

Такова аргументация Пейна. Все это не ново, мы видели то же самое и у других мыслителей индивидуальной школы. Это повторение тех же чисто отвлеченных начал, которые берутся во всей своей наготе и односторонности, с устранением всех других элементов человеческой природы и без всякого внимания к разнообразным условиям жизни. Можно, однако, сказать, что Пейн с большею резкостью и последовательностью, нежели его предшественники, настаивает на том, что человек, вступая в общество, оставляет все свои природные права за собою и только для некоторых требует защиты общественной власти. Через это каждое отдельное лицо остается судьей своего права, что, очевидно, делает всякий государственный порядок невозможным. Несостоятельность этих начал обличается сама собою.

Сообразно с этим Пейн и в определении отношения государства к обществу является более последовательным, нежели современные ему французские философы. Здесь он вполне становится на американскую точку зрения. Вместо того чтобы предоставить правительству всемогущее влияние на все отрасли общественной жизни, как делали Гольбах и другие, он старается ввести деятельность власти в возможно <более> тесные границы. Общество, говорит Пейн, может само делать почти все то, что возлагается на правительство. Общие потребности и интересы сами собою соединяют людей и образуют естественный порядок, гораздо более крепкий и плодотворный, нежели тот, который устанавливается властью. Человек по своей природе создан для общества, без чужой помощи он не в состоянии удовлетворять своим нуждам. Природа вложила в него и привязанности, которые хотя не существенны для его жизни, однако необходимы для его счастья. Отсюда природное ему стремление к общежитию, которое в силу соединения интересов удовлетворяет всем его потребностям. Правительство же нужно только для немногих случаев, когда общественная самостоятельность оказывается недостаточною. В пример можно

* *Paine. Droits de l'homme. P. 72—74.*

** *Ibid. P. 170.*

привести Соединенные Штаты, где с устранением формального правительства во времена революции общество само исполняло все дела. Можно даже сказать, что уничтожение правительства не только не ослабляет общественной связи, а напротив, делает ее крепче, ибо этим вызывается в гражданах самодеятельность. И чем образованнее люди, тем менее они нуждаются в правительстве, ибо тем более они в состоянии все делать сами. Таким образом, формальное правительство составляет лишь ничтожнейший элемент цивилизации. Благосостояние лиц и обществ зависит от основных начал общежития и просвещения, от общих обычаев, всеми признанных и соблюдаемых, от непрерывного движения интересов, которые, проходя через тысячи путей, вносят жизнь в народную массу, а вовсе не от того, что может сделать даже самое лучшее правительство.

Если мы взглянем на то, что происходит в мире, продолжает Пейн, мы увидим, что деятельность правительства большею частью не только не помогает обществу, а напротив, мешает ему развиваться. Когда власть, вместо того чтобы постоянно черпать свои силы из общества, хочет существовать сама по себе, она с односторонними целями покровительствует одним и притесняет других; этим она разрушает общественные связи, внося в общество раздоры, беспорядки и неудовольствия, которых без того бы не было. Примером может служить Англия. Напротив, в Америке, где правительство основано на истинных началах, где оно не что иное, как союз самого народа, оно наилучшим образом достигает всех своих целей. Если есть на земле страна, где по обыкновенным расчетам не следует ожидать согласия в обществе, так это Соединенные Штаты. Казалось бы, что народ, составленный из людей разнородного происхождения, привыкших к различным образам правления, говорящих на разных языках и еще более отличающихся друг от друга религиею, менее всего способен образовать единое целое. Но через то только, что правительство основано на общественных началах и на правах человека, все затруднения исчезают и все части действуют согласно. Там бедный не притеснен, а богатый не пользуется привилегиями. Народное достоинство не истощается безумною роскошью двора, предающегося весельям на счет подданных. У американцев мало налогов, потому что у них правительство справедливо, а так как нет ничего, что бы делало их несчастными, то нет ничего, что бы могло производить смуты и восстания. Люди, которые ищут власти из частных своих видов, нередко выставляют правительство как нечто таинственное. Весь секрет, от раскрытия которого зависит все народное благосостояние, заключается в том, что правительство, в сущности, не что иное, как союз народа, действующий на основании общественных начал*.

* Ibid. 2-eme partie. Ch. I.

Отправляясь от этих положений, Пейн различает правительства, установленные самим народом, и те, которые воздвигнуты над народом. Первые проистекли из общественного договора и утверждены на разуме, вторые имеют источником силу или обман. Таковы правления жрецов и завоевателей. Во времена младенчества человеческого рода лукавые люди выдавали себя за провозвестников воли Божества, с которым они будто бы находились в сношениях посредством оракулов. Таким способом они приобрели себе повиновение окружающих. Эти правительства держались, пока длился породивший их предрассудок. После того явились завоеватели. Предводители разбойников, ограбив и покорив мирных соседей, заменили приличное им название воров более почетным титулом королей. Таково происхождение монархий, чему примером может служить Англия, где все это совершилось на памяти истории. Эти разбойничьи шайки, поделив земли и составив из них государства, начали ссориться между собою и захватывать чужие владения. Дальнейшие грабежи последовали, таким образом, за первыми. Завоеватели выдавали себя за собственников покоренных стран, а жителей считали своими рабами. Впоследствии эти отношения стали прикрываться более благовидными именами, но сущность их осталась та же самая. Подобных правительств нельзя исправить. Лучшее против них лекарство — это совершенное их уничтожение; тогда можно начать дело сызнова*.

Наконец, есть правительства, которые называют новыми, хотя основание их самое древнее из всех, ибо они зиждутся на первоначальных и неизменных правах человека. Источник их — общественный договор, однако не между правительством и подданными, как полагают некоторые, ибо до заключения договора правительство еще не существует, а между лицами, вступающими в общество. В силу этого договора учреждается правительство. Конституция есть, следовательно, акт воли народной, устанавливающий известный образ правления. Она дает предписания власти, которая от нее получает все свои права. Поэтому правительство не имеет права ни составлять, ни изменять конституции. Все это принадлежит единственно народу. Таковы основания, на которых зиждется конституция в Соединенных Штатах, а также и во Франции, где Национальное Собрание⁵¹ является олицетворенным общественным договором. В Англии, напротив, нет и никогда не было ничего похожего на конституцию. Пейн просит Берка ее показать**.

Затем Пейн переходит к сравнению новой французской конституции с английскими учреждениями. Первая идет рациональным путем: она дает право голоса всякому, кто платит ничтожную

* *Paine. Droits de l'homme. 1-eme partie. P. 75; 2-eme partie. Ch. II. P. 21—23.*

** *Ibid. 1-eme partie. P. 77—83; 2-eme partie. Ch. IV.*

подать; число представителей каждого округа назначается соответственно с количеством избирателей. В Англии, напротив, как право голоса, так и число представителей определяются самыми странными и бессмысленными постановлениями, обыкновенно хартиями, которые короли раздавали для упрочения своей власти. Далее, французская конституция требует, чтобы собрание возобновлялось ежегодно, она запрещает депутатам получать пенсии и места от исполнительной власти. В Англии все клонится к тому, чтобы дать королю средства подкупать представителей. Во Франции право войны и мира принадлежит народу, в Англии оно предоставлено короне. Французская конституция уничтожает титулы и дворянство, возводя всех в достоинство человека; этим устраняется разом все зло, которое влечет за собою существование аристократии. Это зло, говорит Пейн, не ограничивается тем, что пустым игрушкам придается важное значение — явный признак детского состояния общества; оно идет гораздо глубже. 1) Аристократ держится только правом первородства, т. е. несправедливостью в семействах, где все дается одному, а остальным не достается ничего; 2) через это в лицах, пользующихся таким преимуществом, уничтожаются понятия о справедливости, а потому они менее всего способны быть законодателями; 3) самая мысль о наследственных законодателях столь же нелепа, как было бы, например, учреждение наследственных математиков или поэтов; 4) сословие, не ответственное ни перед кем, не заслуживает ничьего доверия; 5) аристократия есть последствие варварского быта, основанного на завоевании, она унижает человека, подчиняя его личному владычеству другого; 6) она ведет к вырождению сословия, ибо известно, что всякая малочисленная ветвь, оторванная от общего ствола, лишается силы, поэтому величайшие люди всегда выходили из демократии. Все эти невыгодные последствия аристократического правления, устраненные во Франции, в полной силе сохраняются в Англии. Далее, французская конституция преобразовала духовенство и объявила полную свободу вероисповедания. В Англии низшее духовенство бедствует, в то время как высшее пользуется несметными богатствами; вместо свободы здесь господствует терпимость, которая в сущности не что иное, как скрытая нетерпимость; наконец, здесь сохраняется главный источник зла, именно связь между церковью и государством. Все религии по своей природе кротки и согласны с началами нравственности; нетерпимыми они становятся единственно вследствие противоестественной связи своей с государством. Отсюда инквизиция и казни. Как вредно это действует на народ, можно видеть из примеров Испании и Франции: в первой соединении церкви с государством произвело всеобщее обеднение, во второй отмена Нантского Эдикта⁵² изгнала из страны значительные отрасли промышленности. Наконец, хотя и во Франции и в Англии исполнительная власть вручается королю,

но французская конституция рассматривает королевский сан как должность, верховность прямо приписывается народу, который считается источником всякой власти; законодательная власть ставится выше исполнительной и закон выше короля. В Англии, напротив, монархия произошла от завоевания и носит на себе все следы своего происхождения. Поэтому здесь король признается источником всякой власти и всех почестей, самые права народа дарованы короною в виде привилегии*.

Пейн и тут подробно разбирает вопрос о наследственности престола. Это была единственная статья французской конституции, которой он не мог одобрить. Эту часть своего сочинения он посвящает, как он сам говорит, не Берку, а Сизэсу⁵³, с которым у него происходил спор по этому предмету.

Сизэ, один из главных деятелей в Учредительном Собрании 1789 г., был вполне проникнут индивидуализмом XVIII века. Его брошюры и записки были резким и смелым приложением этих начал к тогдашнему быту Франции. В «Опыте о привилегиях» («Essai sur les Privileges»), так же как и в знаменитом своем памфлете «Что такое третье сословие?» («Qu'est ce que le Tiers-Etat?»), он восставал против всяких общественных преимуществ, требуя всеобщего равенства прав с подчинением всех граждан единому закону. Вместе с тем он развивал теорию народного полновластия, выводя общежитие из добровольного соглашения свободных людей и рассматривая общую волю как совокупность частных волей, налагающих сами на себя закон. Идя более сознательным путем, нежели материалисты, Сизэ с негодованием отвергал попытки основать нравственность и политику на опыте. Истинная политика, по его мнению, должна смотреть не на то, что есть, а на то, что должно быть; она должна выводить общественное устройство не из преданий, завещанных прошлым, а из прав, указанных разумом. В «Признании и разумном изложении прав человека и гражданина» («Reconnaissance et exposition raisonnee des droits de l'homme et du citoyen») Сизэ хотел философски оправдать знаменитый акт, которого он был одним из главных составителей⁵⁴. Так же как Пейн, он исходил от того начала, что два человека, будучи одинаково людьми, пользуются в одинаковой степени правами, вытекающими из человеческой природы. Поэтому всякий имеет неотъемлемое право располагать своим лицом и имуществом, насколько это не вредит другим. Эти права не могут быть нарушены без насилия и несправедливости. Сила не рождает права. Единственным основанием какой бы то ни было обязанности для человека есть добровольно принятое им на себя обязательство. В общество люди вступают как свободные лица, как равные товарищи для взаимной пользы. Становясь членом союза, человек не жертвует частью своей свободы,

* Paine. Droits de l'homme. 1-eme partie. P. 83—126.

ибо и прежде он не имел права вредить другим, он ищет только ограждения ее от насилия. Следовательно, общезнание не стесняет свободы, а напротив, расширяет и обеспечивает ее, признавая права человека и гражданина, устраняя всякие препятствия и нарушения этих прав, наконец, защищая равенство прав против естественного, но вредного влияния неравенства средств. Для осуществления этой цели нужно политическое устройство, которое, будучи основано на товариществе, должно исходить из совокупной воли всех членов. Равенство политических прав столь же священо, как и равенство прав гражданских. И здесь всякая привилегия несправедлива, ненавистна и противоречит истинной цели общества. Все общественные власти без различия могут проистекать единственно из воли народной. Никакая должность не может сделаться собственностью облеченного его лица; это не более как поручение, возложенное на него народом. Полное отчуждение здесь немыслимо, ибо воля неотчуждаема, и народ не может отказаться от права думать, хотеть и действовать за себя. Он может только временно поручить власть доверенным людям; доверие же всегда свободно. Отсюда ясно, что общественная должность не есть право, а обязанность, возложенная на известное лицо для общественной пользы. Поэтому все должностные лица ответственны за свое поведение.

Из этого правила Сизэ делал, однако, одно исключение, именно в пользу короля, который всегда остается безответственным. Лицо его признается священным и неприкосновенным. Сизэ оправдывал это исключение историческим опытом. «Если у меня спросят мое мнение насчет наследственного права, — говорил он, — то я отвечу без колебания, что в здравой теории наследственная передача власти и должности никогда не может согласоваться с правилами истинного представительства. В этом смысле наследственность есть столько же нарушение принципов, сколько и оскорбление общества. Но взглянем на историю всех монархий и всех выборных княжеств: есть ли хоть одно, в котором избрание не было бы хуже передачи престола по наследству?» Пейн, приводя эти слова, взялся доказать, что наследственность во всяком случае есть зло.

Во-первых, говорит он, наследственная власть есть насилие будущим поколениям. Если никто не имеет права навязать другому свою волю, то и настоящее поколение не может связать таким образом потомство. Это тем более справедливо, что как скоро человек умер, так вместе с ним исчезает и его право. Во имя какого же начала можно вообразить себе, что лица, еще не существующие, могут быть связаны волею лиц, давно переставших существовать? Всякая наследственная власть есть, следовательно, по существу своему тирания. Она означает, что человеческий род есть имущество, которое может переходить по наследству, ибо

получить в наследство правительство значит получить в наследство управляемый народ, как будто это — стадо животных*.

Во-вторых, наследственная власть не соответствует цели, для которой она установлена. Правительство всегда должно быть в полной силе и устроено так, чтобы оно стояло выше случайностей; наследственная же власть, будучи подвержена всем случайностям, есть поэтому самый неправильный и несовершенный из всех образов правления. Она ставит на одну доску порок и добродетель, мудрость и безумие. Монархи следуют друг за другом без всякого внимания к их умственным и нравственным свойствам на основании чисто физических начал, как животные. Правление меняется по воле случая вследствие смерти облеченного им лица. При таком неестественном порядке ребенок властвует над зрелыми людьми и страсти юности над опытностью старцев. Природа не делает таланты и разум наследственными, чему доказательством служит то, что дети великих людей редко на них походят. Как науки и искусства не могут переходить по наследству, так и правление. Никому в голову не приходит сделать наследственной должностью, требующую мудрости и умения. Ясно, следовательно, что королевский сан, переходя в потомство, тем самым признается совершенно бесполезным, ибо им может быть облечен ребенок или глупец. Чтобы быть королем, достаточно иметь человеческий образ, быть живым автоматом.

Наконец, в-третьих, если мы взглянем на последствия того и другого устройства относительно внутреннего порядка, то и здесь увидим все невыгоды наследственной власти. История показывает, что большая часть междоусобных войн происходили от споров за наследие престола. Можно доказать, что та же причина производила и значительную часть внешних войн. Польша, где устройство избирательное, хотя и монархическое, испытала менее войн, нежели государства наследственные. Нельзя также не заметить, что это единственное правительство, которое сделало какую-нибудь, хотя и весьма недостаточную, попытку преобразований. Впрочем, сравнение избирательной монархии с наследственной совершенно излишне, ибо обе равно отвергаются теориею, которая признает только представительную систему**.

Последняя, продолжает Пейн, отличается от чистой демократии тем, что здесь народ правит не сам непосредственно, а через представителей. Невыгоды чисто народного правления заключаются в том, что оно непреложимо к обширной территории, отсюда падение всех древних демократий, которые, не зная представительной системы, превратились в аристократии или в монархии. Но, прививая представительство к демократии, можно получить правление, соответствующее всем требованиям разума.

* *Paine. Droits de l'homme. 1-eme partie. P. 15–17; 2-eme partie. Ch. 3.*

** *Ibid. 2-eme partie. Ch. III. P. 27–33.*

Представительная система имеет основанием общество и просвещение, она руководствуется природою, разумом и опытом. Природа, как показывает опыт, распределяет мудрость в обществе по неизвестным нам законам. Дело политики состоит в том, чтобы извлечь эту мудрость, давая способнейшим людям возможность проявиться и действовать. А это именно и делает представительная система, которая соединяет в центре рассеянные знания и способности. Таким образом, она ставит правительство в условия совершенной зрелости. Оно никогда не бывает ни молодо, ни старо. Оно не подвержено ни младенческой неспособности, ни старческому бессилию ума. Оно не допускает отделения власти от знаний и всегда стоит выше случайностей, которым подлежит отдельное лицо. Представительная система вместе с тем распространяет в народе свет относительно всего, что касается правительства, устраняя обман и невежество. Правление перестает быть непроницаемою тайною, тут требуется, чтобы всякое действие было оправдано. Каждый гражданин сам является здесь обладателем власти, он считает общественные дела существенною частью своих собственных дел. Поэтому он контролирует расходы и счета, сравнивает издержки с выгодами и не имеет рабской привычки слепо повиноваться так называемым начальникам. В свободном государстве правление лежит, собственно говоря, не на лицах, а на законах, а потому оно дешево. Одним словом, если монархия представляется извращением установленного природою порядка, то представительная система, напротив, всегда сообразна с вечными законами природы и во всем соответствует требованиям человеческого разума*.

Представительная система имеет огромное преимущество и перед всяким смешанным правлением. Последнее составляет несовершенное целое, сложенное из разнородных частей. Чтобы заставить их действовать согласно, необходимо прибегать к подкупу; это и есть главная движущая пружина в английской конституции. Кроме того, в смешанном правлении исчезает ответственность должностных лиц: различные власти прикрывают друг друга, так что нет возможности видеть, на ком лежит вина; подкуп же всегда находит нужные увертки. Когда говорят, что король не может делать зла, это значит, что он, в сущности, ничего не делает. Снятая с него ответственность падает на министров, а последние, в свою очередь, прикрываются большинством в парламенте, которым они располагают посредством пенсий и выгодных мест. Таким образом, здесь образуется ложный круг, в котором одна власть скидывает ответственность на другую. В благоустроенной республике этого не может быть. Все власти проистекают здесь из одного источника, они друг другу не чужды, а потому не имеют нужды прибегать к подкупам, сделкам и ухищрениям. В сущности, говорит Пейн, когда людей разделяют

* Ibid. P. 33—51.

на царей и подданных или когда говорят о правительстве смешанном из монархии, аристократии и демократии, что можно разуметь под этими выражениями? Если бы в мире действительно было несколько элементов человеческой власти, то мы могли бы восходить к различному их источнику, но так как существует один только род людей, то может быть один только элемент власти, и этот элемент есть сам человек. Поэтому монархия, аристократия и демократия не что иное, как создание воображения. Можно придумать тысячу подобных выражений, которые будут иметь столь же мало смысла*.

В этих словах заключается вся сущность демократических учений XVIII века. Это был последовательный вывод из начал индивидуализма, — вывод, который с этой точки зрения совершенно логически противопоставлялся теории Монтескье. Последний указывал на взаимные отношения различных элементов власти как на необходимое обеспечение свободы; демократы спрашивали: где же источник этого различия? Чтобы оправдать его, надобно было в самой человеческой природе раскрыть разнообразие присущих ей элементов, а индивидуализм с своею односторонностью никогда не мог идти далее отвлеченного понятия об отдельном человеке. Последовательное развитие этого начала неизбежно должно было вести к построению всего общества на основании личных прав, одинаковых для всех. Иного ничего не обреталось. С этой точки зрения монархия и аристократия должны были представляться бессмысленными созданиями человеческих предрассудков или фактами насилия. Установление каких бы то ни было наследственных преимуществ являлось ничем не оправданным посягательством на права будущих поколений. По понятиям чистых индивидуалистов, между людьми нет иной связи, кроме той, которую они сами добровольно на себя налагают. Мы видели, что уже Локк требовал, чтобы каждый человек, достигши совершеннолетия, объявлял, к какому обществу он хочет принадлежать. Но Локк, не доводя своей мысли до конца, все еще считал лицо, раз давшее свое согласие, связанным навеки. Гольбах, исходя от того же начала, утверждал, напротив, что каждый член общества постоянно держит весы, на которых он взвешивает выгоды и невыгоды общежития, и если последние перетягивают, он всегда имеет право расторгнуть союз. Однако и Гольбах не пришел еще к безусловному отрицанию монархии как несовместной с правами человека. Этот шаг последовательно сделал Пейн, который доказывал, что ни одно поколение не имеет права налагать свою волю на другое. Все предшествующее развитие мысли необходимо вело к такому заключению. Но этим, в сущности, уничтожается всякая связь поколений, а вместе с тем и преемственность человеческого рода, и духовное развитие человека. Идя этим пу-

* *Paine. Droits de l'homme. 1-eme partie. Conclusion. P. 225—230.*

тем, следует отрицать правомерность завещаний и отменить наследование по закону. Если человек рождается в свет ничем не связанный, без всякого отношения к другим, как будто он первый вышел из рук Творца, то нет причины, почему бы наследство доставалось одной единице, а не другой. Этим уничтожается далее и всякая семейная власть, ибо она существует в силу установленного обществом закона, а не добровольного признания со стороны жен и детей. Наконец, этим уничтожается и государство как постоянный союз народа. Если лица, образующие политическое тело, не имеют права устанавливать наследственной власти, то они столь же мало имеют право устанавливать постоянный союз. Из этого следует, что новое поколение отнюдь не связано договорами и обязательствами предков. Оно не должно платить долгов и соблюдать трактаты. Самый народ как постоянная единица не существует, а есть только сбор беспрерывно возобновляющихся особей.

Таковы необходимые логические выводы, которые влечет за собою последовательное развитие индивидуализма: общество распадается на ничем не связанные атомы. Источник заблуждения заключается в том, что односторонним образом берется один только элемент человеческой жизни — лицо с его правами и интересами и упускается из виду другой, высший элемент, именно общее, духовное начало, которое связывает лица и делает из них одно духовное целое. Эта связь не создается свободною волею лиц во имя частных интересов, как полагают индивидуалисты, она им прирождена, ибо она вытекает из человеческой природы и составляет самую глубокую и вечно присущую ей потребность. Это среда, вне которой человек не может жить и которая охватывает его с первой минуты его бытия. Как духовное существо, предназначенное жить общею жизнью с другими, человек рождается уже членом союза, не с одними только правами, но и с обязанностями, и эти обязанности заключаются не только в уважении к чужому праву, но и в подчинении высшему порядку, в служении высшим целям. Отсюда необъяснимая иначе возможность существования постоянных союзов, которые не составляют лишь случайные сочетания единиц, но образуют духовные организмы, сохраняющиеся непрерывно при постоянной смене вступающих в них поколений. Отсюда возможность для предков связывать волю потомков, налагая на последних обязанности во имя того целого, в котором они рождены. Отсюда возможность и таких учреждений, в которых связующее начало, воплощаясь в известных лицах, по своему положению наиболее способных быть его носителями, создает себе постоянные органы, независимые от изменяющейся воли масс. Таковы монархия и аристократия. Эти учреждения не везде необходимы, существование их зависит от того, какой элемент преобладает в известном государстве: личный или общий. Оно зависит и от большей или меньшей

способности масс сознать и охранять общий порядок. Но отвергать их правомерность значит не понимать самое существо и смысл государственного устройства.

С точки зрения чистого индивидуализма все эти общие элементы политической жизни народов, издревле существующие в человечестве, являются не более как плодом предрассудков или произведениями насилия и обмана. Кроме лица и его свободы не признается ничего. Но если мы захотим глубже вникнуть в основания этого учения, если мы спросим у теоретиков индивидуальной школы, почему же человек имеет права и только права, то на этот вопрос мы не найдем ответа. Это чисто догматическое положение, лишенное всяких доказательств. Мы видели уже, что с точки зрения материализма признание человеческих прав является непоследовательностью. Если человек наравне со всеми животными есть чисто материальное существо, подчиненное закону необходимости, если он по самому свойству своей природы может следовать только личным побуждениям, то признание человеческих прав как общий закон есть нелепость. Первым естественным законом для человека будет старание подчинить себе другого и извлекать из него всевозможные выгоды, а отнюдь не признание в нем себе равного. Право есть духовное, а не материальное начало. С другой стороны, те индивидуалисты, которые отрешаются от материалистических оснований учения и требуют прав для человека как для разумно-свободного существа, лишаются той почвы, которая одна способна породить чистый индивидуализм. Признание прав человека непременно предполагает признание общей связи человечества, т. е. высшего духовного порядка, в котором состоит отдельное лицо и которому оно обязано подчиняться. Иначе нет причины, почему бы я должен был признавать права существа, с которым я ничем не связан. Как самостоятельная особь, человек рождается не с *правами*, а с *правоспособностью*. В его природе лежит свобода, составляющая источник прав. Но эта правоспособность получает свое развитие и становится правом единственно в подчинении общему закону, ибо право есть свобода, определенная законом. Общий же закон, обязательный для всех, может существовать только между лицами, принадлежащими к одному общему порядку или к одному союзу. Следовательно, за человеком как человеком потому только могут быть признаны права, что он по самой своей природе состоит членом того единого духовного целого, которое называется человеческим родом. Но как член этого целого, составляющего для него высший порядок, он обязан ему служить. Следовательно, у него есть в отношении к другим людям не только права, но и обязанности, и притом обязанности не только отрицательные, состоящие в уважении к чужому праву, но и положительные: он должен делать добро ближним и содействовать по мере сил совершенствованию человеческого рода. С другой стороны, чем

слабее связь, тем несовершеннее самые права. А так как общечеловеческий союз самый отвлеченный из всех и имеет значение более нравственное, нежели юридическое, то и права человека не только не составляют абсолютной нормы, с которою все должно сообразоваться, а напротив, представляются самою несовершенною формою права. Настоящее свое развитие право получает в государстве, т. е. в тех более тесных союзах, в которых ближайшим образом осуществляются общечеловеческие начала и через которые совершается прогрессивное движение человечества. Поэтому гражданские права, с одной стороны, полнее, определеннее и обеспеченнее, нежели общечеловеческие, с другой стороны, они подлежат большому ограничению, ибо здесь связующее начало сильнее, а потому возрастают требования союза, которым подчиняется личное право. Здесь общий порядок получает более конкретные формы, он создает себе свои самостоятельные органы и распределяет права и обязанности членов сообразно с их способностями и с их значением в целом. Отсюда разнообразие гражданских и политических прав.

С этой точки зрения личное право не представляется непреложным и неизменным началом, которое не подлежит ограничению и служит источником всего остального. Это только один из факторов человеческого развития — фактор, играющий большую или меньшую роль, смотря по обстоятельствам, и, во всяком случае, подчиняющийся другим, высшим, связующим элементам политической жизни — власти, закону, государственной цели. С точки зрения индивидуализма, напротив, это начало и конец всего, это абсолютное мерило, под которое подводятся все законы и все учреждения. Человек в этой системе является на свет во всеоружии и ничем не связанный. Индивидуализм, без сомнения, оказал огромную услугу человечеству, настаивая на том, что человеку как свободному лицу свойственно иметь права и что эти права должны быть уважаемы. Это было высокое начало, признание которого не могло не отразиться благотворно на жизнь народов. Но, понимая это начало односторонним образом, отрешая его от начала обязанности, отвергая тот высший порядок, который один может дать смысл самому праву, наконец, устраняя понятие о развитии, которое одно объясняет разнообразные формы и сочетания человеческих элементов, индивидуализм обращал свое учение в самое страшное орудие переворотов.

Такое учение, прежде всего, влекло за собою смешение прав естественных и гражданских. В действительности одни только гражданские права имеют обязательную силу в государстве, ибо они одни определяются гражданским законом и охраняются обществом. Естественные же права являются не более как теоретическим началом, которое может служить руководством для законодателя, но непосредственного юридического приложения не имеет. Только гражданский закон, переводя эту теорию в положи-

тельное право, дает ей юридическую силу, обязательную для всех. Но это приложение, соображаясь с данными общественными условиями, с местными и временными обстоятельствами, с свойствами и положением людей, всегда есть частное, а потому ограниченное. Этого не признавали теоретики индивидуализма, которые, держась чисто метафизической почвы, принимали отвлеченные начала за абсолютную норму жизни и придавали ей непосредственную обязательную силу. С их точки зрения, гражданское право ничего не прибавляет к естественным правам и не убавляет из них ничего: оно дает им только большее обеспечение, заменяя в известных случаях личную защиту общественною. По их понятиям, человек, вступая в общество, не поступается природенных своих прав, он всецело сохраняет их за собою, он является с безусловными требованиями, которые общество не вправе нарушить. Поэтому самый гражданский закон настолько имеет силы, насколько он согласен с естественным. Все, что выходит из этих пределов, не обязательно для человека, это насилие, а не право.

Очевидно, что подобные требования разрушают самые основы государства. Сознание естественного права зависит от личного суждения каждого: всякий толкует его по-своему, и одностороннее толкование менее всего может иметь притязание на всеобщность. Между тем в государстве, где люди живут под общим, признанном всеми законом, человек не может оставаться судьей собственных прав. Член союза во всех своих внешних действиях подчиняется целому, и только органам этого целого принадлежит власть определять права членов и защищать их от нарушения. Иначе это будет не свобода, а анархия. Мы имели уже случай указать на подобное же противоположение естественного закона гражданскому у писателей нравственной школы, но там оно имело иной характер, далеко не столь опасный для государства. Там обязательная сила гражданского закона отвергалась во имя высших нравственных требований, что имело свое значение; здесь же оно отрицается во имя личного права, что уже совершенно не может быть допущено. Человек, который отказывается повиноваться закону, предписывающему безнравственное действие, возвышается в сферу, где юридический закон не властен, а между тем он подчиняется последнему, принимая наказание за неповиновение. Напротив, тот, кто стоит за свое личное право, остается на чисто юридической почве, где не может быть иного обязательного закона, кроме гражданского. Личное право, вытекающее из свободы, менее всего может быть признано за абсолютное и неизменное начало, которого никто коснуться не может. В действительности нет права, которое бы не подвергалось многообразным стеснениям и ограничениям во имя чужих прав и общественной пользы. Кто же может быть судьей этих ограничений? Очевидно, целое, а никак не отдельные члены. Следовательно, провозглашая права человека и гражданина как непреложную норму всякого общест-

венного быта, французская конституция водворяла анархический порядок. И точно, свобода как абсолютное, т. е. неотчуждаемое и неотъемлемое право, размеры и пределы которого определяются не гражданскими постановлениями общественной власти, а теоретическим сознанием лиц, есть начало анархическое.

Столь же несостоятельно и начало абсолютного равенства, вытекавшее из того же учения. Права, говорят индивидуалисты, составляют неотъемлемую принадлежность человека как человека, а это свойство одинаково у всех людей. Гражданские же права суть только обеспечение прав человеческих, они, по выражению Сизса, принадлежат гражданину в качестве гражданина: все остальное, что присоединяется к этому основному признаку, есть частное дело, которое не касается политического союза. Отсюда всеобщее равенство политических, так же как и личных прав. Но на практике и французское и американское законодательства принуждены были отступить от этого безусловного требования. В области частного права устанавливалось различие в правах мужей и жен, родителей и детей. В области же политических прав делалось различие между гражданами деятельными и страдательными, устранялись женщины и дети. Французская конституция ввела даже некоторый имущественный ценз. Оказывалось, следовательно, что одного отвлеченного качества человека и гражданина недостаточно для полной правоспособности, что к этому необходимо присоединяются другие элементы, которые ближайшим образом определяют и ограничивают это начало. Человеческая природа есть только отвлеченный источник права, гражданская же правоспособность соотнобразяется с положением, назначением и свойствами лиц.

Приложенные к действительности, индивидуалистические теории не могли не выказать всей своей односторонности. В Америке индивидуализм нашел для себя счастливые условия и благодарную почву, где он мог развиваться на просторе, не предъявляя безусловных требований и не объявляя притязания на исключительное владычество во всех человеческих обществах. Но когда он в европейском мире захотел во имя односторонних своих начал ниспровергнуть весь существующий порядок и переделать все общества на новый лад, он мог произвести только глубокие потрясения, которые неизбежно должны были смениться реакцией. Франции выпало на долю разрешение этого вопроса. Старый порядок и новый стали здесь лицом к лицу. К происшедшему между ними столкновению присоединилась борьба между различными направлениями самого индивидуализма. Английская система и американская и тут выступили друг против друга уже не в виде двух спорящих народов, которые могли покончить дело миром, оставаясь каждый при своем, а на одной и той же почве, в недрах одного верховного представительства. Французская конституция 1791 г.⁵⁵ вышла как сделка между приверженцами теории

Монтескье и защитниками прав человека. Но последнее направление преобладало, и скоро королевская власть со всеми своими правами была унесена неудержимым потоком событий. Индивидуалистическая демократия восторжествовала; но сильная на американской почве она оказалась неспособною совладать с более сложными жизненными задачами. В упорной борьбе с другими политическими элементами, которые отстаивали свое существование, нужна была прежде всего крепкая власть, а прямым последствием индивидуализма было ослабление власти. Поэтому приверженцы чистого индивидуализма в свою очередь пали, уступая место иному направлению, которое также возникло из недр индивидуальной школы, но требовало полного подчинения личности общественной воле. На сцену явились последователи Руссо.

6. Руссо

Руссо выступил на литературное поприще как противник господствовавшего во Франции материализма. Выводам сенсуалистической школы он противопоставлял внутренние требования человека, проповеди личного интереса — нравственные начала жизни. Подвергая меткой критике основные положения материалистической философии, он доказывал, что материя по самому своему понятию есть нечто мертвое и косное, что говорить о живой материи значит изрекать слова, не имеющие смысла. Опираясь на то, что человек чувствует в себе самом, он утверждал, что источником силы может быть только воля, источником закона только разум. Поэтому он в мире видел правление единого Божества, а в человеке соединение двух элементов — тела и души. Во имя духовной природы человека он отвергал фатализм, вытекавший из материалистической системы, и ссылаясь на внутреннее сознание в доказательство, что человек есть существо свободное, само управляющее своими действиями, а потому и ответственное за них. Через это начало личной свободы, которое у материалистов лишено было настоящего основания, получало новое значение.

Но Руссо не останавливался на чистом индивидуализме. Так же как шотландские философы, он эгоистическим стремлениям человека противопоставлял симпатические наклонности и внутренний голос совести, отличающей добро от зла. С другой стороны, однако, он придавал личной свободе гораздо более значения, нежели шотландцы. Для него, так же как и для чистых индивидуалистов, это было абсолютное начало, которого не позволено касаться, начало, составляющее источник всего общественного быта. Таким образом, в Руссо соединяются оба противоположных направления, вытекшие из учения Локка. Он старался сочетать абсолютные требования личности с началами нравственности и общежития. Но так как и он стоял на почве индивидуализма, то настоящего соглашения произойти не могло, а выказывалась

только несовместность одних с другими. Одаренный неуклонною силою логики, Руссо не отступал ни перед какими выводами. Поэтому скрывающиеся в этом учении противоречия выступали у него особенно ярко и обнаруживались на каждом шагу. Такой именно характер носит на себе его политическая теория, которая представляет высший идеал индивидуальной школы, но которая вместе с тем вполне обличает всю односторонность принятых ею начал*.

Первое сочинение Руссо, которое появилось в печати, была «Речь о науках и искусствах»**. Она была писана в 1750г. на тему, заданную Дижонскою академиею: «Содействовало ли восстановление наук и искусств очищению нравов?» Руссо отвечал отрицательно. Он утверждал, что просвещение портит нравы, что умственное развитие ведет к умножению мелочных потребностей, прихотливых вкусов, личных стремлений, к господству эгоистических целей и утонченных форм в ущерб простой жизни, правде и нравственности. Ссылаясь на пример древних, он доказывал, что только те народы играют историческую роль и совершают великие дела, которые сохраняют в себе первобытную простоту, и что, напротив, государства падают, как скоро они усваивают себе плоды цивилизаций. Эта речь была увенчана премиею.

Ту же тему, но еще с бóльшим искусством и с бóльшею последовательностью, Руссо развивал в другом сочинении, писанном в 1754г., тоже на вопрос, поставленный Дижонскою академиею, именно в «Речи о происхождении и основаниях неравенства между людьми»***. Он выставлял здесь дикого человека в его первобытной свободе и простоте жизни идеалом для современных обществ. В этом сочинении заключаются и зачатки политических воззрений Руссо. Поэтому в изложении его учения необходимо бросить взгляд на содержание этого трактата.

Руссо отправляется от того положения, что, по общему признанию, люди по природе равны между собою. Если и существует естественное неравенство, состоящее в различии возраста, здоровья, физических и умственных сил, то оно никак не может объяснить неравенства нравственного или политического, установленного в человеческих обществах, ибо последнее отнюдь не основано на первом. Каким же сцеплением чудес можно было заставить сильного повиноваться слабому и побудить народ отказаться от действительного счастья во имя воображаемого спокойствия? Очевидно, что это могло произойти только от искусственного

* Насчет философских мнений Руссо см. в особенности в «Эмиле»: Profession de foi du Vicaire Savoyard.

** Discours sur cette question: Le rétablissement des sciences et des arts a-t-il contribué à épurer les moeurs? Сокращенно: Discours sur les Sciences et les Arts.

*** Discours sur l'origine et les fondemens de l'inégalité parmi les hommes.

развития. Человек удалился от своего первообраза так, что едва можно узнать в нем первобытные черты. Предаваясь страстям и следуя внушениям безумствующего разума, он исказил в себе данную ему Богом природу. Чтобы познать истинное естество человека, надобно, следовательно, откинуть все искусственные наросы и представить себе людей в первобытном состоянии, в том виде, как они вышли из рук Творца. Этим только способом можно исследовать законы человеческой природы, которые философами понимаются совершенно превратно. Каждый толкует их по-своему, хотя все сходятся в одном, именно в том, что они естественный закон основывают на метафизических началах, как будто нужно быть глубоким метафизиком, чтобы следовать законам своего естества. Естественный закон тот, который говорит непосредственно голосом самой природы. Следовательно, его надобно искать в началах, предшествующих разуму. Мы можем усмотреть два таких начала: одно, которое побуждает нас стремиться к самосохранению и к личному счастью, другое, которое возбуждает в нас неотразимую жалость при виде чужих страданий. Из сочетания этих двух начал можно объяснить все правила естественного закона, не прибегая к общежитию. Таким образом, человеку не нужно быть философом прежде, нежели он сделался человеком, его обязанности к другим определяются не поздними уроками мудрости, а прирожденным ему чувством. Этим разрешается и спор насчет распространения на животных предписаний естественного закона. Человек не делает зла другому не столько потому, что признает в нем разумное существо, сколько потому, что видит в нем существо *чувствительное*, а так как это свойство общее людям и животным, то последние имеют, по крайней мере, право не подвергаться бесполезным мучениям*.

Этот вывод Руссо ясно указывает на характер принятых им начал. Несмотря на его полемику против материалистов и на глубокое сознание нравственных требований, он все же остается на той же чисто индивидуалистической почве. Основным свойством человека признается не разум, а чувство, не общий элемент, а личный. Вследствие этого человек приравнивается к животным, и последним приписываются такие же права, как и первому.

Требую обращения мысли к первобытному состоянию человека, Руссо не думает, однако, утверждать, что это состояние действительно существует или некогда существовало в человечестве. Напротив, он прямо говорит, что это — чистый вымысел и что подобные исследования надобно принимать не за исторические истины, а за гипотетические рассуждения, которые способствуют только лучшему выяснению предмета**. Таким образом, факты совершенно устраниваются как не идущие к делу. Берется отвлече-

* См.: *Rousseau. Discours sur l'origine de l'inégalité... Preface.*

** *Ibid.* P. 131; *Idem. Oeuvres complètes de Rousseau, Paris, 1839. T. IV.*

ченное понятие о человеке и из этого понятия логическим путем выводится вся последовательная нить его развития. «Человек! — восклицает Руссо, — вот твоя история, как я мог ее прочесть, не в книгах, писанных тебе подобными, которые живы, а в природе, которая никогда не лжет»*. Эта метода лучше всего характеризует способ исследования мыслителей XVIII века.

Руссо представляет себе людей первоначально рассеянными и живущими наподобие животных. От последних человек отличается не столько разумом, сколько свободною волею — признак духовного его естества. Он отличается и способностью к совершенствованию, которая составляет источник всех его бедствий. В первобытном состоянии эта способность остается пока еще без действия. Следуя внушениям природы, человек делает добровольно, по собственному выбору, то, что животные совершают по бессознательному влечению инстинкта. Уступая животным в силе, он превосходит их физической организацией и умением пользоваться средствами для достижения своих целей. Самые силы его вследствие постоянного упражнения изощряются гораздо более, нежели в состоянии общежития. Потребностей у него почти нет, а потому нет и страстей, а с тем вместе и поводов к распрям. Если желание удовлетворить своим нуждам побуждает его иногда к нападению на других, то эти стремления смягчаются прирожденным ему состраданием. Самое половое влечение ведет лишь к мимолетным соединениям лиц. Мужчины случайно сходятся с женщинами, и ребенок покидает свою мать, как скоро она ему не нужна. Таким образом, в первобытном состоянии мы не можем назвать человека ни добрым, ни злым, ибо между людьми вовсе нет еще нравственных отношений и признанных обязанностей. С полною свободою соединяется здесь и совершенное равенство, ибо физические силы при одинаковом образе жизни развиваются почти одинаково у всех, а умственные способности при малочисленности нужд остаются без развития. Однако людей в этом состоянии мы отнюдь не должны представлять себе несчастными. Несчастье есть лишение и страдание, а какое может быть страдание у свободного существа, которого сердце в мире и тело здорово? Несчастье есть плод искусственного просвещения: оно неизвестно там, где нет ни страстей, ни потребностей**.

Человек мог бы вечно остаться в этом состоянии, если бы не разные случайные обстоятельства, которые, усовершенствовавши его разум, исказили его природу и сделали его злым, превратив его в существо общежительное.

Препятствия, которые человек встречал в удовлетворении своих потребностей, возбудили в нем деятельность мысли. Он стал изобретать орудия, и это обратило его внимание на взаимные от-

* Ibid.

** *Rousseau. Discours sur l'origine de l'inégalité... Part 1.*

ношения вещей. Он стал наблюдать себе подобных, и это сблизило его с людьми. Мало-помалу основались семейства, люди построили себе постоянные жилища. Таково состояние, в котором находятся дикие народы. Можно полагать, что это самая блаженная эпоха в жизни человечества. Имея мало потребностей, не нуждаясь друг в друге, люди жили свободные, здоровые, добрые и счастливые, насколько это для них возможно. К сожалению, это состояние не продлилось. Изобретательность человеческого ума повела к открытию способов выделки металлов и к возделыванию земли. Для этого недостаточно уже было одинокого труда, нужно было содействие нескольких. Земледелие повлекло за собою установление собственности, а с тем вместе исчезло равенство и начались все бедствия человеческого рода. «Первый, — говорит Руссо, — кто, оградивши участок земли, вздумал сказать: *это мое* и нашел людей довольно глупых, чтобы ему поверить, был истинным основателем гражданского общества. От скольких преступлений, войн, убийств, от скольких бедствий и ужасов избавил бы человечество тот, кто, выдернув колья и закопавши ров, кликнул бы себе подобным: смотрите, не слушайте этого обманщика, вы погибли, если забудете, что плоды земные принадлежат всем, а земля никому!» Но едва ли уже в то время, продолжает Руссо, можно было остановить неуклонный ход вещей*.

С установлением собственности должно было выказаться и развиваться естественное неравенство способностей, а вместе с тем родились и все пороки, сопровождающие стремление человека к превосходству над другими. Между людьми явилось различие богатых и бедных. Умножение потребностей повело к тому, что свободный прежде человек сделался рабом своих нужд, а потому зависимым от других. Каждый старался воспользоваться плодами чужого труда: богатый хотел властвовать над бедным, последний хотел присвоить себе имущество богатых. Отсюда постоянные раздоры и бедствия, которые повели, наконец, к новому перевороту.

Подвергаясь непрерывным нападениям и изыскивая средства защиты, богатые изобрели способ обратить в свою пользу самые силы противников. Они убедили последних соединиться всем вместе для водворения мира и для охранения прав всех и каждого. «Таково было или должно было быть происхождение общества и законов, которые наложили новые оковы на слабых и дали новые силы богатым, которые безвозвратно уничтожили естественную свободу, упрочили навсегда закон собственности и неравенства, которые из ловкого присвоения сделали неприкосновенное право и для пользы немногих честолюбцев на веки обрекли человечество труду, рабству и нищете»**. Установление

* *Rousseau. Discours sur l'origine de l'inégalité... Part 2. P. 159 и след.*

** *Ibid. P. 172.*

одного общества повлекло за собою и другие. Человеческий род распался на отдельные государства, которые, находясь между собою в естественном состоянии, приходили в непрерывные столкновения друг с другом. Отсюда страшные войны и те предрассудки, которые возвели пролитие крови на степень общественной добродетели. Люди стали уничтожать друг друга тысячами, сами не зная за что. В один день совершалось более убийств, нежели в течение веков естественного состояния.

Руссо опровергает все другие способы установления политических обществ, признаваемые писателями. Гражданский порядок не может иметь источником завоевание, ибо сила не рождает права. Только добровольное признание побежденных делает правительство законным, иначе продолжается состояние войны. Гражданские общества не могли также возникнуть из отеческой власти, ибо в естественном состоянии отец не имеет власти над взрослыми детьми. Скорее можно сказать наоборот, что отеческая власть получает главную свою силу от власти гражданской. Наконец, образование обществ не может быть приписано соединению слабых, ибо бедным, не имеющим ничего, кроме свободы, нет никакой выгоды отказываться от последнего своего блага. Изобретение обыкновенно принадлежит тем, кому оно выгодно, а не тем, кому оно вредит*.

С водворением гражданского порядка народы признали над собою власть, но еще не подчинились деспотизму. Не входя в настоящее время, говорит Руссо, в исследование свойств основного общественного договора, можно, держась общего мнения, рассматривать первоначальное установление правительств как договор между ними и народом. Последний утвердил основные законы и выбрал начальников, правители же обязались действовать на основании законов. Образы правления могли быть различны, смотря по обстоятельствам, но вообще первоначально власти были выборные. Скоро, однако, возникшие неурядицы повели к новым переменам. Начались козни и раздоры, водворилась анархия. Этим воспользовались начальники, чтобы упрочить свою власть и сделать ее наследственной. Народ, привыкший уже к зависимости, согласился на это, чтобы избавиться от волнений. Таким образом, установилась произвольная власть: правители стали смотреть на государство как на свою собственность, а на граждан как на своих рабов. Эта последняя перемена представляет высшее и крайнее развитие неравенства между людьми. В первую эпоху, с установлением собственности, является различие богатых и бедных, во вторую эпоху, с установлением правительств, различие сильных и слабых, наконец, в третью, с заменю законной власти произвольною, различие господ и рабов. Политическое неравенство влечет за собою и неравенство гражданское: каждый,

* Ibid. P. 173—174, 176.

подчиняясь высшему, старается получить преимущество над низшими. Но с водворением деспотизма все опять делаются равны, ибо все одинаково становятся рабами. Это — возвращение к первобытному состоянию, где господствует право силы, с тем различием, что одно представляет человеческую природу в ее чистоте, а другое является плодом совершенного ее искажения. Между этими двумя крайностями лежит весь путь постепенного извращения человечества. Естественный человек исчезает, и вместо него являются собрания людей с искусственными наклонностями, страстями и отношениями. Все, что составляло счастье для первого, невыносимо для последних. Дикий находит блаженство в свободе и покое, гражданин вечно деятельный живет в непрерывной тревоге и постоянно ищет новых, еще более мучительных работ. Он прислуживает сильным, которых ненавидит, и богатым, которых презирает: он хвастается своею низостью и их покровительством. Гордясь своим рабством, он с презрением говорит о тех, которые не имеют чести разделять ту же участь. Дикий живет в себе самом, гражданин, обретаясь вечно вне себя, живет только чужим мнением. Таким образом, все у него превращается в пустую внешность, лишенную содержания: у него честь без добродетели, ум без мудрости, удовольствие без счастья. От первоначальной его природы не осталось ничего; все в нем происхождение искусственного быта и господствующего в обществе неравенства*.

Эти выводы и рассуждения Руссо, очевидно, имеют чисто отрицательный характер. Не раз в истории человечества мы видим мыслителей, которые, отвращаясь от современного им общества, негодуя на его пороки, ищут идеала в диком состоянии и представляют неиспорченного еще человека как образец своим согражданам. Руссо также искал идеала, к которому неудержимо стремилась его пламенная душа. Он не верил, что человек создан был природою таким, каким он видел его перед собою. Он мечтал о свободе и равенстве, а замечал вокруг себя только подчинение и иерархию; он требовал мужественных добродетелей, а встречал только утонченный эгоизм, мелочное тщеславие и сложные человеческие отношения, в которых ложь прикрывается наружностью истины. Поэтому он, естественно, обращался к дикому состоянию, где он нашел свободу, равенство, простоту жизни и чувств, которые он тщетно искал среди современников. Обратная сторона картины перед ним исчезла. При всем том он сам не мог остановиться на этом воззрении. Оно заключало в себе коренное противоречие с такими требованиями, которые, по собственному его учению, необходимо связаны с человеческою природою. Индивидуализм доводился здесь до тех крайних пределов, при которых, отрицая все остальное, это начало должно было наконец отрицать и само себя. Все общественные связи

* *Rousseau. Discours sur l'origine de l'inégalité... Part 2. P. 182—187.*

отвергались как плод искусственного развития; идеалом выступал человек, не имеющий никакого отношения к себе подобным. Но этим самым отвергалось все, что дает цену и значение человеческой личности, что способно возвысить человеческую душу. Отвечая на возражения, которые сыпались на него со всех сторон за его нападки на образование, Руссо говорил, что он постоянно будет повторять только два слова: *истина! добродетель!** Между тем в одиноком состоянии нет ни познания истины, ни приложения добродетели. Описывая первобытного человека идеальными красками, Руссо сознавался, что люди в то время, не имея друг с другом никаких нравственных отношений, не могли быть ни добрыми, ни злыми, не имели ни добродетелей, ни пороков**. Еще менее было тут места для деятельности разума, для познания. «Состояние мышления, — говорит Руссо, — есть состояние противоестественное; человек, который размышляет, есть животное развращенное»***. Остается, следовательно, чисто животная жизнь. Сами материалисты, против которых так сильно вооружался Руссо, не могли придумать ничего более крайнего. С своею неуклонною логикою Руссо доводил принятое им начало до конца, но этим самым обнаруживалась вся внутренняя пустота этого начала. Оказывалось, что последовательно проведенный, односторонний индивидуализм противоречит существу человека и что поэтому необходимо повернуть в другую сторону, связать его с высшими элементами человеческой природы.

Ратуя во имя правды, нравственности, добродетели, Руссо рано или поздно должен был обратить свои взоры в другую сторону, искать идеала не назад, а впереди, в состоянии общежития, ибо здесь только высшие требования человека могут найти полное приложение. Но надобно было придумать такое общественное устройство, которое, связывая человека с себе подобными, вместе с тем сохраняло бы неприкосновенными первобытную его свободу и данные ему природою права. Плодом его размышлений было сочинение «Об Общественном договоре» («Du Contrat Social»), вышедшее в 1762 г., восемь лет <спустя> после «Речи о происхождении неравенства». «Найти форму союза, посредством которой каждый, соединяясь со всеми, повиновался бы, однако же, единственно себе самому и оставался бы столь же свободным, как и прежде», — такова была, в сущности, неразрешимая задача, которую Руссо предложил себе в этом трактате****.

* Lettre a l'abbé Raynal.

** Rousseau. Discours sur l'origine de l'inégalité... Part 1. P. 149.

*** Ibid. P. 136.

**** Rousseau. Du Contrat Social. L. I. Ch. VI: «Trouver une forme d'association, qui défende et protège de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé et par laquelle chacun, s'unissant a tous, n'obéisse pourtant qu'a lui même et reste aussi libre qu'auparavant. Tel est le problème fondamental dont le contrat social donne la solution».

«Человек рождается свободным, а везде он в оковах» — так начинает Руссо свое рассуждение. Как произошла эта перемена? Неизвестно. Что может сделать ее законною? Для разрешения этого вопроса, надобно разобрать, на чем основано человеческое общежитие*.

Руссо устраняет мнение о происхождении гражданских обществ из семейства. Так как все люди по природе свободны и равны, то дети по достижении совершеннолетия выходят из-под родительской власти. Если они остаются подчиненными отцу, то это совершается не иначе как в силу договора, они отчуждают свою свободу единственно для собственной пользы**. С другой стороны, государства не могут быть основаны и на силе. Сила не рождает права, это — материальная способность, которая не может иметь нравственных последствий. Если принять это начало, то следует признать, что тот прав, кто сильнее других, а потому, кто может безнаказанно не повиноваться закону, тот действует по своему праву***.

Остается, следовательно, договор как единственное основание всякой законной власти между людьми. Но этот договор не может состоять в отчуждении одним лицом своей свободы в пользу другого. Отречение от свободы несовместно с человеческою природою; это значит отказаться от качества человека, от человеческих прав и обязанностей. Этим уничтожается нравственный характер действия, а потому подобный договор не имеет силы. Только безумный может отдать себя всецело, ничего не истребовав обратно, но безумие не рождает права. Еще менее возможно предположить подобное действие со стороны целого народа. Если бы даже человек имел право отчуждать свою свободу, то он не вправе располагать свободою детей. Некоторые выводят рабство из войны: утверждают, что победитель властен сделать рабами тех, кому он даровал жизнь. Но война не есть отношение между частными лицами, это отношение государств. Отдельные лица участвуют в ней только как граждане, а не в качестве людей. Их можно убивать, пока у них оружие в руках, но как скоро они сдались, так право жизни и смерти над ними прекращается и наступают отношения добровольные. Поэтому если они обращаются в рабство, то это опять не что иное, как право силы, т. е. продолжение войны. Отсюда могут возникнуть отношения господские, а отнюдь не гражданские****. Необходимо, следовательно, прийти к договору обоюдному, основанному на свободной воле лиц, вступающих в обязательство относительно друг друга. В чем же состоит существо этого договора?

* *Rousseau. Du Contrat Social. L. I. Ch. 1.*

** *Ibid. Ch. 2.*

*** *Ibid. Ch. 3.*

**** *Ibid. Ch. 4.*

Прежде нежели народ устанавливает над собою правительство, нужно, чтобы отдельные, разрозненные лица совокупились в единый народ. Акт, в силу которого совершается это соединение, и есть *общественный договор*, основание всякого общежития. Условия его определены самою природою, так что малейшее их изменение уничтожило бы самое обязательство. Эти условия везде одни и те же, хотя они нигде формально не высказываются. Сущность их заключается в том, что каждый отдает всецело себя и все свои права в пользу всего общества. Этим только способом возможно сочетать сохранение свободы с требованиями общежития. Ибо если бы отдельные лица сохраняли за собою часть своих прав, то они сами оставались бы судьями этих прав; между ними и обществом не было бы высшего судьи, которому предоставлялось бы решение споров, а это состояние анархии. Но когда каждый отчуждает все свои права в пользу целого общества, оставаясь сам нераздельным членом этого целого, то этим достигается двоякая цель: с одной стороны, вполне удовлетворяются требования общежития, с другой стороны, человек не лишается своей свободы, ибо, подчиняясь общей воле, которой он сам состоит участником, он, в сущности, подчиняется только себе самому. Вместе с тем этим способом сохраняется полнейшее равенство членов, ибо условия для всех одинаковы: давая другим право над собою, каждый приобретает совершенно такое же право над всеми другими. Наконец, этим устанавливается совершеннейшее единство союза. Общество становится нравственным лицом, имеющим свое я, свою жизнь и свою волю. Это лицо называется городом, республикой, политическим телом, государством, самодержцем, державою; члены же получают название народа, граждан или подданных, смотря по тому, в каком отношении они рассматриваются*.

В этом учении, которое заменяет личную свободу народным полновластием, мы видим выход из начал чистого индивидуализма. Руссо понял, что отдельные лица не могут сохранить за собою часть своих прав, ибо это не что иное, как продолжение анархии. В обществе необходим высший судья, которого приговоры имели бы абсолютную обязательную силу для всех, а таким может быть только целое или его законные органы. Подчинение должно, следовательно, быть полное, безусловное, по крайней мере, в области юридических отношений. Но, оставаясь на почве индивидуализма, Руссо хотел вместе с тем сохранить неприкосновенную личную свободу человека, так чтобы лицо, подчиняясь обществу, в сущности, повиновалось только самому себе. Он думал сделать это, давши каждому члену общества неотъемлемое право участвовать во всех общих решениях, т. е. он заменял личное право политическим. Этим он существенно отличается от

* Ibid. Ch. 6.

всех своих предшественников. Народное полновластие является у него не только как верховный источник всех общественных властей, но как постоянная, необходимая и исключительная форма всякого политического союза, как идеальное устройство, в котором неразрывно сочетаются оба противоположные элементы человеческого общежития: личный и общий.

Очевидно, однако, что этот оборот не спасает индивидуально начала. Личная свобода через это не остается неприкосновенною, ибо, подчиняясь общему решению, человек все-таки повинуетя не себе, а другим. В этом отречении от собственной воли заключается первое и необходимое условие всякого общежития. Вопрос и состоит только в том, кому выгоднее подчиняться, приговорам ли большинства или правительству, основанному на иных началах, — вопрос, который может быть решен различно, смотря по обстоятельствам. Во всяком случае, то устройство, которое предлагает Руссо, менее всего соответствует своей цели. Последовательно проведенное требование неперменного личного участия каждого в общих решениях приводит к таким положениям, которые явно обнаруживают его несостоятельность. Сам Руссо не довел этого начала до конца: он ничего не говорит об участии женщин и детей в приговорах общества. Между тем этот вопрос составляет камень преткновения для его системы. Ибо, с одной стороны, если признать политическое право неотъемлемою принадлежностью всякого члена общества потому только, что он рожден свободным, то оно, несомненно, должно принадлежать и женщинам и детям. С другой стороны, не говоря уже о других возражениях, ни женщины, ни дети не в состоянии нести наравне с другими всех гражданских обязанностей, которые необходимо соответствуют правам. Военная служба к ним неприменима. Следовательно, волею или неволею, приходится признать в членах общества различие способности, а не ограничиваться отвлеченным качеством гражданина. Дальнейшее изложение учения Руссо покажет нам все другие несообразности, вытекающие из принятого им начала.

В отличие от прежнего своего мнения, Руссо ставит гражданское состояние, устроенное на основании общественного договора, выше естественного. Первобытный инстинкт заменяется здесь правдою, действия лица получают нравственный характер. Хотя человек лишается некоторых естественных преимуществ, но взамен их он приобретает несравненно большие: способности его развиваются, мысль получает большую ширину, чувства облагораживаются, и если бы не злоупотребления гражданского быта, он беспрестанно должен был бы благословлять ту минуту, которая вывела его из состояния природы и из тупого и ограниченно-животного сделала его разумным существом и человеком*.

* *Rousseau. Du Contrat Social. L. I. Ch. 8.*

Выгоды, которые приобретает здесь человек, заключаются в следующем: он теряет естественную свою свободу, но получает свободу гражданскую, ограниченную общею волею, но гораздо более безопасную, нежели первая. Он впервые приобретает и свободу нравственную, которая одна дает человеку власть над самим собою, ибо подчинение инстинктивным желаниям есть рабство, а повиновение разумно принятому закону есть свобода. Отрекаясь от неограниченного права захватывать все, что может, гражданин получает взамен обеспеченную государством собственность. В гражданском состоянии владельцы, передавши все свои права государству, становятся как бы хранителями общего достояния, которое ограждается от нападений совокупною силою всех. Члены общества отказываются, наконец, и от естественного равенства, но приобретают равенство нравственное и законное, которое уравнивает физическое различие способностей. Таким образом, отдавши все государству, человек все получает от него обратно, умноженное и упроченное*. Самая жизнь гражданина перестает быть исключительно благодеянием природы, она становится условным даянием государства. На этом, между прочим, Руссо основывает законность смертной казни**.

Общественная связь, совокупляющая все лица в одно целое, есть общее благо, которое составляет цель всего государственного союза. Это именно и есть общий элемент в разнородных стремлениях, движущих отдельными лицами. Оно одно дает возможность соединить разрозненные воли в одну общую волю, извлекая из них то, что в них есть согласного. Поэтому всякий человеческий союз управляется единственно этим началом***.

Соединенная таким образом воля членов составляет верховную власть в государстве. По существу своему эта власть неотчуждаема и нераздельна. Она неотчуждаема, потому что всякое отчуждение есть замена общей воли частною, следовательно, нарушение первоначального договора, в силу которого существует самое общество. Верховная власть может состоять только из совокупной власти всех; как скоро она передается в частные руки, так она тем самым уничтожается, а вместе с нею уничтожается и политическое тело. Это имеет место даже и при передаче верховной власти народным представителям. Если общественная воля по существу своему неотчуждаема, то она не может быть и представлена: это опять замена общей воли частною, следовательно, нарушение первоначального договора. Народ, выбирающий представителей, свободен только в момент избрания; как скоро выборы кончены, он становится рабом, следовательно, он превращается в ничто****.

* Ibid. Ch. 8–9.

** Ibid. L. II. Ch. 5.

*** Ibid. Ch. 1.

**** Ibid. L. II. Ch. 1; L. III. Ch. 15.

Та же причина делает верховную власть нераздельною. Общая воля может быть только одна, воля какой бы то ни было части не имеет никакого значения. Политики, разделяющие верховную власть на отдельные элементы, создают из нее фантастическое существо, составленное из разных частей, связанных искусственным образом. Это то же самое, что если бы они человека составляли из нескольких тел, из которых одно имело бы глаза, другое руки, третье ноги и более ничего. Заблуждение их проистекает из того, что они различные проявления власти принимают за отдельные ее отрасли. Отсюда множество неясностей у писателей по государственному праву*.

Будучи выражением общих интересов, общая воля всегда стремится к общему благу, следовательно, она по существу своему всегда права. В действительности, однако, народ нередко ошибается в своих суждениях, его можно обмануть, и тогда он, по-видимому, хочет не того, что следует. Чтобы разрешить это противоречие, Руссо отличает общую волю (*la volonté generale*) от воли всех (*la volonté de tous*). Первая есть то, на чем сходятся все частные воли, вторая же не что иное, как совокупность частных волей, из которых каждая стремится к своему особому интересу. Чтобы получить общую волю из воли всех, нужно откинуть разногласия, тогда останется среднее мнение, которое и будет общею волею. О последней только и можно сказать, что она всегда права.

Отсюда ясно, что общею волею не может считаться воля большинства, когда это большинство составляется из голосов известной партии, превозмогающей другие. Воля всякой партии есть частная воля, которая не может иметь притязания на владычество. Поэтому как скоро в государстве допускаются частные товарищества и борьба партий, так общая воля исчезает. Надобно, следовательно, чтобы при совокупных решениях граждане подавали голос каждый за себя без всякого соглашения с другими. Тогда только может получиться истинное выражение общей воли. Этим достигается и то, что народ никогда не будет обманут**.

Эти положения ясно указывают на слабые стороны разбираемого учения. Руссо, очевидно, усматривал необходимость отличить государственную волю, по существу своему направленную на общее благо, от воли демократической массы, движимой разнородными частными интересами. Но так как его собственные начала не допускали подобного различения, ибо, по его теории, каждый гражданин непременно должен быть участником общего решения на одинаковых правах со всеми остальными, то пришлось механическим способом выделять общую волю из воли всех, а это вело к совершенно несостоятельным выводам и требованиям. В действительности при решении дел народным собра-

* *Rousseau. Du Contrat Social. L. II. Ch. 2.*

** *Ibid. Ch. 3.*

нием неизбежны борьба партий и преобладание большинства над меньшинством, т. е. замена общей воли частною, и притом далеко не лучшею, ибо здесь дается перевес количеству над качеством. Устранить эти последствия нет никакой возможности, и самое то средство, которое предлагает Руссо, устанавливая невыносимую и безрассудную тиранию, все-таки не достигает цели. Как скоро человек принужден решать дела совокупно с другими, так он не может и уже повиноваться единственно себе. По всем вопросам, в которых его мнение расходится с мнением большинства, он неизбежно должен подчинить свою волю чужой.

Руссо не мог этого не видеть, поэтому он старается устранить и это возражение, но тут он прибегает к такому софизму, который лучше всего обличает несостоятельность принятого им начала. При общей подаче голосов, говорит он, у граждан не спрашивается, одобряют ли они известное предложение или нет, а спрашивается только: какова общая воля? Поэтому когда я подаю свой голос, я вовсе не хочу этим сказать, что мое мнение должно быть принято, а выражаю только убеждение, что общая воля такова. Если же перевес оказывается на другой стороне, то я вижу, что я ошибался, а потому соглашаюсь с противниками, следовательно, моя свобода сохраняется. Напротив, если бы в этом случае было принято мое собственное мнение, то вышло бы противоположное тому, что я хочу, т. е. это было бы решение не общей воли, а частной, и тогда я не был бы свободен*. Очевидно, что при этом объяснении нет уже речи о том, что человек должен повиноваться единственно себе: если я хочу, чтобы торжествовало чужое мнение, а не мое, значит, я отрекаюсь от собственного суждения и хочу повиноваться не себе, а другим. Этим способом можно доказать, что решение самодержавного монарха есть воля всех и каждого. Нечего говорить о том, что в действительности никогда не бывает того, что требует Руссо: в свободных государствах побитые партии не только не отказываются от своих убеждений, но напротив, продолжают настаивать на них, нападая на противников и стараясь всеми средствами доставить победу своей стороне.

Стремление оградить личную волю каждого гражданина от чужого посягательства ведет Руссо и к другим несообразностям. Общественный договор дает государству абсолютную власть над членами, государство одно является судьей того, что оно требует от граждан. Но, с другой стороны, непремненное условие соединения лиц в политический союз есть полнейшая взаимность. Общая воля потому только может действовать правильно, что каждый сам подчиняется тому решению, в котором он участвует. Поэтому верховная власть может делать только такие постановления, которые одинаково распространяются на всех. Всякие частные

* Ibid. L. IV. Ch. 3.

решения, касающиеся тех или других лиц, например производство выборов или наложение наказаний, выходят из границ ее права. В этом случае она перестает уже быть общею волею, а становится частною волею одних по отношению к другим. Следовательно, как бы верховная власть ни была абсолютна, священна и неприкосновенна, она по существу своему не может выступать из пределов общих постановлений, одинаково распространяющихся на всех. Истинная, неотъемлемая ее принадлежность есть законодательство. Закон есть выражение общей воли насчет общего предмета*.

Очевидно, что и здесь полагаются совершенно невозможные пределы верховной власти. Постановляя правила для разнообразных общественных интересов, законодательство не может не иметь в виду тех лиц, которые им причастны. В обществе нет интересов, совершенно одинаковых для всех: различие занятий, имущества, положения создает совершенно различные отношения. Выгоды земледельцев не совпадают с выгодами промышленников; выгоды рабочих противоположны интересам фабрикантов. Поэтому как скоро является необходимость законодательных мер для какой бы то ни было отрасли общественной деятельности, так неизбежно возгорается борьба интересов, и всякое решение будет победою одних над другими, т. е. по учению Руссо, частным постановлением, а не общим. Требовать же, чтобы законом определялось только то, что совершенно одинаково касается всех и каждого, значит сделать законодательство невозможным. Сам Руссо непоследовательно допускает, что закон может установить привилегии и даже наследственное правление, лишь бы не назначались лица. В обоих случаях вводится неравенство прав, следовательно, по его теории, нарушается общественный договор.

Нечего говорить о том, что все постановляемые теориею ограничения верховной воли всегда должны оставаться пустым словом. Ибо если верховная власть сама является судьей своих действий, как требует Руссо, если ей одной предоставлено решить, выступила ли она из пределов своего права или нет, то напрасно полагать ей какие бы то ни было границы. Тут может быть речь о пользе, а никак не о праве. Если же сами граждане, которых права нарушены, могут объявить общественный договор расторгнутым, то этим способом возвращается то состояние анархии, которое Руссо хотел устранить. Тогда абсолютный характер верховной власти теряет всякое значение.

Этим не ограничиваются затруднения. Даже в означенных пределах законодательная деятельность общества встречает препятствия, которые Руссо, с свойственною ему логикою, выставляет во всей их резкости. Законодательство — дело сложное, требующее значительной тонкости ума; как же вверить его слепой

* *Rousseau. Du Contrat Social. L. II. Ch. 4. 6.*

толпе, которая часто сама не знает, чего хочет? Народ, правда, всегда желает добра, но он не всегда его видит. С другой стороны, частные лица видят добро и его отвергают. Таким образом, все нуждаются в руководителе. Надобно заставить одних подчинить свою волю разуму и привести других к познанию того, что им потребно. Одним словом, в государстве необходим законодатель*. Кто же будет таким законодателем?

«Чтобы найти наилучшие правила общежития для народов, — говорит Руссо, — нужен был бы высший разум, который видел бы человеческие страсти и сам бы их не испытывал; который не имел бы никакого отношения к человеческой природе, а между тем знал бы ее вполне; которого счастье было бы независимо от нас и который, однако, захотел бы заниматься нашим счастьем; который, наконец, в течение времен приготавливая себе отдаленную славу, мог бы родиться в одном веке и наслаждаться в другом. Нужны боги, чтобы дать законы людям»**. Такие требования объясняются громадностью задачи. «Кто берет на себя дать учреждения известному народу, — продолжает Руссо, — тот должен чувствовать себя способным изменить, так сказать, природу человека, превратить каждое лицо, составляющее совершенное и самобытное целое, в часть более обширного целого, от которого это лицо должно получить в некотором смысле свою жизнь и свое бытие; он должен переделать человеческую организацию, чтобы дать ей более силы, заменить зависимым и нравственным существованием то физическое и самобытное существование, которое мы получили от природы. Одним словом, надобно отнять у человека собственные его силы и дать ему силы чуждые, которыми бы он не мог пользоваться без помощи других. Чем более эти естественные силы умирают и уничтожаются, чем больше и прочнее силы приобретенные, тем учреждения крепче и совершеннее, так что если каждый гражданин превращается в ничто и ничего не может сделать иначе как через посредство других, сила же, приобретенная целым, равняется или превышает совокупность естественных сил, принадлежащих отдельным лицам, можно сказать, что законодательство находится тогда на высшей степени совершенства, какой оно может достигнуть»***.

Между тем, имея перед собою задачу, которая выше человеческих сил, законодатель лишен всякой власти, ибо законодательная власть неотъемлемо принадлежит народу. Следовательно, он должен действовать одним убеждением. Но, с другой стороны, для того чтобы народ мог убедиться его доводами, надобно, чтобы он был уже пересоздан законодательством, чтобы он научился понимать отдаленные цели и предпочитать общее благо

* Ibid. Ch. 6.

** Ibid. Ch. 7.

*** Ibid. Ch. 6.

частному. Надобно, следовательно, чтобы действие было прежде причины, т. е. чтобы люди, принимающие закон, были уже такими, какими должен сделать их закон. Из всех этих противоречий, говорит Руссо, можно выйти только одним путем: законодатель должен выдать себя за провозвестника воли Божества и посредством религии подчинить народ своему авторитету*.

Не меньшие затруднения представляются и при рассмотрении тех условий, при которых народ может быть способен воспринять хорошее законодательство. Народы, как и отдельные лица, бывают податливы только в молодости; укorenившиеся привычки и предрассудки поставляют неодолимые препятствия всякому улучшению. Но, с другой стороны, общество должно быть достаточно зрело, чтобы понимать и исполнять законы. Как скоро эта средняя пора развития пропущена, так дело испорчено навеки**. Важен и объем государства. Оно должно быть не слишком велико и не слишком мало. С одной стороны, требуется, чтобы управление было у всех на виду и чтобы каждый гражданин имел возможность знать всех других: общественная связь слабеет, как скоро она распространяется на слишком большое пространство, а управление, осложняясь, ложится тяжелым бременем на народ. С другой стороны, необходимо иметь достаточно силы, чтоб не бояться соседей и сохранять свою независимость***. Далее, самое народонаселение должно быть соразмерно с величиною территории, ибо избыток земли, производя излишек средств, ведет к оборонительным войнам, недостаток, возбуждая потребности, к наступательным. Одним словом, для успешного законодательства требуется соединение самых разнородных условий. Тот народ, говорит Руссо, способен к законодательству, «который, будучи уже связан каким-нибудь единством происхождения, интересов или взаимных обязательств, не носил еще настоящего ига законов; у которого нет ни обычаев, ни предрассудков, глубоко вкорененных; который не боится быть раздавленным внезапным нападением извне; который, не вмешиваясь в ссоры соседей, может один противостоять каждому из них, или с помощью одного сопротивляться другому; в котором каждый член может быть известен всем и нет нужды вваливать на человека тяжести, превышающие человеческие силы; который может обойтись без других народов и без которого всякий другой народ может обойтись; который ни богат, ни беден, но может сам себя удовлетворить; который, наконец, соединяет в себе крепость старого народа с податливостью нового». А так как все эти условия встречаются весьма редко, то хорошее законодательство — вещь почти неизвестная на земле****.

* *Rousseau. Du Contrat Social. L. II, Ch. 7.*

** *Ibid. Ch. 8.*

*** *Ibid. Ch. 9.*

**** *Ibid. Ch. 10.*

Такова неразрешимая сеть противоречий, в которую впутывается Руссо вследствие односторонней точки исхода. Как скоро признается, что природа человека чисто личная, сама себя удовлетворяющая, независимая от других, так все общественные отношения представляются плодом искусственного развития. Чтобы сделать человека членом общества, нужно превратить его в нечто совершенно другое, нежели то, к чему его предназначила природа; нужно внушить ему иные чувства, понятия, стремления, нежели те, с которыми он рожден, а это, без сомнения, задача, превышающая человеческие силы. Только божество способно совершить подобное превращение. Поэтому и законодательство представляется не плодом естественного развития общественных потребностей, а каким-то чудесным событием, для которого не находится условий на земле. Индивидуалистическая точка зрения обнаруживает здесь все свои последствия. У Руссо противоречие начал тем более кидается в глаза, что он сам признает общежитие высшею сферою, в которой развиваются все человеческие способности, а между тем индивидуалистическая точка исхода не позволяет ему видеть в нем природную потребность человека как духовного существа.

Целью законодательства Руссо, согласно с требованиями индивидуализма, полагает две вещи: свободу и равенство; свободу, потому что всякая частная зависимость есть сила, отнятая у государства, где каждый гражданин должен быть совершенно независимым от других и вполне зависим от целого; равенство, потому что без него свобода невозможна. Но под именем равенства, говорит Руссо, не следует разуметь совершенно одинаковую для всех степень могущества и богатства. Требуется только, чтобы могущество лица никогда не доходило до насилия и всегда подчинялось закону, а мера богатства была бы такова, чтобы никто не в состоянии был закупить другого и никому не было бы нужды себя продавать. Для этого нужна со стороны сильных умеренность имущества и кредита, со стороны слабых умеренность корысти. Утверждают, что подобное уравнение есть химера, но если сила вещей всегда ведет к уничтожению равенства, то именно поэтому законодательство всегда должно стараться его сохранить*.

Таким образом, Руссо ставит равенство в зависимость от свободы и отличает равенство юридическое от равенства фактического. Первое он признает вполне: в силу общественного договора все граждане, подчиняясь одинаковым условиям, должны иметь одинаковые права**. Второе же устанавливается в известных пределах, насколько это нужно для ограждения свободы. Давая первенство последнему началу, Руссо не доводил всеобщего уравнения до коммунистических утопий, а требовал только

* Ibid. Ch. 11.

** Ibid. Ch. 4.

умерения крайностей. Однако и это требование, уничтожая свободу экономических отношений, в действительности не осуществимо. Мы увидим у других писателей той же школы более радикальное приложение этих начал.

Руссо признает вместе с тем, что эти общие предметы законодательства должны видоизменяться в каждой стране вследствие отношений, возникающих из местного положения и из характера жителей. Отсюда необходимость дать каждому народу особенную систему учреждений, не ту, которая наилучшая сама по себе, а ту, которая всего более приходится государству, где она должна действовать*. Эта уступка разнообразию жизненных условий остается у него, впрочем, без дальнейших последствий.

От законодательной власти Руссо переходит к правительственной, которую он строго отличает от первой. Законодателю принадлежит верховная власть в государстве, правительство же является только исполнителем закона. Поэтому и носители власти в обоих случаях совершенно разные. Самодержцем всегда остается сам народ; напротив, правителем народ никогда быть не может, ибо исполнение состоит в частных действиях, которые не могут исходить из общей воли. Таким образом, правительство есть тело, посредствующее между верховною властью и подданными. Оно получает от первой предписания, которые передает последним.

Отсюда ясно, что между этими тремя факторами устанавливается известное отношение силы, которое должно изменяться, как скоро происходит перемена в котором-нибудь из них. Так, например, с увеличением народонаселения, очевидно, уменьшается доля каждого гражданина в верховной власти, следовательно, личная воля получает здесь перевес над общею, а потому правительство, которому поручено исполнение законов и обуздание личной воли, должно быть сильнее. Но, с другой стороны, чем сильнее правительство, тем сильнее, в свою очередь, должна быть и державная власть, его воздерживающая. Из этого следует, что при данных условиях может быть только одно хорошее правительство и что с изменением условий должно изменяться и самое устройство правительственной власти**.

Руссо не объясняет, каким способом возможно дать более силы самодержцу, когда воля его естественно слабеет вследствие увеличения народонаселения. Если ему дается большее влияние на правительство, то последнее, в свою очередь, через это становится слабее. Тут, по-видимому, образуется безвыходный логический круг. Непонятно также, каким образом верховная власть может воздерживать правительство, когда исключительная ее задача состоит в издании законов и она не вправе обсуждать или предпринимать какие бы то ни было частные действия. Мы уви-

* *Rousseau. Du Contrat Social. L. II. Ch. 11.*

** *Ibid. L. III. Ch. 1.*

дим ниже, к каким ухищрениям Руссо прибегает, чтобы выйти из этого затруднения.

Сила правительства, продолжает Руссо, зависит прежде всего от его состава. Чем оно многочисленнее, тем большее преобладание получает в нем личная воля членов, а потому тем более силы должно истрачиваться на воздержание последних и тем менее ее остается на исполнение других задач. Следовательно, чем многочисленнее правительство, тем оно слабее, и наоборот, чем оно сосредоточеннее, тем оно сильнее и деятельнее. Но, с другой стороны, чем многочисленнее правительство, тем более оно приближается к общей воле, а чем оно сосредоточеннее, тем более оно получает характер частной воли отдельного лица. Искусство законодателя состоит в том, чтобы в каждом данном случае найти надлежащую пропорцию*.

Составом правительства определяется различие образов правления. Самодержец всегда один, именно народ; правительство же может иметь разнообразное устройство. Отсюда различные политические формы, как-то: демократия, аристократия, монархия и, наконец, смешанные. Если сила правительства должна быть обратно пропорциональна количеству населения, то ясно, что демократическое устройство прилично малым государствам, аристократическое средним, монархическое большим. Но здесь может быть множество обстоятельств, видоизменяющих эти отношения**.

Каждый образ правления имеет, кроме того, свои выгоды и свои недостатки. Казалось бы, нет правления лучше того, в котором исполнение предоставляется самому законодателю. Но именно смещение того, что должно быть разделено, ведет к значительным неудобствам. При таком устройстве мысль народа от общих начал обращается к частным вопросам, а отсюда происходит развращение законодателя. Затем, гражданам трудно постоянно собираться для управления; нужна большая простота нравов для избежания слишком сложных дел и запутанных прений; необходимо в обществе значительное равенство положений и состояний, без чего не может долго держаться равенство власти и прав; наконец, здесь не может быть допущена роскошь, которая, потакая частным интересам, развращает и богатых и бедных. К этому надобно прибавить, что нет правления более подверженного смутам и междоусобиям. Демократия, собственно говоря, приходится богам, а не людям***.

В аристократии можно различать несколько видов: естественную, когда правят старшие летами, выборную и, наконец, наследственную. Первая прилична только первобытным наро-

* Ibid. Ch. 2.

** Ibid. Ch. 3.

*** Ibid. Ch. 4.

дам; последняя может считаться худшим из всех образов правления; вторая, напротив, есть самая совершенная форма, ибо к разделению властей здесь присоединяется выбор способнейших. В аристократии не требуется такого редкого сочетания условий и добродетелей, как в народном правлении; но нужны умеренность в богатых и довольство в бедных. Полное же равенство было бы тут неуместно*.

Монархическая форма, со своей стороны, дает правительству наиболее силы и единства, но это единство нередко обращается в частную пользу лица, стоящего во главе. Нет правления, в котором бы личная воля до такой степени преобладала над общею. Монархия приходится собственно большим государствам, но чем обширнее государство, тем труднее им управлять. Сил монарха на это не хватает, нужны подчиненные лица, а в выборе лиц всего более проявляются недостатки монархической власти. При народном выборе обыкновенно выдвигаются способнейшие люди; в монархии высшие места всего чаще занимают ничтожные личности, которые мелкими интригами и талантами умеют угодить правителю. Наконец, значительнейшая невыгода монархии состоит в том, что смертью государя прерывается связь правления. При избирательной форме неизбежны междуцарствия, крамолы, подкупы и глубокие потрясения; в наследственной же монархии правление может достаться в руки малолетнего или неспособного лица. Все эти недостатки, говорит Руссо, не ускользнули от безусловных защитников монархической власти, но они видят лекарство против этих зол в безропотном повиновении подданных, утверждая, что дурной царь есть наказание Божие за грехи человеческие. Подобные речи весьма назидательны, но они более уместны на кафедре проповедника, нежели в политическом сочинении**.

Что касается до смешанных правлений, то они не могут быть сравнены с простыми уже в том отношении, что простое само по себе лучше сложного. Однако бывают обстоятельства, когда нужно прибегнуть и к этой форме. Там, где исполнительная власть недостаточно зависит от законодательной, полезно ее разделить и установить правление смешанное или умеренное***.

Вообще, надобно сказать, что свобода приходится не всякому климату и не всякому народу. Это положение Монтескье, говорит Руссо, становится тем более очевидным, чем более оно подвергается критике****. Руссо упрекает своего предшественника только в том, что у него иногда недостает точности и ясности в мыслях, вследствие чего он не видал, что все эти различия политических

* *Rousseau. Du Contrat Social. L. III. Ch. 5.*

** *Ibid. Ch. 6.*

*** *Ibid. Ch. 7.*

**** *Ibid. Ch. 8.*

форм относятся собственно к правительству, а не к верховной власти, которая по существу своему везде одна и та же*. Нельзя не заметить, что подобная оговорка уничтожает самую сущность мысли Монтескье, ибо очевидно, нет возможности разбирать, приходится или не приходится свобода известному народу, если народ всегда и везде полновластен. Различное устройство подчиненных властей имеет второстепенное значение. При чисто демократической точке зрения, на которой стоял Руссо, влияние внешних обстоятельств на образы правления теряет свой существенный смысл.

Исходя от начала народовластия, Руссо последовательно не признает установления правительства договором между правителями и народом. Договор предполагает независимые лица, а здесь народ остается повелителем, правители же обязываются повиноваться его приказаниям. Это не есть также отчуждение какой-либо части верховной власти, ибо последняя по существу своему неотчуждаема. Следовательно, установление правительства должно рассматриваться как акт народной воли, возлагающей на известные лица исполнение законов**.

В этом акте следует различать две части: установление закона, определяющего, каков должен быть образ правления, и самое избрание лиц. Первое есть дело народа в качестве законодателя, второе же как частное действие не может принадлежать самодержцу. Как же выйти из этого затруднения? Как совершить правительственное действие, прежде нежели существует какое-либо правительство? Здесь, говорит Руссо, открывается одно из удивительных свойств политического тела, в котором сочетаются, по-видимому, самые противоречащие определения. Как скоро закон издан, так происходит внезапное превращение самодержца в демократическое правительство, и тогда народ уже не в качестве носителя верховной власти, а как правитель имеет возможность приступить к выбору***. Едва ли нужно заметить, что противоречие лежит здесь не в существе вещей, а в мыслях писателя.

Недостаточно установить правительство, нужно еще постоянно его воздерживать. Отличаясь от верховной власти, которая выражает собою общую волю, правительство всегда имеет свою частную волю, а потому по самой своей природе всегда стремится действовать в свою пользу. Это стремление, присущее всякому правительству, каково бы оно ни было, ведет к тому, что исполнитель рано или поздно получает перевес над законодателем, а вследствие того нарушается общественный договор. Это — неизбежное зло, которое с самого основания политического тела непрерывно его подкапывает и наконец приводит его к разрушению. Процесс

* Ibid. Ch. 4.

** Ibid. Ch. 16.

*** Ibid. Ch. 17.

искажения правительственной власти происходит двояким путем: тем, что правительство суживается, и тем, что самое государство разрушается. Правительство суживается, когда оно переходит в меньшее количество рук. Это — естественное его движение, причина которого заключается в том, что пружины, постоянно напрягаясь, наконец ослабевают, а потому нужно бывает их подтянуть. Государство же разрушается, когда правительство захватывает власть, принадлежащую самодержцу. Тогда общественный договор нарушен и граждане возвращаются в первобытное состояние свободы. Если они при этом порядке продолжают еще повиноваться, то они делают это единственно покоряясь силе, а не по обязанности*.

Самые лучшие правительства подчиняются этому закону; все государства обречены смерти. Человеческое искусство может только продлить более или менее их существование, поддерживая в них истинные начала политической жизни**. Главное лекарство против зла состоит в постоянной деятельности верховной законодательной власти, ибо ею только государство существует. Чем сильнее правительство, тем чаще должен показываться самодержец, и как скоро он является налицо, так приостанавливается всякое правительственное действие и прекращается самая исполнительная власть. Где есть представляемый, там нет уже представителя***.

Прилагая это начало, Руссо требует, чтобы открытие народных собраний всегда сопровождалось двумя предложениями, которые никогда не могут быть устранены и должны быть отдельно пущены на голоса: 1) угодно ли самодержцу сохранить существующий образ правления; 2) угодно ли народу оставить управление в руках тех лиц, которым оно вверено в настоящее время? Таким образом, правители всегда находятся под ударом и могут быть удалены, как скоро у них является малейшее поползновение к захватам. Самое наследственное правление, говорит Руссо, устанавливается только как временный порядок, который держится до тех пор, пока народу угодно распорядиться иначе. Как самодержец, народ всегда волен устанавливать и сменять исполнителей****.

Несостоятельность всех этих мер кидается в глаза. Прекращение исполнительной власти всякий раз, как происходит народное собрание, практически невысказимо. Да и нет к тому ни малейшего повода. Законодательство и исполнение всегда могут идти рядом. Уничтожение правительства перед лицом законодателя имело бы какой-нибудь смысл единственно в том случае, если бы последний сосредоточивал в себе и исполнительную власть, но именно

* *Rousseau. Du Contrat Social. L. III. Ch. 10.*

** *Ibid. Ch. 11.*

*** *Ibid. Ch. 13—14.*

**** *Ibid. Ch. 18.*

это Руссо отвергает. По его теории, правительство вовсе не является представителем самодержца, ибо оно облачается такую отрасль власти, которая никогда самодержцу принадлежать не может. С точки зрения Руссо, совершенно даже непонятно поставление второго вопроса, который предлагается народному собранию. Если законодатель не может предпринять никакого частного действия, то он не имеет права и сменить правителей. Если же вопрос относится не к самодержцу, а к народу как правителю, то это означает, что существующее правление уже уничтожено и установилась демократия, но тогда нечего спрашивать о сохранении существующего правления и об оставлении его в прежних руках: в таком случае как скоро народ собран, так он является не только самодержцем, но и правителем, а другие формы допускаются лишь в промежутках времени между собраниями. Одним словом, куда бы мы ни обратились, везде при этом устройстве мы встречаем совершенно немыслимые предположения и порядки.

В оправдание своих взглядов Руссо ссылается на древние государства. Многие, говорит он, сочтут народные собрания за химеру. В настоящее время так. Но это не было химерою две тысячи лет тому назад. Разве изменилась природа человека? * Правда, у греков были многие преимущества перед нами. Они жили в теплом климате, народ не был жаден, тяжелые работы были возложены на рабов, существенным делом гражданина была свобода. Не имея тех же выгод, можем ли мы пользоваться теми же правами? «Как, — восклицает при этом Руссо, — неужели свобода держится только рабством? Может быть. Обе крайности сходятся. Все, что не установлено природою, имеет свои невыгоды, и гражданское общество более, нежели что-либо другое. Есть несчастные положения, где можно сохранить свою свободу только в ущерб чужой и где гражданин может быть совершенно свободен лишь с тем, чтобы раб был полнейшим рабом. Таково было положение Спарты. Вы, новые народы, вы не имеете рабов, но вы сами рабы, вы их свободу покупаете своею. Как бы вы ни хвастались этим преимуществом, я нахожу в нем более слабодушия, нежели человеколюбия» **.

Руссо оговаривается при этом, что он отнюдь не думает утверждать законность рабства, ибо он выше доказал противное, но затем остается необъясненным, каким способом возможна постоянная деятельность народных собраний без установления рабства. Это опять один из ярких примеров тех противоречий, в которые вовлекала знаменитого философа основная его точка зрения. Непосредственное участие каждого гражданина в общих решениях непременно требует пожертвования личных интересов общественным. Чем сложнее отношения, тем более силы должно

* Ibid. Ch. 12.

** Ibid. Ch. 15.

быть предоставлено правительству, а потому тем деятельнее должен быть самодержец. Руссо ясно сознавал, что при таком порядке гражданин должен всецело отдавать себя государству, забывши о своих частных делах. Так и было в древних республиках, но там физический труд возлагался на рабов. Повинуясь логике, Руссо не усомнился объявить рабство условием свободы, хотя в требовании свободы он отправлялся от незаконности рабства. Противоречие было ясное, но оно последовательно вытекало из всего характера учения.

Руссо предлагает, впрочем, и другое средство воздерживать правительство, средство, заимствованное также у древних, именно установление трибунала. Это учреждение должно быть оберегателем законов и законодательной власти, но оно может иметь и другие цели. Иногда оно ограждает самодержца от захватов правительства, как делали римские трибуны; иногда же оно поддерживает правительство против народа, как в Венеции Совет Десяти⁵⁶; наконец, оно может охранять равновесие между обеими сторонами по примеру спартанских эфоров. Во всяком случае, трибунат не входит как составная часть в политическое тело, а потому не должен иметь никакого участия ни в законодательной, ни в исполнительной власти. Он ничего не может делать, а имеет право только всему помешать. Но как хранитель законов, он священнее самодержца, который их издает, и князя, который их исполняет. Мудро устроенный трибунат составляет самую крепкую поддержку хорошей конституции, но, с другой стороны, если дать ему хотя немного лишней силы, он может все разрушить. Он становится тираническим, как скоро он забирает в свои руки исполнительную власть, которую он должен умерять, или хочет издавать законы, которые он обязан только оберегать. Лучшее средство предупредить его захваты, средство доселе не испытанное, заключается, по мнению Руссо, в том, чтобы не делать его учреждением постоянным, но положить законом известные промежутки времени, в течение которых он прекращает свое действие. В случае нужды, эти промежутки могут быть сокращаемы установлением чрезвычайных комиссий, а в крайности можно прибегнуть и к диктатуре*.

Нельзя не заметить, что принятие подобного средства сделало бы трибунат совершенно бесполезным учреждением. Самодержец, являющийся по временам, имеет гораздо более силы для воздержания правителей, ибо окончательно все от него зависит, а потому особенный, изредка надзирающий орган оказывается лишним. Трибунат же в виде постоянного учреждения, всемогущий, как помеха, но лишенный всякого положительного права, неизбежно будет иметь стремление к непрерывному расширению своей власти. Самодержец должен иметь над ним такой

* *Rousseau. Du Contrat Social. L. IV. Ch. 5.*

же надзор, как тот над правителем. Заимствуя свои образцы из древнего мира, Руссо прилагал их к политическому порядку, не имеющему ничего общего с устройством античных республик. Трибунал имел значение при разделении верховной власти между аристократическим сословием и демократическою массою, но он теряет всякий смысл и становится только лишним колесом там, где полновластный самодержец всегда может явиться налицо и где перед ним исчезает всякое правительство.

Во имя единства верховной власти Руссо налагает, наконец, руку и на права совести. Он не допускает разделения властей, светской и духовной: «Все, что нарушает общественное единство,— говорит он,— никуда не годится; все учреждения, которые ставят человека в противоречие с самим собою, никуда не годятся». По его мнению, из всех новых писателей один Гоббс видел зло и указал против него настоящее лекарство, которое состоит в соединении властей, т. е. в приведении обеих сфер к единству политическому, без чего не может быть хорошо устроенного правления. Самое подчинение церкви государству кажется Руссо недостаточным. Единственный исход заключается в том, чтобы самодержец был вместе и религиозным законодателем, иначе в обществе неизбежно водворяются две верховных власти. При этом Руссо указывает на Магомета, который, по его мнению, имел здравые понятия о вещах и хорошо связал свою политическую систему*.

Какую же религию следует предписать гражданам? Руссо отвергает как языческие национальные верования, основанные на предрассудках, так и чистую мораль христианства. Первые, говорит он, имеют ту хорошую сторону, что они привязывают человека к отечеству, но, коренясь в заблуждениях, они вводят людей в обман и внушают им ложные понятия о вещах. Вторая же, несмотря на всю свою святость, страдает тем существенным недостатком, что она отстраняет от себя всякое отношение к политическому телу, следовательно, оставляет законы без религиозного освящения и тем уничтожает одну из сильнейших связей общества. Вместо того чтобы привязать граждан к государству, христианство отрешает их от всего земного. «Я не знаю ничего более противного общественному духу»,— говорит Руссо. Он утверждает даже, что из истинных христиан невозможно составить государство, ибо отечество у них не на земле, а на небе. Это суждение, бесспорно, весьма преувеличенно: обрекая гражданина всецело государству, Руссо не хотел даже допустить для него возможности возвыситься чувством и совестью над тесным кругом народных воззрений в более широкую область общечеловеческой нравственности.

С устранением всех существующих верований остается изобрести чисто гражданскую религию. Это именно и советует Руссо.

* Ibid. Ch. 8.

Верховная власть, говорит он, имеет право требовать от граждан только то, что нужно для общественной пользы. Поэтому предоставляя им верить в остальном как им угодно, она может предписать им известные догматы, необходимые для общежития. К вере никого нельзя принудить, но всякий неверующий должен быть изгоняем из государства не как нечестивец, а как враг общества, как человек, неспособный искренно любить законы, правду и пожертвовать в случае нужды своею жизнью для пользы отечества. Если же кто, публично признавши установленные догматы, ведет себя так, как будто бы он их не признавал, он должен быть наказан смертью, ибо «он совершил величайшее из преступлений, он солгал перед законами»*.

Положительная часть этих гражданских догматов заключается прежде всего в признании Божества, всемогущего, премудрого и благого, затем Промысла Божьего, загробной жизни, будущих наград и наказаний, наконец, святости общественного договора и законов. Отрицательные же догматы ограничиваются одним: запрещением нетерпимости. Всякий, кто осмелится сказать: *вне церкви нет спасения*, должен быть изгнан из государства**.

Этим требованием нетерпимости во имя терпимости Руссо достойным образом заканчивает свое сочинение, которое можно назвать доведением до нелепости теорий индивидуализма. Отправляясь от одностороннего начала, он с неустрашимую логикой выводит из него все необходимые последствия. Как все философы индивидуальной школы, Руссо понимал человека единственно как особь, а потому приписывал ему от природы неограниченную свободу. Но вместе с тем он понял, что сохранение какой бы то ни было части естественной свободы в общежитии невозможно: признание неотчуждаемых прав человека ведет к анархии, к преобладанию частных интересов над общими и, наконец, к разрушению политического тела. Он понял, что необходимое условие существования государства заключается в полном подчинении членов и в пожертвовании личных интересов общественным. Поэтому он задал себе задачу построить искусственное тело, способное изменить природу человека, превративши самобытную особь в нераздельного члена единого целого. Но и в этом искусственном учреждении сохраняется абсолютное требование свободы: получивши новую природу, отдавши себя всецело обществу, человек все-таки должен повиноваться только собственной своей воле. Как же согласить такие противоречащие начала? Не останавливаясь ни перед чем, Руссо с неуклонною последовательностью строит свое здание. Отсюда присвоение политического права неотъемлемо каждому лицу и непременно участие каждого в общих решениях; отсюда неотчуждаемость верховной власти

* *Rousseau. Du Contrat Social. L. IV. Ch. 8.*

** *Ibid.*

с устранением даже представительного начала; отсюда невозможное ограничение законодательства постановлениями, одинаково касающимися всех; отсюда чисто механическое отличие общей воли от воли всех; отсюда уничтожение первого условия свободного правления — предварительного соглашения насчет общих дел и вытекающей отсюда борьбы партий. Граждане имеют абсолютное право участия во всех решениях общества, но им запрещено совещаться между собою. Самодержец, с одной стороны, является полновластным, так что он не может даже временно быть заменен другими лицами; с другой стороны, он связан по рукам, ибо не может предпринять никакого частного действия и принужден вверить все управление правительству, которое постоянно стремится к захватам. Поэтому он должен вечно стоять на стороже, и граждане принуждены оставлять свои частные дела для общественных. Волею или неволею, приходится видеть в рабстве условие свободы. Наконец, в довершение всего самые права совести подчиняются требованиям государственного единства: гражданам предписывается известная, обязательная для всех религия. Для личной свободы не остается более места, весь человек поглощается свободой политическою.

Для нас несостоятельность всех этих выводов совершенно очевидна. Но чтобы понять всю односторонность этого учения и несовместимость кроющихся в нем начал, надобно было возвыситься над индивидуалистическою точкою зрения. Для тех же, которые стояли на той же почве, эта смелость логики имела обаятельную силу. Теориями Руссо увлекались не одни революционеры, но великие мыслители, как Кант и Фихте, которые, как увидим далее, усваивая себе некоторые из этих начал, делали из них столь же несостоятельные выводы. Кроме того, Руссо действовал на современников и другою стороною, которая имела гораздо высшее значение. Он явился как противодействие материализму и вытекавшему из него крайнему индивидуализму, которые указывали человеку на личное удовлетворение как на единственную цель его бытия и тем возмущали лучшие человеческие чувства. Руссо, напротив, требовал, чтобы гражданин жертвовал собою общему делу; любовь к отечеству была для него высшею добродетелью человека, он ставил мужественные и великодушные качества древних в образец изнеженным и измельчавшим современникам, которые, живя среди утонченной цивилизации, искали в ней преимущественно средств для личного наслаждения. Руссо проклинал образование, которое портило нравы, развивая ум, и с умножением жизненных удобств умножало и пороки. Никто, как он, не содействовал возбужденно в обществе той страстной энергии в искании свободы, которая проявилась во Французской революции и которая готова была жертвовать всем для достижения высшего общественного идеала. Все это, конечно, не совсем клеилось с основными началами учения, которое отправлялось от удо-

влетворения личности как от абсолютного требования и мерила. Чтобы создать такое общество, о котором мечтал Руссо, надобно было идти наперекор природе, надобно было, по собственному его выражению, превратить естественного человека, составляющего самобытное целое, в искусственное существо, сознающее себя членом другого, высшего целого. В сущности, это был выход из индивидуализма и переход к идеализму, но этот выход лежал в самом развитии индивидуалистических воззрений: он являлся как необходимое требование логики, а вместе с тем он отвечал и высшим свойствам человека. Отсюда громадное значение Руссо в истории политической мысли.

Этот патриотический пыл, этот энтузиазм свободы, который воодушевлял женеvского философа, нигде не выразился так ярко, как в «Соображениях о правлении Польши» («*Considerations sur le gouvernement de Pologne*»), писанных в 1772 г. по просьбе графа Виельгорского. В «Общественном договоре» Руссо логически выводил основные черты правомерного государственного устройства, здесь он хотел показать применение своих начал к действительности и средства упрочить расшатавшееся общественное здание.

Последняя задача, в сущности, не совсем согласуется с первою. Если единственное правомерное основание государства есть общественный договор в том виде, как его понимает Руссо; если всякое уклонение от неизменных его условий есть разрушение самого союза, то нет сомнения, что все учреждения, не подходящие под эти начала, должны быть безусловно отвергаемы как незаконные. Между тем Руссо вовсе не становится на такую точку зрения. Он отнюдь не советует ниспровергнуть весь существующий порядок и заменить его новым. Напротив, он требует, чтобы самые злоупотребления исправлялись с величайшею осторожностью. Многое притом в польских учреждениях ему нравилось как согласное с его началами, и всего более именно то, что поддерживало анархию. Так, он особенно стоит за права местных сеймиков, видя в них лучший оплот свободы. Он требует, чтобы избираемые от них нунции в общий сейм получали обязательные инструкции с строжайшею ответственностью за каждое произнесенное слово*. Ему хотелось бы даже превратить Польшу в простой союз областей, ибо только федеративная форма соединяет в себе выгоды больших и малых государств**. Точно так же он стоит за конфедерации, которые, по его мнению, спасли свободу Польши; они кажутся ему верхом политического искусства. Надобно только точнее определить случаи, когда они могут и должны составляться. Самое *liberum veto* Руссо считает высоким правом, от которого никак не следует отказываться. И здесь задача

* *Rousseau. Considerations sur le gouvernement de Pologne. Ch. 7.*

** *Ibid. Ch. 5.*

заключается единственно в устранении злоупотреблений. Полного единогласия надобно требовать только при обсуждении основных законов государства; для решения же остальных дел достаточно двух третей голосов, а иногда даже простого большинства. При этом общество должно быть ограждено от своевольного нарушения общественных интересов со стороны его членов. Невозможно терпеть, чтобы один человек мог безнаказанно поставить государство в безвыходное положение. Поэтому тот, кто своим голосом остановил общее решение, должен быть по истечении некоторого времени, когда улеглись страсти, подвергнут строгому суду и ответственности. Если он будет найден виновным, он должен быть предан смерти без всякого милосердия; если же, напротив, окажется, что его мнение клонилось к пользе народа, ему должны быть присуждены пожизненные почести. Среднее между тем и другим не допускается*.

Нельзя не сказать, что при таком порядке от свободы голоса остается один призрак. Это странное сочетание анархических правил с тираническими приемами живо характеризует направление Руссо и его последователей. Вместо того чтобы советовать Польше принятие таких мер, которые могли бы уничтожить внутренний разлад и скрепить ослабевшее от анархии тело, демократический философ старается поддержать все разлагающие элементы, думая исправить зло суровостью наказаний. В этом обнаруживается полное отсутствие политического смысла.

При таких взглядах Руссо, конечно, не мог согласиться на введение наследственности престола, в которой некоторые видели лекарство от неурядицы. Он советует, напротив, совершенно запретить «выбор сына после отца. Сочетание жребия с выбором, наподобие Венеции, кажется ему достаточным для предупреждения всяких козней**». Еще менее мог проповедник равенства сочувствовать аристократическим привилегиям и крепостному праву. Здесь он затрагивает одну из существенных причин упадка Польши. «Нельзя, — говорит он, — безнаказанно нарушать священнейший закон природы; слабость, постигшая великий народ, является плодом того феодального варварства, которое заставляет отсекал от государства самую многочисленную и нередко самую здоровую его часть... И откуда возьмет Польша могущество и силы, которые она добровольно подавляет в себе самой? Благородные поляки, — восклицает Руссо, — будьте не только благородными, но и людьми, тогда только вы можете быть счастливы и свободны, но не льстите себя надеждою быть таковыми, пока вы держите своих братьев в оковах»***.

* Ibid. Ch. 9.

** Ibid. Ch. 8, 14.

*** Ibid. Ch. 6.

Требуя освобождения крестьян и приобщения горожан к политическим правам, Руссо хочет, однако, чтобы это делалось постепенно. «Свобода, — говорит он, — пища добросочная, но трудная для пищеварения, нужны крепкие желудки, чтобы ее вынести. Я смеюсь над теми погрязшими в унижении народами, которые, наущенные демагогами, смеют говорить о свободе, не имея об ней никакого понятия, и с сердцем, исполненным всеми пороками рабов, воображают, что для того, чтобы стать свободными, достаточно быть бунтовщиками. Гордая и святая свобода! Если бы эти бедные люди могли тебя узнать, если бы они ведали, какую ценою тебя можно приобрести и сохранить, если бы они чувствовали, до какой степени твои законы строже самого тяжелого ига тиранов, их слабые души, рабыни страстей, которые следовало бы подавлять, боялись бы тебя в тысячу раз более, нежели рабства; они бежали бы от тебя с ужасом, как от бремени, готового их раздавить»*.

Чтобы упрочить свободу в государстве, нужно прежде всего возвысить и укрепить души, воспитавши в них любовь к отечеству и готовность к самопожертвованию. Руссо ставит в пример греков и римлян. Современным людям, чувствующим свое ничтожество, кажется почти невероятным, чтобы когда-либо существовали столь высокие доблести. Однако это были такие же люди, как и мы. Что же мешает нам уподобляться им? «Наши предрассудки, — говорит Руссо, — наша низкая философия, страсти мелкого интереса, совокупно с эгоизмом овладевшие всеми сердцами под влиянием нелепых учреждений, которых никогда не касалась рука гения». Ликург поступил совсем иначе. «Он наложил на народ железное ярмо, подобного которому никогда не носило никакое другое племя, но он внушил ему привязанность к этому ярму и сделал его, так сказать, тождественным с своим бременем, давая ему постоянные занятия. Он беспрестанно показывал ему отечество в законах, в играх, в домашнем быту, в любви, на пирах; он не оставлял ему ни минуты отдыха, чтобы прийти в себя: и из этого непрерывного принуждения, обогащенного своим предметом, родилась в нем та племенная любовь к отечеству, которая всегда была сильнейшею или, лучше сказать, единственную страстью спартанцев и которая сделала их существами высшими, нежели человек»**.

Все древние законодатели следовали тому же направлению, все старались создать связи, которые бы привязывали граждан к отечеству и друг к другу. Совершенно другое мы видим у новых народов: если у них есть законы, то они устанавливаются единственно с целью научить их повиноваться господам, не красть в карманах и давать много денег общественным плутам. Их обычаи состоят

* *Rousseau. Considerations sur le gouvernement de Pologne. Ch. 6.*

** *Ibid. Ch. 2.*

в умении увеселять праздность распутных женщин и щегольски выказывать свою собственную. Они собираются или в храмах, где ничто не напоминает им отечества, или в театрах, где они научаются разврату, или на празднествах, где народ остается в презрении, где общественная похвала или порицание ничего не значат и где ищут только тайных связей и удовольствий, разъединяющих и развращающих сердца. Какая тут школа для патриотизма? И мудрено ли, что новые народы вовсе не похожи на древних?

Руссо требует от поляков, чтобы они прежде всего сохраняли свои национальные нравы и учреждения, которые одни образуют гений, характер и вкусы народа, которые дают ему физиономию и внушают ему страстную любовь к отечеству, основанную на неискоренимых привычках. Они должны говорить на своем родном языке, носить народную одежду, свято соблюдать народные обычаи и увеселения. И везде постоянно перед их глазами должно быть отечество как высшая цель их жизни, так чтобы поляк, оборотивши ненавистную пословицу, мог сказать: *где отечество, там хорошо**. Главное внимание должно быть устремлено на воспитание, которое одно может развить в гражданах патриотический дух. Оно должно быть общее и одинаковое для всех. Воспитателями могут быть единственно туземцы. Ребенок с колыбели должен видеть перед собою отечество; юноша должен знать все, что до него касается, изучать его историю, запечатлевать себе в памяти дела предков**. У взрослых же следует поддерживать простоту нравов, здоровые вкусы, дух воинственный без честолюбия. Надобно образовать мужественные и самоотверженные души, и для этого внушить народу презрение к деньгам и обратить его к земледелию и к искусствам, полезным для жизни***. Гражданин должен быть всегда готов исполнять все общественные обязанности, у него не должно быть особой карьеры, но все должны двигаться в иерархическом порядке перед глазами целого общества****. Древние не знали различия гражданской и военной службы, у них граждане не были по ремеслу ни солдатами, ни судьями, ни жрецами, но были всем по обязанности. В этом заключается истинная тайна заставить всех идти к одной цели и помешать развитию корпоративного духа в ущерб патриотизму*****. Поэтому не следует держать и постоянного войска, которое служит только орудием честолюбия и угнетения. Каждый гражданин должен быть воином, всегда готовым на защиту отечества. Военное устройство, тактика, дисциплина — все должно иметь народный характер. Не нужно и крепостей; лучший оплот

* Ibid. Ch. 3.

** Ibid. Ch. 4.

*** Ibid. Ch. 11.

**** Ibid. Ch. 13.

***** Ibid. Ch. 10.

свободного государства заключается в сердцах граждан. Чтобы сделать народ непобедимым, достаточно любви к отечеству и к свободе, одушевленной неразлучными с нею добродетелями. Государственные люди, которые судят о человечестве по себе и по окружающим, говорит Руссо, не воображают, какую силу дают свободным душам любовь к родине и возбуждение добродетели. Всеобщее соревнование рождает то патриотическое опьянение, которое одно способно поднять людей выше себя самих и без которого свобода остается пустым звуком, а законодательство не более как химерою*. В этом неиссякаемом патриотическом духе Руссо видит единственное спасение Польши против могучих соседей, стремящихся к ее порабощению. «Вы не можете помешать им вас проглотить, — восклицает он, — сделайте, по крайней мере, так, чтобы они не могли вас переварить»**.

Таково было последнее слово Руссо. Очевидно, что в его суждениях и советах было весьма мало практического. Идеал его, снятый с примеров античной доблести, был совершенно неприменим к новым народам, у которых частная жизнь и личные интересы в силу самого хода истории получили несравненно большее развитие, нежели в древности. От нового человека невозможно требовать, чтобы он жил единственно для отечества, не имея в виду ничего другого. С одной стороны, личность получила большее значение, с другой стороны, общечеловеческое начало разбило тесные рамки античного государства и вывело человечество на более широкую дорогу. Указывать современникам на спартанские учреждения как на образец значило совершенно не понимать характера новой истории и потребностей действительной жизни. При всем том нельзя не признать, что эта пламенная проповедь любви к отечеству имела свою весьма высокую сторону. Человек выводится из мелкой сферы эгоистических стремлений, ему указывается высшая цель, которой он обязан служить. В первый раз в теориях Нового времени начало народности выставляется центром всей политической жизни. Кроме того, среди всех преувеличений, внушенных односторонним направлением и страстным стремлением к идеалу, у Руссо является глубокое сознание весьма существенной истины, именно, что свобода сохраняется только ревностным исполнением общественного долга, постоянством и самоотвержением. Но это самое показывает всю недостаточность исключительного индивидуализма. Охранение права само собою превращается в тяжелую обязанность, в служение высшему порядку, владычеству над отдельными лицами. И чем более требуется прав, тем труднее становится обязанность. Руссо хотел, чтобы личная воля каждого непосредственно участвовала в общих решениях; последствием было то, что человек должен

* *Rousseau. Considerations sur le gouvernement de Pologne. Ch. 12.*

** *Ibid. Ch. 3.*

был всецело отдать себя государству, которое получало неограниченную власть над его лицом, над его имуществом, над его жизнью и мыслью. Это было очевидное противоречие основному началу; в результате выходило, что свобода может сохраняться единственно отречением от себя самой.

У Руссо это противоречие принимало особенно опасный характер. Личная независимость у него исчезала, свобода оставалась только как владычество массы, вооруженной абсолютным правом и не признающей ничего вне себя. Плодом подобного учения могло быть только установление самого страшного деспотизма во имя свободы. Это именно и произошло во времена Конвента, когда демократические начала, заимствованные у Руссо, явились орудием и опорой кровавого террора. Во имя воли народной тысячи голов ложились на плаху, а между тем террористы услаждались мечтами об идиллическом счастье, которое они готовили человечеству. И это не было лицемерие: противоречие лежало в самой основе их мыслей, в том учении, которым они вдохновлялись. Никто более Руссо не содействовал возбуждению в них той страстной энергии, того несокрушимого революционного пыла, которые все унесли перед собою, но идеалы Руссо должны были вечно оставаться в области мечтаний: им не было места в действительной жизни. Поэтому когда свобода, доведенная до исступления, сокрушила врагов, как внутренних, так и внешних, она рушилась сама собою, от собственного бессилия и внутреннего разлада.

Падение террористов составляет последний акт Французской революции, которая с этого момента получает обратный ход, пока она окончательно не уступает гению Наполеона. В краткий период времени пройдены были все системы, созданные философами XVIII века, содержание мысли было исчерпано вполне. Учение о народе как источнике верховной власти, провозглашенное при самом созвании Учредительного Собрания и занесенное в конституцию 1791 г., система разделения и равновесия властей, права человека, индивидуалистическая республика, наконец, теория Руссо — все это сменялось одно другим вместе с ходом событий, все было испробовано и все оказалось несостоятельным. Результатом переворота было установление военного деспотизма. Безусловные поклонники Французской революции стараются объяснить ее неуспех самыми разнообразными причинами. Без сомнения, неустройство демократии, внезапно явившейся на сцену и принужденной вести ожесточенную борьбу со всеми другими общественными стихиями, много способствовало этому исходу, но главная причина заключается в односторонности самых идей. Индивидуалистические теории, как и все другие системы, могли найти частное приложение при благоприятных обстоятельствах, но как скоро они возводились в мировой закон, которому должны следовать все человеческие общества, так

неизбежно должна была оказаться вся их недостаточность. Революция пала, потому что провозглашенные ею начала отнюдь не составляют верховной цели политической жизни народов.

Из этого не следует, однако, что мы должны согласиться с теми, которые признают революцию простым заблуждением человеческого ума. Все предыдущее изложение доказывает, что одностороннее развитие разнообразных жизненных элементов лежит в самом существе человеческого духа, что этим только путем проявляется вся полнота его содержания. Французская революция была событием мировым, и результаты ее не пропали. Великое ее значение в истории заключается в том, что она вдвинула начала свободы и равенства в общеевропейскую жизнь и сделала их центром, около которого стало вращаться развитие европейских обществ. Отныне лозунгом партий стали: революция и противодействие революции. Несмотря на последовавшую реакцию, для либеральных начал было завоевано место, из которого невозможно было их вытеснить. Самое одностороннее их понимание дало французскому народу ту уверенность в себе и ту громадную силу, которые были необходимы для исполнения этой задачи. Но полное осуществление начал, провозглашенных революцией, было невозможно вследствие самой их односторонности. Свобода составляет один из существенных элементов человеческого развития, но отнюдь не единственный и даже не высший. Поэтому временное ее торжество должно было кончиться ее падением; последовательное движение мыслей и событий довело революцию до самоотрицания. Совершив свое дело, изложив все свое содержание, одностороннее развитие должно было уступить место другому направлению, основанному на сочетании противоположных начал.

7. Мабли ⁵⁷

Учение Руссо не было последним словом индивидуализма. У него личная свобода приносилась в жертву свободе политической, он требовал, чтобы гражданин имел в виду не частные свои интересы, а пользу отечества. Идя далее по этому направлению, можно было прийти к совершенному уничтожению личных интересов. В индивидуализме лежат два начала, которые неизбежно приходят в столкновение друг с другом: свобода и равенство. Свобода сама по себе ведет к неравенству. Силы и способности у людей не равны, а потому не равна и область, которую человек завоевывает себе своею деятельностью. И это неравенство идет, увеличиваясь: сделанные приобретения становятся орудием новых приобретений, недоступных для того, кто лишен искусственных средств. В силу свободного распоряжения имуществом и семейного начала увеличенное таким образом достояние переходит в потомство. Вместе с тем и неравенство распространяется на целые поколения. Отсюда различие богатых и бедных, из которых последние

естественно становятся в зависимость от первых. Таким образом, свобода одних уменьшается вследствие увеличения свободы других. В этом проявляется общий закон, что свободное движение сил ведет к подчинению слабейших сильнейшим.

Это подчинение будет тем полнее, чем более частные силы предоставлены собственной своей деятельности. Только высшее, господствующее над ними начало способно восстановить равновесие, оградив свободу слабых от посягательства со стороны сильных. Это высшее начало есть государство, которое, будучи независимо от частных отношений отдельных лиц, одно в состоянии установить равенство между гражданами. Но и здесь это возможно только в известных пределах. Свобода в государстве остается существенным элементом человеческой жизни, неравенство сил, способностей и средств не исчезает. Вся задача государства в этом отношении заключается в том, что оно устанавливает для всех равные права и мешает одним нарушать права других. Свобода как возможность деятельности для всех одинакова, но действительное осуществление этой возможности, завися от сил и средств каждого, разнообразно до бесконечности. Поэтому при юридическом равенстве все-таки остается фактическое неравенство, и одни члены общества неизбежно становятся в зависимость от других. Общий закон подчинения слабейших сильнейшим сохраняется и тут, хотя в меньшей степени.

Таким образом, истинное равенство, вытекающее из индивидуалистических начал и лежащее в самом существе человеческой природы, есть равенство свободы или прав. Но стоит сделать еще шаг, и юридическое равенство переносится в фактическую область, а это ведет уже к совершенному отрицанию разнообразия личных отношений и к замене частной собственности общением имущества. Таково именно воззрение тех мыслителей, которые, стоя на почве индивидуализма, признают равенство началом абсолютным, неразрывно связанным с самою природою человеческой личности. Это — последний предел индивидуалистических теорий, предел, где индивидуализм переходит уже в чистую утопию. Здесь равенство как безусловное требование уничтожает самую свободу, составляющую его основу, точно так же как свобода, взятая односторонним образом как абсолютное начало, не подчиняющееся высшему порядку, последовательно уничтожает равенство.

Зачатки этого направления мы видели уже у Руссо. В своей «Речи о происхождении неравенства между людьми» он указывал на установление собственности как на роковое событие, которое вывело людей из первобытного состояния и повело к учреждению гражданских обществ. Но дорожа началом свободы, Руссо не мог остановиться на этом воззрении: идеалом его было политическое равенство, а не экономическое. Защитником коммунистических начал является другой знаменитый писатель XVIII века,

известный преимущественно историческими трудами, но посвящавший себя также политическим исследованиям — Мабли.

Аббат Мабли, брат Кондильяка, был одним из основателей учения о правах человека и одним из провозвестников Французской революции. В сочинении «О правах и обязанностях гражданина» («Des droits et des devoirs du citoyen»), писанном в 1758 г., он прямо провозглашал необходимость радикального преобразования общества и указывал на способы исполнения этой задачи. В его глазах, требование возможно лучшего общественного устройства составляет всегда неотъемлемое право, а вместе и обязанность каждого гражданина. Это доказывается тем, что человеку прирождены известные права, которых никакая власть не вправе у него отнять. Первая, неотъемлемая его принадлежность есть разум, данный ему Богом для руководства в жизни. С разумом неразлучна и свобода; наконец, в человека вложено непобедимое стремление к счастью. Всего этого он не может быть лишен без унижения человеческого достоинства и без уничтожения самой цели, для которой он вступает в общество. Эта цель заключается именно в том, чтобы дать победу разумному началу в его борьбе с страстями. У человека и вне общественного состояния есть разум, есть сознание добра и зла, а потому есть права и обязанности. Но вместо того чтобы руководиться разумом, он нередко увлекается страстями. Правительства устанавливаются именно для того, чтобы дать первому большую силу и подчинить ему последние. Для исполнения этой задачи им предоставляется такая же власть над обществом, какую разум имеет над отдельным лицом. Но по этому самому гражданин обязан повиноваться, только пока правительство действует сообразно с требованиями разума, не унижая человека, а напротив, возвышая его природу, не подавляя свободы, а ограждая ее от насилия, одним словом, пока деятельность власти клонится не к ухудшению, а к улучшению состояния людей. Как же скоро установленный в государстве закон вместо того, чтобы приносить пользу, становится вредным для общества, так каждый гражданин имеет не только право, но и обязанность требовать его изменения. Каковы бы ни были первоначальные условия, при которых образовался общественный союз, каковы бы ни были положительные законы и учреждения, существующие в обществе, нельзя отнять у людей право улучшать свое состояние. Если народ сделал ошибку и согласился на вредное для него устройство, то надобно исправить зло и заменить дурное хорошим. Это — правило, общее для всех людей*.

Какое же общественное устройство должно быть предметом желаний гражданина? Если общество установлено для воздержания страстей во имя разума, то это начало должно одинаково прилагаться ко всем его членам. Отсюда следует, что всякая на-

* *Mably. Des Droits et des Devoirs du Citoyen. Lettre 1.*

следственная или даже пожизненная власть противоречит общественной цели. Ибо кто будет воздерживать страсти пожизненного или наследственного сановника, у которого в руках сила для укрощения граждан? Такое правление неизбежно превращается в тиранию. Разделение властей не в состоянии помочь этому злу: во-первых, деятельность разделенной власти всегда замедляется, а от этого страдают общественные интересы; во-вторых, каково бы ни было разделение отраслей, постоянная власть с течением времени неизбежно получит перевес над другими, а потому здесь свободе грозит вечная опасность; наконец, в-третьих, этим не уничтожаются невыгоды, проистекающие от старости постоянного сановника, от его неспособности, от недостатка побуждений к деятельности и от дурного воспитания. Англичане в противность природе вещей изобрели химерическую монархию, которая, по их мнению, составляет нечто среднее между свободным правлением и произвольным. Они дали королю законодательную власть и тем признали его своим господином, но присовокупив, что он должен править сообразно с законами, они вообразили себе, что поставили неодолимую преграду деспотизму. Как будто фразами можно остановить человеческий произвол. Если они не убедятся, что Великая Хартия ⁵⁸, к которой они привязаны по привычке, могла быть хороша в свое время для приобретения свободы, но что теперь для упрочения свободы нужно нечто большее; если они не утвердятся в мысли, что следует мало-помалу отнять у короля различные, присвоенные ему преимущества, как-то: распоряжение деньгами и податями, возможность подкупать людей посредством почестей, право войны и мира, которое дает ему власть над войском, наконец, право созывать и распускать парламент и участвовать своим согласием в составлении законов, то все революции останутся у них бесплодными. Можно будет изгнать Ганноверскую династию ⁵⁹, так же как и Стюартов ⁶⁰, и населить Европу претендентами, дело все-таки придется постоянно начинать сызнова, и народ окончательно сделается жертвою какого-нибудь ловкого и честолюбивого князя*.

По существу вещей, народ всегда остается источником верховной власти, а потому всегда сохраняет за собою право изменять существующее правление. Договор, в силу которого общество отдало бы себя безусловно в руки князя, есть бессмысленное действие, которое не может связывать разумное существо. Безрассудно не оградить себя против страстей или неспособности правителя и поступать наперекор настоящей цели общества. Правительство устанавливается для счастья народа; это — цель, от которой люди никогда не могут отказаться. Следовательно, это — условие, которое всегда подразумевается во всяком договоре, а потому граждане обязаны повиноваться, только пока оно

* Ibid. Lettre 2.

исполняется. Мало того: если бы акт, устанавливающий правительство, был самым мудрым, какой только можно придумать, то и в этом случае народ имел бы право его уничтожить и заменить другим. Народ — источник всякой власти, он — настоящий самодержец, а потому он всегда вправе изменить законы и учреждения по своей воле. Он может в этом случае поступать неблагоприятно, но он не нарушает требований права*.

Некоторые производят государственную власть от завоевания; но это мнение не выдерживает критики. Покоренный не лишается человеческих прав; живя с другими под общими законами, всякий человек должен считаться гражданином. Победенный подчиняется победителю только на основании договора, который не может противоречить природе и цели общества. Если же завоеватель злоупотребляет своим могуществом и лишает покоренного общественных благ, то последний возвращается в состояние природы и может отыскивать свои права силою. Это — продолжение войны под видом мира**.

Еще меньшим основанием произвольной власти может служить давность. Это начало прилагается к праву собственности, которое устанавливается законом, но оно не распространяется на права человека, на его достоинство и свободу, которые он получил от природы и от которых он никогда не может отказаться. Если добровольный и торжественный акт, вручающий власть правителю, не имеет силы против этих прав, то еще менее может насилие получить законность от давности***.

Против всего этого возражают, что признание неотъемлемых прав человека ведет к анархии и к междоусобиям. Но это — напрасное опасение. Народы, вообще, даже слишком склонны довольствоваться существующими учреждениями, привычка имеет над ними всемогущую власть. Если бы в истории встречалось более революций, это послужило бы в пользу человечеству. Конечно, деспотизм водворяет спокойствие в обществе, но этот покой есть подобие смерти. Это — господство невежества и предрассудков, где цепенеют все лучшие силы человека. Народам необходимо движение, иначе государство превращается в труп. Открытая борьба партий гораздо менее опасна, нежели тайные интриги придворных. Наконец, даже и междоусобная война может быть благом для общества, если она является лекарством против застарелой болезни. Нужно иногда отсечь член, чтобы сохранить здоровым остальное тело****.

Из всего этого ясно, что народ, оставляя за собою верховную власть, должен сам быть своим законодателем. Тогда только он

* *Mably*. Des Droits et des Devoirs du Citoyen. Lettre 3.

** *Ibid*.

*** *Ibid*.

**** *Ibid*.

может иметь хорошие законы. Как же скоро законодательная власть предоставляется монарху или аристократии, так она обращается в орудие личных страстей и частных выгод правителей*.

Но если народ всегда имеет неотъемлемое право изменять существующий образ правления, если каждый гражданин имеет неотъемлемое право и даже обязанность стремиться к наилучшему общественному устройству, то из этого не следует, что всегда должно пользоваться своим правом. Благоразумие предписывает осторожность и соблюдение известной меры, нужно идти к цели постепенно. Иногда приходится даже сохранять злоупотребления, когда они служат противодействием еще большему злу. Так, например, уничтожение сословных привилегий при неограниченном правлении ведет только к усиленному рабству. Прежде всего, надобно распространять в народе здоровые политические понятия. Затем следует пользоваться теми правами, которые есть, чтобы приобрести еще большие. Так, во Франции парламент, облеченный правом протеста, может противиться установлению новых налогов и требовать созвания Генеральных штатов⁶¹. Но как скоро последние будут собраны, так их появление будет знаком революции, которая одна способна обновить одряхлевшее государство**.

Мабли указывает на те задачи, которые предстоит разрешить будущим законодателям Франции. Главная состоит в том, чтобы не только водворить свободу, но и упрочить ее, оградивши ее от захватов со стороны правителей. Но тут необходимо действовать осмотрительно. Не следует разом хвататься за искоренение всех злоупотреблений, чего можно опасаться при всеобщем возбуждении умов. Это заставило бы все нарушенные интересы соединиться вместе, чтобы затормозить преобразование. Не должно также гоняться за идеальным устройством. Люди, привыкшие к свободе, могли бы требовать большего, но те, которые целые века жили под гнетом деспотизма и приобрели нравы и понятия рабов, должны мало-помалу воспитываться к свободе. Каждый шаг, сделанный по этому пути, даст им возможность сделать другой, затем третий и так далее. Прежде всего, необходимо обеспечить самое существование свободных учреждений, так чтобы они были независимы от произвола монарха; это — цель, которой все должно быть принесено в жертву. Генеральные штаты должны по закону собираться периодически собственной властью без всякой помехи. Королю не следует давать права ни созывать их, ни распускать. Если не удастся этого достигнуть, все будет потеряно, и народ снова подпадет под иго деспотизма. Но этого мало: в больших государствах, где народ не может постоянно собираться на площади, как в древних республиках, всегда есть опасность, что сильное правительство мало-помалу заберет власть в свои руки

* Ibid. Lettre 4.

** Ibid. Lettre 4—5.

и уничтожит свободу. Предупредить это зло можно только разделением властей. Законодательная власть должна быть совершенно отделена от исполнительной. Не следует подражать ошибке англичан, которые, сделавши короля участником законодательства, дали ему чрезмерную силу. Затем, самая исполнительная власть должна быть разделена на отдельные отрасли. Сосредоточить всю эту часть в руках одного лица значит возложить на него бремя свыше человеческих сил, а вместе с тем дать ему постоянные поводы к захватам. Судьи должны быть самостоятельные, полицейские чиновники — подчиненные суду. Для надзора за правами, которых поддержание необходимо для охранения свободы, должны быть установлены выборные цензоры. Финансовое управление вручается лицам, доверенным от Генеральных штатов. Наконец, в самой армии начальники должны быть выборные, королю же следует предоставить в мирное время надзор, а во время войны предводительство над войсками. Затем, ему оставляется верховное руководство иностранными делами, но с помощью особого совета и с тем, чтобы право войны и мира, а также и назначение послов принадлежало представителям народа. Хотя этим раздроблением управления королевская власть вводится в весьма тесные границы, но того, что за нею остается, совершенно достаточно для удовлетворения законного честолюбия человека. Королевская власть есть неизбежное зло, против которого надобно принимать всевозможные меры предосторожности; уничтожить же ее нет пока возможности при настоящем состоянии европейских обществ, в которых господствует полнейшее неравенство. Без этого учреждения соперничество знатных домов скоро повело бы к водворению деспота. Описанное устройство, конечно, не самое лучшее, какое можно придумать, но это лучшее, какого можно желать при существующем порядке вещей*.

Составляя в этих очерках программу будущей Французской революции, Мабли мимоходом касается и своего собственного идеала. Указавши на то, что для сохранения свободных учреждений недостаточно одной любви к свободе, что нужна еще любовь к закону, а прежде всего необходимы нравы, он восклицает устами одного из собеседников: «Знаете ли, где кроется источник всех бедствий, постигающих человечество? В собственности». Первоначально она могла быть установлена на основаниях справедливости, ибо кто станет отрицать, что человек мог считать себя хозяином построенной им хижины или собранных им плодов? Но как бы равномерно ни было сделано распределение имущества, через несколько поколений неизбежно водворяется неравенство, являются богатые и бедные, а с тем вместе различие потребностей, притязания одних и зависимость других, интриги и партии, роскошь, наконец, все пороки, которые терзают современные

* *Mably*. Des Droits et des Devoirs du Citoyen. Lettre 5. 6.

общества. Размышляя об этом, поневоле мечтаешь об учреждении республики на каком-нибудь пустынном острове, где все будут равны, все богаты, все бедны, все свободны, все братья, считая первым законом не иметь ничего своего. Плоды трудов каждого должны приноситься в общественные магазины как сокровища государства и достояние всех. Отсюда выборные экононы будут раздавать членам общества все, что им необходимо, они же должны определять каждому долю работы, потребную для общества, и наблюдать за нравами. Хотя чувство собственности служит сильнейшим побуждением к труду, однако его можно заменить другими пружинами: можно действовать посредством врожденной человеку любви к славе и к почету, давая награды работникам, усердно исполняющим свои обязанности. Человечество должно облагораживаться при таком порядке, ибо какие страсти могут развиваться в этом блаженном уголке? «Усталый от утомительного и бессмысленного зрелища, которое представляет Европа, — говорит Мабли, — я не могу предаваться в воображении этим приятным мечтаниям, для того, чтобы моя душа не открылась сладким надеждам... Ваше сердце, — продолжает он, — обманутое утешительным призраком, успокаивается на нем с удовольствием: не говорит ли оно вам, что это именно то счастье, для которого были созданы люди?»*

Мабли подробнее развил свой идеал в другом сочинении «О законодательстве, или Начала законов» («De la législation ou principes de loix»), вышедшем в 1776 г. Здесь он начинает с критики современных законодательств, которые имеют в виду богатство, приобретения, завоевания и тем умножают только человеческие потребности и пороки. Богатство не дает ни счастья, ни могущества; напротив, то и другое приобретается умеренностью. Бедные народы сильнее и счастливее богатых. Требовать же, чтобы с богатством соединились и добрые нравы, значит хотеть двух несовместимых вещей. Мнимая философия, указывая людям ложные цели, поддерживает это стремление законодательств. Не вникая в существо человека, не изучив его страстей и свойств его сердца, философы уверяют, что законы должны быть различны по местности и климату, как будто природа человека не везде одна и та же, как будто у людей не везде одни страсти, как будто, наконец, не от хорошего или дурного направления этих страстей зависит все наше счастье или несчастье. Чтобы дойти до истинных оснований законодательства, надобно изведать глубину человеческого сердца и этим путем познать ту цель, которую поставила нам природа. Тогда мы увидим, что если у человека есть сильнейшая пружина — самолюбие, которое, по-видимому, ставит неодолимые преграды между людьми, то, с другой стороны, эта же самая страсть сближает их между собою, заставляя их искать чужой по-

* Ibid. Lettre 4.

мощи для удовлетворения своих нужд. Мало того: самолюбивые наклонности находят себе противовесие в общежительных свойствах человека, которые побуждают нас соединяться с другими и бескорыстно желать их счастья. У человека есть сострадание, благодарность, потребность любви, стремление к славе, соревнование и другие наклонности, которые все имеют значение только в обществе. Без надлежащего руководства эти качества либо гложут, либо получают дурное направление. Дело хорошего законодательства — направить их к счастью человеческого рода. Но этого нельзя достигнуть, возбуждая в людях стремление к стяжанию: этим способом умножаются только потребности и развиваются страсти, которые ставят людей во враждебное отношение друг к другу. Чтобы развить общежительные наклонности и скрепить общественные связи, надобно, напротив, научить людей довольствоваться малым. Тогда только потребности всех будут удовлетворены, и одни не будут обогащаться на счет других*.

Исследуя намерения природы, свойства человека и условия его счастья, мы убеждаемся, что природа предназначила людей к тому, чтобы быть равными между собою. Этот закон написан яркими чертами во всех явлениях человеческой жизни. Исходя из рук природы, люди находятся в состоянии совершеннейшего равенства. У них одни органы, одни потребности, один разум. Находящиеся на земле блага принадлежат им сообща, ибо природа никому не дала отдельной собственности, не установила границ полям, не создала богатых и бедных, больших и малых, следовательно, не предназначила одних к владычеству над другими. Мало того: для охранения этого драгоценного равенства природа вложила в сердце человека чувство свободы, которое не изглаживается даже веками тирании. Как свобода, так и равенство суть первоначальные дары природы, но они различны по своему существу и даны нам для разных целей: мы не были созданы равными для сохранения своей свободы, но мы были созданы свободными для сохранения равенства. Это ясно из того, что для человека необходимо общежитие, а между тем, вступая в общество, он неизбежно должен отказаться от своей свободы; равенство же он не только имеет возможность сохранить, но он не может отречься от него, не навлекши на себя величайших бед. Ибо от равенства зависит развитие общежительных свойств человека и его счастье. Равенство и вытекающая из него умеренность потребностей сохраняют душевный мир и препятствуют возбуждению страстей, разъединяющих человечество; равенство связывает людей и устанавливает между ними взаимное доброжелательство. Напротив того, неравенство искажает естественные чувства человека и вселяет в его душу пагубные потребности, предрассудки и пороки. Как скоро в обществе явилось неравенство имуществ, так богатые мечтают о больших и больших наслаждениях, а вместе с тем

* *Mably*. De la Legislation... L. I. Ch. 1.

развивается у них любостяжание. Бедные, напротив, становятся в униженное положение и принуждены продавать другими свои услуги. Отсюда презрение высших классов к низшим и стремление первых владычествовать над последними, забравши власть в свои руки. Неравенство имуществ неизбежно влечет за собою и неравенство общественных положений, за любостяжанием следует честолюбие. Отсюда все те раздоры, смуты и междоусобия, которые терзают государства и влекут их к падению. Таким образом, все пороки следуют друг за другом непрерывною цепью, которой первое звено заключается в неравенстве имуществ*.

Против всего этого можно возразить, что неравенство лежит в самой природе вещей, ибо если, с одной стороны, природа создала людей равными, то, с другой стороны, она же дала им различные наклонности, силы и способности, а это различие неизбежно ведет к неравенству. В общежитии равенство столь же мало может сохраняться, как и свобода. Прежде всего, для исполнения законов необходимо учреждение правительств, а с этим вместе является подчинение одних другим, следовательно, неравенство. Затем, как скоро устанавливается собственность, так неизбежно является различие богатства. Самое равномерное распределение жизненных благ не может устоять при неравных способностях владельцев и наследственной передаче имущества. Следовательно, в обществе необходимо водворяется различие богатых и бедных, а это в свою очередь влечет за собою неравенство общественного положения. Таким образом, в этом можно видеть закон самой природы, неотразимую судьбу человечества, ибо невозможно законом предписать людям, чтобы они имели одинаковый ум, одинаковое трудолюбие и одинаковое количество детей**.

Все эти возражения Мабли не находит основательными. О различии наклонностей, сил и способностей, прирожденных человеку, говорит он, мы не должны судить по настоящему состоянию людей. Когда человек только что вышел из рук природы, это различие существовало в гораздо меньшей степени: искусственное воспитание развило в одних стремление и способности, которые были заглушены в других вследствие недостатка средств. Одинаковое воспитание, без сомнения, развило бы почти одинаковые таланты во всех, и если бы одни отличались перед другими, то они с избытком были бы вознаграждены общественным почетом, который достался бы на их долю. Для постоянного неравенства тут нет места. Еще менее имеет значения неравенство сил, ибо самый могучий человек не в состоянии противиться соединенным силам нескольких других. Отсюда также не может возникнуть постоянное подчинение. Что касается наклонностей, то при умеренных потребностях различие их ведет только к теснейшему союзу между людьми, заставляя одних ис-

* Ibid. Ch. 2.

** Ibid.

кать помощи других. Наконец, и общественное устройство само по себе не уничтожает равенства. Хотя и устанавливаются правительства, но если им не дается произвольной власти над подданными, если каждый гражданин получает одинаковые права с другими, если каждый остается участником верховной власти и может в свою очередь занимать все общественные должности, то необходимое в обществе подчинение не препятствует сохранению равенства. При таком устройстве правитель не возвышается над согражданами — он является только общим поверенным, который наравне со всеми подчиняется законам государства; он так же, как и другие, может быть наказан за их нарушение и завтра может опять низойти на степень простого гражданина. Остается, следовательно, неравенство, проистекающее из собственности; в этом заключается вся задача и все затруднения. Нет сомнения, что тут кроется источник неисчислимых бедствий, постигших человечество. Но было ли установление собственности необходимо для человеческого общежития? Рассматривая происхождение обществ, можно убедиться в противном*.

Люди соединились в общества отнюдь не для охранения собственности, как полагают некоторые философы; их связали общежительные их свойства и взаимные нужды. Правительства же были установлены для обуздания страстей, препятствующих общежитию. В эти первобытные времена не было даже понятия о собственности. Земли было много, и люди питались охотой и рыбной ловлею. Когда же вследствие размножения народонаселения они обратились, наконец, к земледелию, они и тут сохранили первоначальные свои привычки. Как они прежде соединили свои силы для установления общественной власти, так они теперь соединили свой труд, чтобы сообща пользоваться плодами общей работы. Это общение имуществ в первобытном состоянии не только не может считаться химерою, но напротив, представляется необходимостью при тогдашнем положении человечества. Трудно даже вообразить себе, каким образом люди могли прийти к установлению собственности, ибо пороки, их разъединяющие, в то время еще не развились: они являются уже плодом неравенства состояний и неумеренных потребностей, которых тогда не было. До введения собственности не было ничего легче, как удержать людей в пределах долга. Чтобы изгнать лень, достаточно было награждать трудолюбивых, которые находили бы в общественном почете достаточное побуждение к деятельности. К несчастью, люди избрали другой путь. Негодуя на ленивых, которые жили на чужой счет, мало участвуя в общей работе, они постановили законом, что каждый должен пользоваться плодами своего труда. Так произошла собственность. Первый же безрассудный шаг повлек за собою все остальное**.

* *Mably. De la Legislation... L. I. Ch. 2.*

** *Ibid. Ch. 3.*

Против общения имуществ возражают, что этим отнимается у людей побуждение к труду, ибо никто охотно не работает на других, а вследствие того и самые произведения будут скуднее. Но здесь опять надобно заметить, что неиспорченному человеку не следует приписывать тех чувств, которые развиваются только в развращенных обществах. Нет сомнения, однако, что во все времена человек менее охотно работает на других, нежели на себя, но если трудолюбивый награждается почетом, он работает для себя. Наконец, если бы даже произведения были гораздо скуднее, нежели в настоящее время, то это еще не большое зло в сравнении с теми бедствиями, которые порождает неравенство имуществ. Для человечества гораздо полезнее иметь некоторые добродетели, нежели обилие плодов земных. Возражают также, что при подобном устройстве правители должны превратиться в надзирателей за работами и в экономов, но это занятие гораздо более благородное, нежели те политические интриги, которым они предаются в настоящее время. Притом задача правителей не ограничивается одним этим. Они должны, кроме того, внимательно следить за пороками и потребностями граждан, воздерживая одни, изобретая средства для удовлетворения других, наблюдая, чтобы из мелкого злоупотребления не выросло малопомалу значительное зло. Устроенная таким образом республика будет сильнее и против соседей, ибо чем менее каждый занят своими частными делами, тем более он привязан к законам. Когда гражданин получает все нужное от государства, в нем возгорается пламенная любовь к отечеству, которому он всем обязан*.

Мабли сознается, однако, что в настоящее время нет возможности возвратиться к этому блаженному состоянию. Совершенную республику можно основать разве только в пустынных краях из диких племен. Но когда собственность раз установлена, когда в человеке развились новые потребности, страсти и пороки, было бы безрассудно мечтать о полном их искоренении. У образованных народов законодатель поневоле должен считать собственность основанием общества. Все, что он может сделать,— это противодействовать двум главным, истекающим из нее порокам: лубостяжанию и честолюбию. В этом должна состоять вся его задача. Можно сказать, что законы ничего не сделали, пока они не устроили частную жизнь граждан и правительственную деятельность так, чтобы люди находили свое счастье не в тех благах, которые доставляются порочными наклонностями человека**.

Итак, в результате выходит, что надобно отказаться от полного осуществления идеала. К требованиям равенства не приходятся люди в том виде, как мы находим их в настоящее время. Для этого нужен воображаемый человек, каким представляет его себе

* Ibid.

** Ibid. Ch. 4.

философ, только что вышедший из рук природы. При настоящем состоянии обществ законодателю остается действовать паллиативными средствами: он должен устранять слишком крупное зло и стараться применять начала равенства к искаженному естеству человека. Но и тут представляются значительные затруднения, и эта задача может быть исполнена лишь с помощью искусственной и насильственной регламентации, опутывающей человека со всех сторон. И здесь необходимо переделать людей на новый лад, изменить настоящие их свойства, искоренить в них те личные наклонности и страсти, которые неудержимо влекут за собою неравенство состояний.

Мабли подробно развивает план своего законодательства, но это мнимое приспособление несостоятельных начал к современному положению человечества имеет мало интереса. Поэтому достаточно будет указать на главные черты этой программы.

Так же как у Руссо, идеалом Мабли является Спарта. Он постоянно указывает на нее, как на образец, в особенности для осуществления главной цели законодательства — уничтожения в гражданах любостяжания. В этом отношении государство должно первое подавать пример, изгоняя всякую роскошь и умеряя свои потребности. Надобно уменьшать расходы, а не увеличивать доходы. Затем следует преградить всякие пути к алчности сановников. С этою целью все общественные должности должны исправляться безвозмездно: общий почет может служить достаточным вознаграждением за труды, понесенные на пользу государства. Наконец, необходимо искоренить любостяжание и в гражданах, делая богатство бесполезным. Эта цель достигается, прежде всего, законами о роскоши, которые должны простираться на все жизненные удобства: на жилище, мебель, стол, прислугу, одежду. «Если вы упустите из виду какую-либо часть, — говорит Мабли, — вы оставляете дверь открытою для злоупотреблений, которые распространятся на все. Чем строже будут правила, тем безопаснее будет неравенство состояний». Законодательство должно точно определить и переходы собственности по наследству, воспрещая завещания, ограничивая права боковых линий и вообще стараясь раздробить имущества, которые любостяжание стремится соединить в одни руки. С тою же целью необходимы аграрные законы, определяющие меру владения, дозволенного каждому лицу. Наконец, ограничив средства внутреннего обогащения, законодатель должен прекратить и пути внешнего приобретения, положив преграды торговле. Недостаточно искоренить внутренние пороки республики, говорит Мабли, надобно ограждать ее и от пороков соседей*.

За уничтожением любостяжания следует искоренение честолюбия. И здесь государство должно подавать пример, воздерживать

* *Mably*. De la Legislation... L. II. Ch. 1.

ваясь от завоеваний и ограничиваясь защитой границ. В соседях надобно видеть не врагов, а союзников, стараясь соединиться с ними в общую федеративную республику. Это — высшая степень совершенства, какой могут достигнуть человеческие учреждения. Для искоренения честолюбия в сановниках надобно поставить их в такое положение, чтобы они всегда были подчинены закону и не могли злоупотреблять своею властью. Лучшим для этого средством служит разделение управлений на множество отдельных отраслей, так чтобы каждое должностное лицо имело ограниченный круг действия, а все воздерживались бы друг другом. Должности следует сделать выборными и краткосрочными; путь к высшим ступеням должен быть медленный и постепенный, так чтобы каждое место получалось в виде награды за добродетель и заслуги. Этим самым будет умеряться и честолюбие граждан, которые будут видеть единственный путь к почету в общественном уважении. Наконец, должности должны быть одинаково доступны всем, но так как в настоящее время нет еще возможности уничтожить сословия, то надобно, по крайней мере, раздроблять их по возможности так, чтобы между ними было более соразмерности и чтобы все могли вступать в них по заслугам*.

Все эти законы, которые должны действовать на нравы и понятия людей, могут иметь силу только там, где законодатель пользуется полным доверием общества. А это возможно лишь в том случае, когда сам народ является законодателем. Однако Мабли не стоит, подобно Руссо, за непременно участие каждого в составлении законов. Напротив, видя смуты и волнения, сопряженные с непосредственною демократиею, он заменяет ее представительством, требуя только ограничения власти депутатов обязательными инструкциями избирателей**. Законодатель не должен действовать и насилем. Безумно воображать, что можно силою заставить граждан жертвовать своим личным интересом общему благу. Надобно привязать их к отечеству, возбудив в них свободное чувство самопожертвования, которое одно способно подвигать людей на великие дела. Это достигается не строгостью наказаний, а внушениями, советами, соблюдением равенства, устранением излишних потребностей, главное же, хорошим воспитанием, которое одно может дать гражданам добрые нравы***. Воспитание должно быть публичное, общее и равное для всех. Законодатель должен устранять от молодых людей праздность и не позволять им самим выбирать свои удовольствия. Он должен сам придумывать для них развлечения, разнообразя их так, чтобы они не превращались в скуку. И здесь спартанское воспитание, которое занимало юношей преимущественно гимнастическими

* Ibid. Ch. 3—4.

** Ibid. L. III. Ch. 3.

*** Ibid. Ch. 4.

упражнениями, должно служить образцом. Необходимо обратить внимание и на воспитание женщин, для чего представляется только двойкий исход: или сделать из них мужчин, как в Спарте, или обречь их на затворничество*.

Наконец, Мабли, так же как Руссо, требует установления общественной религии. Вера в Бога, награждающего добрых и наказывающего злых, необходима в общежитии, ибо без этого всякий может надеяться избегнуть человеческого наказания. Мабли доказывает, что государство, составленное из атеистов, не может существовать. Последовательное развитие безбожия ведет к отрицанию добра и зла; всякий будет руководиться единственно своею личною выгодою, а для государства нет ничего губительнее подобного настроения. Поэтому законодатель должен воздерживать атеистов, не вторгаясь в человеческую совесть, но запрещая под страхом наказания всякое распространение подобных учений. Тот, кто вторично является послушником закона, должен быть осужден на вечное заключение**.

Мабли идет даже далее Руссо: он требует не только известного вероисповедания для граждан, но и установления общественного богослужения, без чего религия теряет всякое влияние на народ. Везде, где человек должен исполнить какую-нибудь обязанность, говорит Мабли, законодатель должен непременно положить известные правила. Нет ничего вреднее, как старание ниспровергнуть существующие в государстве вероисповедания. Поэтому распространение чистого деизма должно быть наказано также строго, как и проповедь атеизма. Но, с другой стороны, законодатель не должен быть сам проповедником и богословом. Еще менее следует давать власть духовенству и позволять ему вмешиваться в светские дела. Законодатель должен иметь в виду счастье людей в этой жизни, а не в будущей. Для этого он должен предположить себе целью установить согласие между религиею и философиею, ограждая первую от предрассудков, а вторую от нечестия. В этом смысле, законодательство, говорит Мабли, должно быть нетерпимо, т. е. оно не должно терпеть искажения существующей религии и возникновения новой. Но если новая вера уже упрочилась, так что невозможно ее искоренить, то следует ее терпеть. Даже против укоренившихся предрассудков надобно действовать краткими мерами, ибо строгость нередко ведет только к большому упорству сектаторов. В этом случае для избежания неудовольствий и раздоров правительство должно покровительствовать новой религии так же, как и старой***.

Таким образом, нетерпимость должна составлять основное правило законодательства; терпимость же, так же как и право

* *Mably. De la Legislation...* L. IV. Ch. 1.

** *Ibid.* Ch. 2.

*** *Ibid.* Ch. 3—4.

собственности, является не более как уступкою извращенному человечеству. Начало равенства как верховное требование общежития распространяется и на внутреннего человека, на его мысль и совесть. Свобода изгоняется отовсюду, для нее не остается уже ни малейшего угла.

Нельзя не заметить того глубокого противоречия, которое обнаруживается в этих выводах. Во имя равенства, т. е. все-таки во имя личного права, законодатель берет в свое ведение самую душу человека. Весь нравственный мир подчиняется юридическому требованию. Мы видели, что и Руссо пришел к подобным же заключениям. Но у Мабли они выступают еще ярче вследствие того, что у него свобода становится уже в совершенно подчиненное отношение к равенству. В этой исходной точке и кроется источник всех противоречий. Общежитие, по понятиям индивидуальной школы, должно быть основано на началах, присущих человеку как отдельной личности; эти начала суть свобода и равенство. Но естественная свобода не может сохраниться в обществе, где человек, вступая в союз с другими, неизбежно должен свою личную волю подчинить воле общественной. Остается, следовательно, искать сохранения равенства. Поэтому последнее становится первенствующим, а свобода низводится на степень средства. Но такое воззрение есть полное извращение истинного отношения этих двух начал. Равенство вытекает из свободы, а никак не свобода из равенства. Люди неравны между собою в отношении к полу, к возрасту, к физическим и умственным силам и способностям. Они рассматриваются как равные единственно в качестве людей вообще, т. е. как самостоятельные лица, имеющие одинаковую свободу, а потому одинаковые права. Равенство есть сравнение одного лица с другими; основанием же сравнения служит личное достоинство, одинаково присущее всем. Сам Мабли говорит, что чувство равенства не что иное, как чувство человеческого достоинства. Следовательно, источник его заключается в свободе, которая одна дает достоинство человеку, ибо она делает его самостоятельным лицом и дает ему права. Между тем в результате выходит, что свобода жертвуется равенству, т. е. то, что служит основанием сравнения, уничтожается во имя самого сравнения. Это крайнее противоречие индивидуализма, дошедши до которого он сам отнимает у себя почву под ногами. Очевидно, что подобная система является зданием, висящим на воздухе. Мы увидим далее, к каким она приходит практическим приложениям.

Мабли признавал, по крайней мере, что при настоящем состоянии человечества установление коммунизма невозможно; его проект ограничивался спартанским воздержанием страстей. Другие не останавливались на этом и предлагали общине имуществ как образец всему человечеству. Эту точку зрения развивал Морелли ⁶² первоначально в поэме, которую он назвал

«Базилиадою»*, затем в сочинении под заглавием «Кодекс природы, или Истинный дух ее законов»**, в котором он изложил существенное содержание своего стихотворения. По его мнению, стоит только устранить все противное природе, и всякий народ может возвратиться в первобытное состояние невинности.

Морелли, так же как и Мабли, отправляется от того начала, что природа установила внутреннюю гармонию между личными и общежительными стремлениями человека. Развитие личного интереса, ведущее к взаимной вражде людей, является только плодом ложной морали и дурного законодательства. В действительности человек не рождается ни добрым, ни злым, но совершенно безразличным к добру и злу. Первое, инстинктивное его стремление, вытекающее из его природы как чувствительного существа, есть любовь к себе, желание счастья. Это — единственная пружина всей его деятельности. Но это стремление, пока оно не искажено, не только не разъединяет людей, а напротив, служит самым сильным средством их сближения. Природа устроила так, что потребности человека всегда несколько превышают его одинокие силы. Отсюда двоякое последствие: изошрение разума для устранения препятствий и сближение с другими, ибо только чужая помощь может восполнить этот недостаток. Таким образом, сама природа внушает нам, что делать добро ближним составляет единственное средство достигнуть собственного нашего счастья. В этом заключается первый естественный закон, предшествующий всем другим***. Тогда как ложная мораль, исходя от личного начала, от разъединения людей, держится отрицательного правила: *не делай другим того, что ты не желаешь, чтобы они тебе делали*, истинная мораль, напротив, говорит ему положительно: *делай другим то, что ты желаешь, чтобы и они тебе делали*****. Эту взаимность нужд природа связала людей так, что они должны образовать одно гармоническое целое, имеющее одну цель — общее благо. Члены этого союза, равные между собою в чувствах и потребностях, должны быть поэтому равны как в правах, так и в средствах жизни. Все должны вместе трудиться над общим достоянием. Изменчивое разнообразие нужд и различие склонностей и способностей не уничтожают этой внутренней гармонии, а дают только каждому свое определенное место в целом. Общество представляет, таким образом, совершенный автомат, в котором все части соразмерны друг с другом и который движется согласно совокупным их действием*****.

* *Mably*. *Basiliade ou le Naufrage des îles flottantes*. 1753.

** *Mably*. *Code de la Nature ou le Véritable esprit de ses loix, de tout temps negligé ou méconnu*. Оно напечатано в сочинениях Дидро (издание 1772 г., часть 1).

*** *Ibid.* Part 1. P. 14—16; Part 3. P. 124—127.

**** *Ibid.* Part 2. P. 67.

***** *Ibid.* Part 1. P. 17 и след.

Эта установленная самой природою гармония была нарушена развитием личного интереса — величайшей язвы обществ. Из него проистекает любостяжание — источник всех других пороков. Корень же всего зла заключается в установлении собственности, ибо там, где нет собственности, нет и ее вредных последствий; где никто не имеет ничего своего и все равно пользуются благами природы, там не может развиваться и желание отнимать что-нибудь у других*. Против общения имуществ возражают, что оно несовместно с свойствами людей, как они есть, но настоящие люди уже извращены должным развитием; нравы же диких легко могут быть приспособлены к коммунизму. Правда, что во все времена и на всяком положении человек не всегда готов слушаться благоразумных советов, но «наша гипотеза, — говорит Морелли, — не исключает строгой власти, укрощающей первое отвращение и принуждающей человека на первый раз к исполнению обязанностей, которые впоследствии привычка делает легкими, а очевидность пользы заставляет любить». Всеобщая приложимость общения имуществ основана на том, что истина никогда не может уничтожиться. Природа в своих законах едина и неизменна; человек может временно от них отклоняться, но он непременно должен к ним возвратиться**. В этом состоит закон человеческого развития: если первобытное состояние невинности, будучи основано на инстинктивных чувствах, может вследствие того исказиться, то человечество после долгих испытаний и заблуждений снова к нему возвращается уже с полным сознанием, что в первобытной простоте природы заключается высшее счастье***.

Морелли сознается, впрочем, что в наше время почти невозможно установление коммунистической республики, однако он предлагает целый план законодательства, основанного на этих началах****. Краеугольным камнем является здесь уничтожение всякой частной собственности. Каждый гражданин рассматривается как лицо общественное, содержимое и занятое на счет общества. Всякий должен по мере сил и талантов содействовать общественной пользе. Таковы основные, священные законы общежития, которые ни в каком случае не могут быть изменяемы*****. Для удовлетворения общественных нужд все граждане распределяются по занятиям и ремеслам, смотря по тому, сколько нужно работников в каждой отрасли. Затем, в пределах отдельного ремесла, рабочие разделяются на группы с начальниками во главе. Последние определяют часы отдыха и труда и назначают каждому свой урок. С десятилетнего возраста всякий гражданин должен начать изучение какого-нибудь ремесла,

* Ibid. P. 21—22.

** Ibid. Part 2. P. 34 и след.; P. 49.

*** Ibid. Part 3. P. 111—113.

**** Ibid. Part 4. P. 153.

***** Ibid. P. 154. *Loix fondamentales et sacrées.*

однако без принуждения; между 15 и 18 годами он должен быть женат; с 20 до 25 лет он обязан заниматься земледелием; в 26 лет он может быть начальником или хозяином в своем первоначальном ремесле; если же он перешел к другому, то он может занимать эту должность только в 30; наконец, в 40 лет гражданин поступает в разряд вольных работников, т. е., не будучи избавлен от труда, он получает разрешение делать только то, что он сам избирает, причем он располагает и своими часами отдыха*.

Плоды работы должны быть соразмерны с количеством и потребностями граждан; они распределяются между ними ежедневно или по мере нужды. Таким образом, каждый получает свои провизии ежедневно на площади от тех, которые занимаются их приготовлением. Кому нужен хлеб, тот берет его в определенные часы у булочника, а последнему отпускается из общественного магазина потребное количество муки. Кому нужно платье, тот обращается к портному; последний же берет материи у фабриканта, а фабрикант, в свою очередь, получает нужный материал из общественного магазина, и т. д. При этом надобно строго наблюдать, чтобы всегда было потребное количество необходимых вещей. Что же касается до предметов роскоши, то в случае, если их будет недостаточно для всех, так что хотя бы один гражданин не мог получить их наравне с другими, раздача немедленно прекращается, или же эти вещи должны раздаваться в меньшем количестве, до тех пор пока недостаток будет восполнен**.

Впрочем, законодательство должно ограничить роскошь. С десяти лет до тридцати все молодые люди должны носить одинаковую одежду, присвоенную каждому ремеслу. В тридцать лет гражданину позволяется одеваться по своему вкусу, но без особенной прихоти. Он может и обедать дома, но без излишка. Начальники должны строго за этим смотреть, укрощая всякое невозддержание и сами подавая пример другим. Точно так же должно искореняться и тщеславие. В одежде не дозволяется никакое украшение, которое означало бы преимущество одного перед другим***.

Мы видели уже, что каждый гражданин с достижением брачного возраста обязан вступить в брак. Безбрачная жизнь допускается только в сорок лет. Дети до пятилетнего возраста живут с родителями; затем они переводятся в общие дома, где им дается одинаковое воспитание. В десять лет они распределяются по заведениям и обучаются ремеслам. Воспитание должно строго уничтожать в детях всякие наклонности, ведущие к развитию чувства собственности. Нравственное преподавание должно быть выведено из основных законов государства; побудительною причиною человеческих поступков всегда следует выставлять личное

* *Morelly*. Code de la Nature. Part 4. Loix distributives, art. 5; Loix de police.

** *Ibid*. Part 4. Loix somptuaires.

*** *Ibid*. Part 4. Loix somptuaires.

счастье, неразрывно связанное с общественным благом. Понятие о Боге должно передавать детям, только когда их разум достаточно для этого развит, но все религиозное учение ограничивается тем, что есть высшее, благое и премудрое Существо, которое не может быть сравнено ни с чем смертным и которое известно человеку только по своим делам*. Что касается до умственного воспитания, то количество людей, посвящающих себя изучению наук и искусств, должно быть определено особо для каждой отрасли. Кроме этих лиц, подобные занятия не дозволяются никому до тридцатилетнего возраста. После этого срока они разрешаются гражданам, которые покажут к ним особенное расположение и способности. Но и тут свободное исследование допускается только в науках опытных, имеющих предметом изучение природы или усовершенствование полезных ремесел. Нравственная же философия должна ограничиваться изложением и толкованием системы законов, установленных в государстве; все остальное воспрещается. Точно так же и метафизика ограничивается сказанным выше о Божестве. Вообще, все науки должны быть включены в общественный кодекс, в котором относительно метафизики и нравственности будет излагаться только то, что предписано законом. Новые прибавления могут касаться единственно физических открытий**.

Относительно образа правления, Морелли требует, чтобы все общественные должности исправлялись по очереди, для избежания тирании. Предписания начальников должны исполняться беспрекословно. Они должны сопровождаться общею формулою: *разум хогет, закон повелевает****. Наконец, немногочисленные уголовные законы должны быть особенно строги относительно тех, которые будут пытаться ниспровергнуть основные законы и ввести ненавистную собственность (la détestable propriété). Эти люди должны быть пожизненно заключены в пещеры как безумные и враги человечества****.

Из этого проекта можно видеть, каких средств требует осуществление так называемой естественной гармонии между личными и доброжелательными склонностями человека, о которой говорит Морелли. По его уверению, это установленное самою природою согласие нарушается только искусственными мерами законодателей, которые, следуя ложному направлению, извращают естество человека, а в результате выходит, что гармония поддерживается лишь самою многосложною регламентациею, которая

* Ibid. Loix d'éducation.

** Ibid. Loix des Etudes. Qui empêcheroient les égaremens de l'esprit humain et toute rêverie transcendante.

*** Ibid. Loix de la forme du gouvernement; Loix de l'administration du gouvernement.

**** Ibid. Loix penales. Aussi peu nomhreuses que les prévarications, aussi douces qu'efficaces.

охватывает всю жизнь гражданина, не оставляя ему свободы ни в заключении брака, ни в воспитании детей, ни в работе, ни в одежде, ни в пище, ни в умственных занятиях. Каждый член общества становится публичным лицом, он превращается в колесо великого общественного автомата, который движется в силу священных и неизменных уставов. Иначе нет возможности осуществить идеал равенства.

Казалось бы, что этим фантастическим планам суждено было оставаться плодом одинокой думы одностороннего мыслителя. Но такова последовательность человеческой логики, что и они нашли приверженцев, готовых привести их в исполнение. Последним проявлением идей Французской революции после падения террористов⁶³ был заговор Бабёфа⁶⁴, который во имя равенства хотел ввести коммунизм. Конечно, это направление ни на минуту не могло сделаться господствующим; по самому существу своему оно должно было оставаться мечтою фанатической секты. Бабёф был казнен в 1796 г., прежде нежели он успел даже сделать попытку к восстанию. Тем не менее он приобрел многочисленных приверженцев, которых увлекало последовательное, доведенное до крайних выводов развитие начал равенства. Это был лозунг, который в демократической среде легко мог возбудить народные страсти*.

Бабёф во имя равенства не только устанавливал общине имущество, но так же, как Морелли, хотел подчинить этому началу всю материальную, нравственную и умственную жизнь человека. Основание его учения заключалось в том, что природа дала каждому одинаковое право на вкушение всех жизненных благ. Но для того чтобы равенство не осталось пустым словом, чтобы оно сделалось действительностью, недостаточно одного равенства прав, недостаточно даже равенства состояний: нужно уничтожение всяких преимуществ одного человека перед другим. Иначе дух неравенства неизбежно поведет к разложению общества. Поэтому все должны получить одинаковое воспитание, приуроченное к способностям массы. Читать, писать и считать, знать немного истории и законы отечества — вот все, что нужно гражданину. Все высшие плоды человеческого ума — искусство, наука, в особенности философия и богословие, — объявляются роскошью, ведущею только к развитию искусственных потребностей и к искажению естественных свойств человека. Печать подчиняется строжайшей цензуре, которая запрещает все, что выходит за пределы коммунистических правил. С другой стороны, физиче-

* Главным источником сведений о заговоре Бабёфа служит сочинение одного из участвовавших в нем лиц, Буонаротти: «La conspiration de Babeuf» (Brux., 1821). См. также: *Reyboud L. Etudes sur les reformateurs contemporains ou socialistes modernes; Stein. Der Socialismus und Communismus des heutigen Frankreichs.*

ский труд признается обязанностью человека, от которой никто не может отклониться без преступления. Произведения сносятся в общественные магазины и распределяются доверенными от общества лицами. Из работ допускаются только земледелие и необходимые ремесла. Все бесполезные занятия изгоняются; большие города уничтожаются. Государство, церковь, религия, правительство — все это объявляется злом, которое следует искоренить до основания. Таким образом, все разумные потребности человека подавляются немилосердно; свобода изгоняется отовсюду. Вместе с тем должно исчезнуть и всякое естественное разнообразие. Устанавливается общая мерка, подобие Прокрустовой постели⁶⁵, под которую подводятся все члены общества без исключения, так что малейшее отклонение от равенства считается преступлением. И этот ужаснейший деспотизм водворяется во имя человеческих прав, во имя личного счастья!

Трудно представить себе более разительное противоречие между основным началом и окончательным выводом, а между тем одно последовательно вытекает из другого. Как скоро личное счастье признается абсолютным требованием, неразрывно связанным с самым существом человека, так всякому должно быть приписано неотъемлемое на него право, и притом одинаково со всеми другими, ибо качество людей у них одно. Никто в этом отношении не должен иметь преимущества. Но если приобретение жизненных благ предоставляется личной деятельности каждого, то одни неизбежно возвышаются на счет других, неравенство сил и способностей непременно ведет и к неравенству средств. Следовательно, свободный труд должен быть уничтожен и распределение жизненных благ должно производиться самим обществом, которое одно в состоянии сохранить равенство между членами, давая им одинаковое развитие, возлагая на них одинаковую деятельность и предоставляя им одинаковые наслаждения. Таким образом, равенство, истекая из свободы, уничтожает собственный свой источник; одностороннее начало в последовательном своем развитии доходит до самоотрицания. Что этот ход мысли не составляет простого заблуждения человеческого ума, что он необходимо вытекает из известной точки зрения, в этом можно убедиться из того, что не только фанатики революционеры, но и замечательные мыслители, отправляясь от тех же начал, приходили к одинаковым почти заключениям. Мы увидим это ниже при обозрении учения немецких философов. Но самые эти крайние, противоречащие своим основаниям выводы, указывают на односторонность исходной точки и обозначают необходимость поворота.

Как уже было замечено выше, источник заблуждения в коммунистических теориях равенства заключается в том, что личное право на счастье выставляется как абсолютное требование, которое непременно должно быть осуществлено. Человек

рассматривается здесь как отвлеченное существо, единственно в качестве человека вообще, ибо только отсюда можно произвести такое безусловное начало. Так как с этой точки зрения права у всех одинаковы, то предполагается, что эти права должны получить одинаковое осуществление в действительности. Между тем личное право по существу своему есть не более как отвлеченная возможность действовать; равенство прав означает только предоставление каждому одинаковой свободы. Осуществление же этой возможности или действительное пользование правами зависит от личных усилий человека и от обстоятельств, в которых он находится. Неравенство вытекает здесь из самого движения естественных сил, из различия способностей и наклонностей, из разнообразия условий, наконец, из различного назначения людей в обществе. Уничтожить это неравенство значит отрицать все разнообразие жизни во имя отвлеченного начала, а это возможно только посредством самого страшного деспотизма. Таким образом, во имя права уничтожается свобода, составляющая источник права. Это опять указывает на то, что свобода, сама по себе взятая как абсолютное и исключительное начало общежития, недостаточна для установления согласия и порядка в обществе. Истекающее из нее требование равенства неизбежно ведет к подчинению личного начала общественному. Но так как, с другой стороны, с точки зрения индивидуализма самое общественное начало рассматривается только как средство для ограждения личного права, то здесь оказывается внутреннее, неразрешимое противоречие. Это — логический круг, из которого в пределах индивидуализма нет исхода. Истинное разрешение задачи заключается в том, что личная свобода со всеми вытекающими из нее требованиями, будучи существенным элементом человеческой жизни, не составляет, однако, безусловного начала, которому все должно подчиняться, но сама подчиняется высшему порядку, которому каждый служит и в котором каждый занимает место сообразно с своим назначением и способностями. А с другой стороны, этот высший порядок не поглощает в себе области частных сил, но, оставляя последним должную самостоятельность, воздвигается над ними как высшая, идеальная сфера, в которой государство стремится к гармоническому соглашению всех общественных элементов. Идеал человечества составляет не осуществление равенства с уничтожением всякого разнообразия, а приведение существующего разнообразия к высшему единству. В развитии этого понятия заключается задача идеализма.

IV. УТИЛИТАРИЗМ

1. Юм¹

Философы, принадлежавшие к двум противоположным школам, на которые разбивалось мышление в XVIII веке, строили свои системы чисто теоретически, отправляясь от известных рациональных начал и выводя отсюда необходимые последствия. И те и другие, как мы видели, шли односторонним путем, вследствие чего неизбежно должна была сказаться недостаточность принятых ими оснований. Сознание этой недостаточности, прежде всего, повело к чисто отрицательной точке зрения — к сомнению в состоятельности какой бы то ни было отвлеченной теории. Скептицизм отверг всякие умозрительные начала, признавая человеческий ум неспособным к исследованию истины. Но так как практическая жизнь требует руководства, то необходимо было признать известные практические начала, которые могли бы служить путеводною нитью для человеческой деятельности. Такое чисто практическое начало есть *польза*. Оно извлекается не из теории, а из жизненного опыта; полезным считается то, что служит средством для удовлетворения человеческих потребностей. Такова точка зрения *утилитаризма* — направления, тесно связанного со скептическим отношением к предыдущему развитию мысли.

Сенсуализм неизбежно ведет к скептицизму. Единственным источником познания в этой системе признается опыт; между тем основательный анализ опытной методы необходимо приводит нас к заключению, что этим путем получается знание самое ограниченное. Чувства, как внешние, так и внутренние, дают нам одни разрозненные явления; разумная же связь явлений, а еще более те начала, которые лежат в их основе, ускользают от наблюдения. Здесь чувства оказываются совершенно недостаточными. Разум же, по этой теории, сам по себе неспособен дать какие бы то ни было начала познания. Он ограничивается воспроизведением того, что сообщается ему чувствами. Остается, следовательно, признать, что все человеческое познание вращается в тесном круге рассеянных и бессвязных явлений. Иного результата чистый опыт не в состоянии дать.

Эти последствия не сознавались, конечно, приверженцами сенсуализма, но они лежали в их учении. Нужно было только

подвергнуть более тонкому анализу основные начала теории, и выводы оказывались сами собою. Это и сделал шотландец Юм, замечательнейший представитель скептицизма Нового времени.

Юм издал в 1742 г. «Трактат о человеческой природе» («Treatise of human nature»), в котором он изложил главные основания своего учения. Это было юношеское произведение, от которого он впоследствии отрекся*, не отказываясь, впрочем, от своих взглядов. Все, что там было существенного, было изложено им позднее в ряде небольших рассуждений, которые он издал под заглавием «Опыты и Трактаты о разных предметах» («Essays and Treatises on several subjects»). В них заключаются как чисто философские исследования Юма, так и нравственные и политические его воззрения. Бросим взгляд сначала на первые.

Критика способов познания излагается в «Исследовании о человеческом уме» («An Inquiry concerning human understanding»). Юм отправляется здесь от той мысли, что для освобождения науки от пустой метафизики необходим точный анализ умственных сил и способностей человека. Этим только путем можно доказать, что человеческий ум неспособен к разрешению отвлеченных вопросов, и направить науку к более доступным для нее сферам**.

Вместе с последователями Локка Юм признает как несомненный факт, что все наше познание проистекает из опыта. Главное различие, которое мы замечаем в наших представлениях, заключается в том, что одни из них имеют более живости, другие, напротив, слабее. Первые суть впечатления, которые получаются непосредственно от предметов, вторые суть мысли или понятия, которые не что иное, как бледные копии с впечатлений. Таким образом, весь материал познания получается нами извне; задача же ума ограничивается сочетанием того, что дается ему чувствами. По каким же законам совершается это сочетание?***

Начала сочетания мыслей могут быть приведены к трем главным категориям: сходство, соприкосновение в пространстве и времени и отношение причины к следствию****. Последнее играет самую важную роль в познании внешнего мира. Вообще, предметы умственного исследования бывают двоякого рода: отношения мыслей и факты. Первые составляют предмет математики, которая действует совершенно помимо всяких опытных данных. Все здесь ограничивается сравнением известных умственных представлений*****. Но материалом подобного исследования может служить единственно число и количество, ибо только в этой области все части совершенно подобны друг другу, так что, сопоставляя их, мы можем определить их равенство и неравенство. Все

* *Hume*. *Essays and Treatises on several subjects*. II. Advertisement.

** *Hume*. *An Inquiry concerning human understanding*. Sect. 1.

*** *Ibid.* Sect. 2.

**** *Ibid.* Sect. 3.

***** *Ibid.* Sect. 4. Part 1.

остальные наши понятия явно отличны друг от друга, а потому все, что мы можем сказать о них, это то, что один предмет не есть другой*. Будучи независимо от опыта, знание, приобретаемое математикой, имеет характер постоянства и необходимости. Этим оно отличается от познания фактов, которое всегда представляется случайным, ибо ум всегда допускает возможность противоположного явления. Здесь все познание, которое не ограничивается непосредственным свидетельством чувств и тем, что дается нам памятью, исходит из отношения причины к следствию. Этим путем различные явления связываются между собою и возводятся к общим началам. Но познание причин и следствий не дается нам умозрением, ибо сам по себе разум, независимо от наблюдения, никогда не может сказать, что известная причина необходимо производит известное следствие, или наоборот, что известное следствие может быть произведено единственно этою причиною, а не другою. Следствие всегда отлично от причины, а потому никак не может быть выведено из последней. Очевидно, следовательно, что познание этого отношения получается нами из опыта. Спрашивается, на чем же оно основано, и каким образом можем мы заключить из опыта, что одно явление есть причина, а другое следствие?***

Все наши понятия о явлениях и законах природы отправляются от предположения, что та связь явлений, которую мы заметили вчера, будет иметь место и завтра, или что сходные причины произведут и сходные следствия. На чем же основано такое заключение от прошедшего к будущему? Оно не дается нам разумом, ибо разум, как сказано, не в состоянии постигнуть связь между причиною и следствием. Мы можем без всякого внутреннего противоречия предположить, что завтра связь явлений будет иная, нежели вчера. С другой стороны, такое заключение выходит также и из пределов опыта, ибо опыт ничего не указывает нам относительно будущего. Где же основание подобного вывода?*** Источник его кроется в привычке. Видя повторяющееся сочетание двух явлений, мы в силу привычки связываем их постоянно в уме и таким образом переносим эту связь и на будущее. Этим только объясняется, почему нам нужно много опытов, чтобы сделать такое заключение, тогда как для выводов разума совершенно достаточно было бы одного. Таким образом, все наше опытное знание основано на привычке. Привычка — великий руководитель человеческой жизни, она связывает человека с внешнею природою. Сила ее основана на том же самом законе, на котором зиждется вся наша вера в явления, именно на том естественном преимуществе, которое получает более живое представление перед другим,

* Ibid.

** Ibid.

*** Ibid. Part 2.

более слабым. В этом заключается все различие между действительными впечатлениями и созданиями нашего воображения. Следовательно, не разум, подверженный ошибкам, а известного рода инстинкт, гораздо более верный в своих действиях, лежит в основании всего человеческого познания*.

Отсюда ясно, что понятия о силе и необходимости проистекают единственно из привычного сочетания известных представлений. Другого источника эти понятия иметь не могут. Мы не получаем их извне, ибо мы видим только, что одно явление следует за другим, не будучи в состоянии открыть между ними какую бы то ни было разумную связь. Мы не получаем понятия о силе и из сознания собственной нашей деятельности, ибо и здесь мы знаем только из опыта, что за известным хотением следует известное действие, но какая между ними связь, этого мы опять постигнуть не в состоянии. Мы не сознаем даже ни самой силы, ни способов ее действия; мы не знаем, почему мы можем двигать одним органом, а не другим, и почему член, пораженный параличом, отказывается повиноваться нашей воле. Следовательно, и тут все ограничивается наблюдением явлений, следующих друг за другом, но не связанных между собою. Таким образом, во всей природе мы не найдем ни единого примера понятной для нас связи. Все явления кажутся нам совершенно разрозненными; они соединяются, но не связываются. Понятие о связи рождается единственно из привычки. На этом основании можно определить причину как такой предмет, за которым следует другой и которого явление всегда вызывает мысль об этом другом**.

Таковы строго последовательные выводы Юма из начал сенсуализма. В результате философия приводит нас только к сознанию человеческой слабости и слепоты***. Нетрудно заметить, что здесь многое остается необъяснимым. Если все наше познание проистекает из опыта, а опыт дает нам только последовательность явлений, то откуда же у нас самые понятия о силе, о необходимости, о причине и следствии? Как бы часто явления ни повторялись, привычка все-таки не даст нам ничего, кроме постоянного сопоставления их во времени. Если мы делаем отсюда заключения о внутренней связи, о действующей силе, о необходимости, то очевидно, что все эти понятия черпаются нами не из опыта, а из другого источника. Причинность есть закон нашего разума, под который мы стараемся подвести встречающиеся нам явления. Иначе мы не могли бы утверждать в виде общего правила, что всякое явление непременно должно иметь свою причину. Между тем сам Юм признает, что ничто не может быть без причины и что чистая случайность совершенно немислима. Он

* *Hume. An Inquiry concerning human understanding. Sect. 5.*

** *Ibid. Sect. 7.*

*** *Ibid. Sect. 4. Part 1.*

утверждает даже, что в материальном мире всякое действие до такой степени определяется силою причины, что никакое другое действие при одинаких обстоятельствах не могло бы из нее последовать*. Все это положения, которые никак не могут быть выведены из опыта. Привычка отнюдь не удостоверяет нас, что в мире все явления непременно связаны между собою; напротив, на каждом шагу встречается нам то, что нам кажется случайностью, и если мы отвергаем это начало, то это делается на основании чисто умозрительных соображений. Юм не объясняет также, каким образом математические теоремы могут иметь характер неизменных истин и находить приложение во внешнем мире. Здесь опять открывается источник познания, совершенно отличный от опыта и от привычной связи явлений. Если же умозрительные выводы приложимы к количественным отношениям, то почему не к другим? Утверждать вместе с Юмом, что в остальном мы можем только сказать, что один предмет не есть другой, значит делать слишком поспешное и поверхностное заключение. Одним словом, удовлетворительного решения вопроса о человеческом познании мы здесь не находим. Существенная заслуга скептицизма заключается в отрицании односторонних начал, но сам он не в состоянии выработать что-нибудь положительное. Он пролагает только путь для дальнейших исследований.

В связи с учением Юма о человеческом познании находятся и его нравственные воззрения. Уверенный скептицизм, говорит он, который держится в пределах чистой теории, не может вредить человеческой жизни, так как последняя постоянно руководится опытом и обычаем. Чрезмерный же скептицизм, доходящий до всеобщего сомнения, лучше всего опровергается практическим делом, которое ставит человека в непосредственное соприкосновение с действительностью. Опыт, следовательно, составляет основание всякого нравственного суждения и источник всякой человеческой деятельности**.

С этой точки зрения Юм обсуждает вопрос о свободе и необходимости. Он утверждает, что здесь спор идет только о словах, а что, в сущности, все согласны насчет необходимости, так же как и насчет свободы. Первое очевидно из того, что все наши понятия о необходимости сводятся к привычному сочетанию сопутствующих друг другу явлений, а подобное сочетание мы видим в человеческих действиях так же, как и в природе. Соединение мотивов и добровольных действий так же правильно и однообразно в человеке, как и в любой части физического мира. Человеческая природа у всех одна. Чувства, наклонности, страсти древних народов были те же самые, что и у наших современников. Человечество во все времена до такой степени действовало одинаковым обра-

* Ibid. Sect. 8. P. 78, 93 (изд. 1822 г.).

** Ibid. Sect. 12. P. 158, 164.

зом, что история не раскрывает нам ничего существенно нового. Без полной уверенности в этом однообразии невозможно было бы даже руководствоваться каким бы то ни было правилом в своих действиях. Все люди всегда отправлялись от этого убеждения, всегда ожидали повторения тех же явлений и с этим соображали свои поступки. Следовательно, здесь оказываются все признаки необходимости в том самом смысле, в каком мы прилагаем это понятие к явлениям физической природы. С другой стороны, все согласны в том, что человек одарен свободой, т. е. силою действовать или не действовать сообразно с решениями своей воли. Эта способность признается за всяким, кто не находится в тюрьме или в оковах. Но в этом смысле свобода не противоречит необходимости, а только принуждению. Иное дело, если бы мы стали утверждать существование свободы в смысле способности к действию, отрешенному от всяких мотивов, т. е. не имеющему причины существования. Это значило бы признать, что нет постоянной связи между побуждениями и действиями, что противоречит опыту. Такая свобода была бы однозначительна с чистою случайностью, которую все считают не существующею в мире*.

Очевидно, что Юм, так же как и Локк, понятие о свободе ограничивает свободой внешнею, отрицая внутреннюю. Но у него это отрицание не имеет существенного значения, ибо он, в сущности, отвергает не столько свободу, сколько необходимость. По его теории, все ограничивается привычным сочетанием явлений, что, конечно, может одинаково прилагаться и к природе и к человеку. Несправедливо только то, что мы от человека ожидаем такой же последовательности явлений, как от физических предметов. Когда Юм утверждает, что фабрикант, который рассчитывает на рабочих для известного производства, точно так же был бы удивлен, если бы он нашел себя обманутым в своих ожиданиях, как если бы употребляемые им орудия отказали ему в повиновении, то в этом можно видеть только натяжку, явно обличающую недостаточность вывода. В действительности человек совсем иначе смотрит на причинность, проистекающую из человеческой воли, и на ту, которая управляется законами физической необходимости. Если обе ставятся иногда на одну доску, то это делается только философами на основании чисто теоретических соображений, а не теми, которые руководятся указаниями простого смысла. Еще менее Юм вправе был утверждать, что вообще действие без причины немислимо. Как мы уже заметили выше, подобное положение выходит из пределов его теории.

Приведение необходимости к привычному сочетанию явлений устраняет и те вредные последствия, которые могли бы проистекать для нравственности из отрицания внутренней свободы. Сам Юм, стараясь опровергнуть возражения, которые делались

* *Hume. An Inquiry concerning human understanding. Sect. 8. Part 1.*

с этой стороны против его учения, говорит, что его теория ничего не изменяет в обыкновенных воззрениях на волю: она отвергает только общепринятые взгляды на характер физических причин, поэтому она совершенно безвредна в нравственном отношении*. Что же касается до возражения, что с признанием всеобщей необходимости первоначальным источником зла является само Божество, понятие, которое опять ведет к уничтожению нравственных начал, то и это возражение не имеет значения, ибо люди, говорит Юм, руководятся в своих действиях вовсе не такими отдаленными соображениями, а непосредственным чувством, которое побуждает их одобрять поступки, полезные обществу, и осуждать противоположные. Вообще, человеческий разум должен оставить недоступную ему область мировых соображений и с приличною ему скромностью возвратиться к настоящей своей задаче — к изучению явлений обыкновенной жизни**.

С этими чисто практическими взглядами Юм приступает и к исследованию начал нравственности. Он посвятил этому предмету особый трактат***. Здесь он, прежде всего, задает себе вопрос: из какого источника проистекают нравственные понятия — из разума или из чувства? С обеих сторон приводятся весьма убедительные доводы. Защитники разумных начал указывают на то, что нравственные правила составляют предмет споров и рассуждений, что тут приводятся доказательства, а это не могло бы иметь места, если бы все решалось непосредственным чувством, ибо о вкусах спорить нельзя. С другой стороны, приверженцы чувства утверждают, что первые основания нравственности заключаются в том, что добродетель нам любезна, а порок ненавистен, а это — чувства, до которых никогда нельзя дойти рассуждением. Холодные доводы разума не в состоянии подвинуть нас на добро: надобно, чтобы мы внутри себя почувствовали к нему стремление. Все эти доказательства, говорит Юм, кажутся весьма основательными. Можно полагать, что обе стороны правы; окончательное решение насчет добра и зла, по-видимому, принадлежит чувству, но для того чтобы возбудить это чувство и дать ему надлежащую ясность, часто бывает необходима деятельность разума. Чтобы дойти относительно этого вопроса до настоящего убеждения, нужно, прежде всего, исследовать самые основания нравственности, определить, что в человеческих действиях называется хорошим и что дурным. Лучший путь в этом исследовании — опыт. Надобно взять различные свойства человека, которые нами одобряются или осуждаются, и посмотреть, что в этом одобрении или осуждении есть общего. Это и будет началом нравственности****.

* Ibid. Part 2.

** Ibid.

*** *Hume. An Inquiry concerning the principles of morals // Hume. Essays. II.*

**** Ibid. Sect. 1.

Юм начинает с анализа общественных добродетелей, доброжелательства и справедливости. Доброжелательство постоянно служит предметом похвалы и уважения; что же в нем одобряется? Главным образом то, что оно доставляет счастье людям. Следовательно, польза, которую оно приносит обществу, составляет, по крайней мере, один из существенных элементов в определении нравственного его значения*. То же самое еще в большей мере относится и к справедливости: здесь прямо можно доказать, что общественная польза составляет единственное ее основание. Юм определяет справедливость как уважение к собственности**; собственность же, по его мнению, устанавливается исключительно в видах общественной пользы. Если мы представим себе такое блаженное состояние, в котором все находится в изобилии, то здесь собственности вовсе не будет, потому что она была бы бесполезна. То же самое имело бы место, если бы все люди имели такое взаимное доброжелательство, что они всегда были бы готовы делать для других все необходимое для удовлетворения их потребностей. С другой стороны, при крайней нужде, например в осажденном и голодающем городе, законы собственности всегда нарушаются. Ясно, следовательно, что установление собственности и уважение к ней зависит единственно от той пользы, которую она приносит обществу, а потому в этом заключается все нравственное значение справедливости. Только этим началом и можно объяснить правила, которыми люди руководствуются при распределении собственности. По-видимому, всего лучше было бы предоставить наибольшее имущество достойнейшим, но это было бы вредно, ибо при трудности определить достоинство лиц такое правило возбудило бы бесконечные раздоры. Точно так же вредно было бы и всеобщее уравнение имуществ: хотя очевидно, что неравное их распределение ведет к обделению бедных в пользу богатых, но для общества полезно поощрять таланты и трудолюбие, а потому каждому предоставляются плоды его собственной работы и дается право передавать свое достояние детям. Устраните проистекающую из собственности общественную пользу, говорит Юм, и тогда будет совершенно непонятно, почему известная вещь принадлежит одному, а не другому, и каким образом произнесение каких-то магических слов может перенести это право с одного лица на другое. Все правила относительно собственности устанавливаются гражданскими законами, а единственная цель последних есть общественная польза***. В примечании к своему трактату Юм соглашается, впрочем, что тут могут быть и второстепенные причины, как-то: человеколюбие, которое побуждает людей оставлять каждому то, что он

* *Hume. An Inquiry concerning the principles of morals. Sect. 2.*

** *Ibid. Sect. 3. Part 1; cp.: Idem. An Inquiry concerning human understanding. Sect. 12. P. 163.*

*** *Hume. An Inquiry concerning the principles of morals. Sect. 3.*

приобрел своим трудом, или известные сочетания воображения, в силу которых имущество переходит в наследство детям и родственникам. Таким образом, общие начала собственности вытекают из общественной пользы; в частном же присвоении вещей тому или другому лицу проявляются иногда и другие, нередко даже весьма пустые соображения*.

Из этих выводов Юма ясно открывается недостаточность принятого им начала. Основанием собственности становится не право каждого лица на то, что он приобрел знанием или трудом, а поощрение полезных привычек. Уважение к человеческой личности и ее свободе, значение труда, семейное начало, которым определяется наследственность имущества — все это оставляется в стороне или считается делом второстепенным. Можно сказать, что самое существо собственности и проистекающих из нее требований справедливости остается здесь непонятым. Нет сомнения, что для общества полезно *воздавать каждому свое*, ибо без удовлетворения личного права самое общество не могло бы существовать, но источником личного права является отнюдь не общественная польза, а свободная воля человека, в силу которой происходит присвоение вещей и которая ограничивается в своих проявлениях свободой других и общественной пользой. Коренное понятие во всех требованиях справедливости заключается в том, что у каждого есть свое, а это понятие предшествует всем общественным целям. Это сделалось бы очевидным для самого Юма, если бы он не ограничил начала справедливости уважением к собственности, упустив из виду требование не посягать и на чужую личность. Последнее нельзя уже считать произвольным человеческим установлением, как собственность. Здесь можно совершенно устранить понятие об общественной пользе, и все-таки останется непрременным законом справедливости, что один человек не должен посягать на личность другого, иначе как для собственной защиты.

С той же точки зрения Юм приводит к началу пользы обязанность подданства, правила политики и международные отношения**. Здесь это воззрение более приложимо, ибо общественная польза составляет главное основание политических союзов. Однако и в этой области нельзя считать это начало единственным руководящим правилом действий, иначе никогда не было <бы> столкновений между политикою и нравственностью и следовало бы признать за безусловную истину, что цель оправдывает средства.

Еще менее удачно приложение этого начала к семейным добродетелям и к целомудрию женщин. Юм объясняет похвалы целомудрию, или, что, по его мнению, однозначительно верности супружескому союзу, долговременным детским возрастом человека, который требует совокупного попечения родителей.

* Ibid. Note B. B. to Appendix III.

** *Hume. An Inquiry concerning the principles of morals. Sect. 4.*

Но сам он признает, что требование целомудрия распространяется и на женщин, перешедших возраст деторождения. Он объясняет это тем, что нередко общие правила распространяются за пределы тех условий, из которых они первоначально возникли*. Этим способом можно, конечно, все объяснить. Нет ничего легче, как взять одностороннее начало, подобрать к нему подходящие явления и затем объявить все, что выходит из этих границ, произвольным расширением начала. Юм так и поступает: он выдает даже этот способ исследования за истинное приложение опытной методы. «Когда мы нашли, что известное начало имеет значительную силу и энергию в одном случае, — говорит он, — то совершенно сообразно с правилами философии и даже обыкновенного здравого смысла приписать ему одинаковую силу во всех подобных случаях. В этом, в сущности, заключается главное правило Ньютоновой философии»**. Нет сомнения, что это самый легкий способ впасть в одностороннее толкование. Тут, очевидно, уже не общие начала выводятся из явлений, а наоборот, явления подводятся под принятое заранее начало.

Наконец, из того же источника Юм производит и совершенно условные правила общежития, в которых нет уже ничего нравственного или безнравственного — явный признак смешения разнородных начал***. Затем он спрашивает: почему же польза нравится человеку? где основание того одобрения, которое заслуживают полезные действия?

Казалось бы, на основании теоретических воззрений Юма, что одобрение или неодобрение известных действий должно быть признано последствием опыта, привычки, воспитания. Однако он прямо отвергает это положение скептиков, приводя против него такие доводы, которые с совершенно одинаковою силою могли бы быть приложены и к познанию. Начала, господствующие у него в теории, в этом случае не переносятся на практическую область. «Если бы природа, — говорит Юм, — не установила такого различия, основанного на первоначальном устройстве человеческого ума, то слова *гестное* и *постыдное*, *любезное* и *ненавистное*, *благодарное* и *презренное* не существовали бы ни на каком языке, и если бы политики изобрели подобные термины, они никогда не могли бы сделать их понятными или возбудить какое бы то ни было представление в слушателях. Так что ничего не может быть поверхностнее этого парадокса скептиков»****. Необходимо, следовательно, предположить, что добродетель имеет природную красоту, которая предварительно всякого воспитания привлекает к себе людей, а так как общественная польза составляет главную

* *Hume. An Inquiry concerning the principles of morals. Sect. 4.*

** *Ibid. Sect. 3.*

*** *Ibid. Sect. 4.*

**** *Ibid. Sect. 5. Part 1.*

причину того одобрения, которое она заслуживает, то очевидно, что это последнее начало нравиться нам в силу какого-нибудь прирожденного влечения. Это может произойти либо вследствие эгоистических соображений, либо вследствие доброжелательных наклонностей человека*.

Многие производят добродетель из эгоизма, но и эта теория совершенно несостоятельна, ибо мы одобряем не только то, что нам полезно, но и то, что не имеет никакого отношения к нашим выгодам. Иногда личная польза прямо противоположна общественной, а между тем нравственное одобрение склоняется на сторону последней. Следовательно, мы должны заключить, что общественная польза нравится нам независимо от личных видов, а так как польза есть только средство для известных целей, именно для счастья общества, то ясно, что эта цель сама по себе нам нравится, а потому составляет предмета нашего одобрения. Такое явление может быть объяснено единственно прирожденным человеку сочувствием к себе подобным. Чужое счастье возбуждает в нас удовольствие, чужое несчастье — страдание**. Это первоначальный факт, далее которого исследование не может идти и который лежит в основании всех наших нравственных понятий и суждений***.

Таким образом, Юм приходит к теории сочувствия. Это то самое учение, которое с таким остроумием развивал современник его Адам Смит. Но и тут возникает вопрос: почему же в одобрении или неодобрении действий доброжелательные наклонности имеют перевес над эгоистическими, тогда как последние, по сознанию самого Юма, сильнее первых? Юм объясняет это тем, что взаимные сношения людей естественно ведут к установлению между ними некоторых общих точек зрения или общей системы похвалы и порицания. Эгоистические стремления влекут их врозь; если бы каждый судил единственно с точки зрения личной своей пользы, то не было бы возможности даже говорить друг с другом. Для обмена чувств и мыслей необходимо, следовательно, признание общего мерил, и хотя сердце не всегда участвует в этих суждениях, однако они достаточны, по крайней мере, для разговора и удовлетворяют всем нашим потребностям в обществе, на кафедре, в театре и в школах****.

Итак, самое сочувствие становится источником нравственных понятий единственно для удовлетворения самых обиходных потребностей человека. Очевидно, что здесь прирожденное чувство играет уже совершенно второстепенную роль и само служит орудием иному началу — практической пользе. Волею или не-

* Ibid.

** Ibid. Sect. 5.

*** Ibid. Note B. B.

**** Ibid. Sect. 5. Part 2. P. 262; Sect. 9. P. 306.

волею, Юм возвращается к положению, близко подходящему к отвергнутому им учению скептиков. Но он приходит к нему посредством логического круга: с одной стороны, польза нравится нам в силу сочувственных наклонностей, с другой стороны, сочувственные наклонности становятся источником нравственных суждений в силу практической пользы. Оказывается даже, что сердце иногда вовсе не участвует в этих суждениях. Обыкновенно оно влечет нас в другую сторону, и тогда исправлять его погрешности приходится третьему началу — разуму. Юм прямо высказывает эту мысль. Соглашаясь, что эгоистические наклонности перевешивают доброжелательные, он признает это полезным для человеческой жизни, ибо иначе наши действия и привязанности терялись бы по-пустому вследствие недостатка близкого предмета, на который бы они могли быть направлены. Но это неравенство влечений, говорит он, исправляется размышлением, которое устанавливает общее мерило добродетели и порока на основании общественной пользы*. Нет никакой нужды, чтобы благородный поступок, о котором мы читаем в истории, производил на нас такое же живое впечатление, как тот, который мы видим перед глазами; для разума добродетель в отдаленности столь же ясна, как солнце полудня. Вообще, как внешние, так и внутренние чувства вследствие непрерывного изменения нашего положения представляют нам предметы в самых разнообразных видах, но разум исправляет это неравенство и через это дает нам возможность иметь постоянные понятия о предметах**.

Из этого, по-видимому, выходит, что не чувство, а разум дает нам истинное мерило добродетели и порока. Однако Юм не делает подобного заключения. Последовательность мысли приводит его только к тому, что он сам подрывает основания своей теории, но сенсуалистический взгляд на познавательную способность не позволяет ему признать иные начала. Насчет значения разума в практической области, Юм вполне усваивает себе воззрение Хатчесона. Он соглашается, что разум принимает значительное участие в определении пользы, приносимой известными качествами или действиями, ибо он один может указать, насколько они ведут или не ведут к настоящей цели, т. е. к счастью человечества, но самое одобрение или неодобрение цели не может быть действием разума. Это доказывается анализом его деятельности***.

Разум, говорит Юм, судит или о фактах, или об отношениях. Нравственные понятия не суть факты. Преступность заключается не в фактическом действии, а в известном настроении души совершающего, которое опять преступно не само по себе, а вследствие известного сочетания обстоятельств, возбуждающих в

* *Hume. An Inquiry concerning the principles of morals. Note E. E.*

** *Ibid. Sect. 5. Part 1. P. 261, 263.*

*** *Ibid. Appendix I. P. 319, 320.*

зрителе осуждение. То же самое чувство или действие при иных условиях может вовсе не быть преступным. С другой стороны, преступность не заключается и в отношениях. Если скажут, что преступлением называется противоречащее отношение в самом предмете, например, если я оплачиваю злом за добро, то это несправедливо, ибо противоречащее отношение может быть и хорошим, например, если я оплачиваю добром за зло. Вообще, во взаимных отношениях между различными частями сложного действия нет ничего, что бы могло быть названо нравственным или безнравственным, и никто не в состоянии указать ничего подобного. Если же скажут, что нравственность состоит в отношении действия к известному правилу, то здесь выходит логический круг, ибо из чего выводится самое правило? Опять из рассмотрения нравственного отношения предметов. Остается, следовательно, отношение к самому зрителю, или возбуждение в нем известного чувства одобрения или неодобрения. В этом заключается истинный источник нравственности. Он лежит не в отношениях предметов между собою, а в собственном нашем чувстве. Поэтому он и не может быть объяснен разумом. Разум идет от одного отношения к другому, выводя неизвестное из известного, или объясняя следствие причиною, но он не в состоянии объяснить конечных целей человеческих действий, которые желательны сами по себе вследствие непосредственной связи с каким-нибудь чувством. А такова именно добродетель: она желательна сама по себе без всякого отношения к награде, единственно вследствие непосредственного удовлетворения, которое она доставляет человеку*. На этом основании Юм замечает мимоходом, что система Монтескье, основанная на отношениях, не согласна с истинною философиею**.

Нельзя не признать, что эта критика содержит в себе много верного. Она совершенно неопровержима с точки зрения сенсуализма. Нравственные понятия, конечно, не почерпаются из фактов и фактических отношений. Мы называем действия добрыми или дурными только по отношению к известному правилу или мерилу, но если это мерило извлекается из самих предметов, то здесь, несомненно, будет логический круг. Мерило явлений должно быть непременно отдельное от измеряемых предметов. Нравственное мерило, на основании которого человек одобряет или осуждает внешние действия, может находиться только в нем самом. Но таким мерилом не может быть чувство, ибо само чувство составляет предмет одобрения или неодобрения. Преступность, как признает сам Юм, заключается не во внешнем факте, а в настроении души человека. Если само чувство будет мерилом чувств, то здесь опять выйдет логический круг, ибо на каком основании

* Ibid. Appendix I.

** Ibid. Note T.

дадим мы одному чувству предпочтение перед другими? Следовательно, мерилом чувств может быть только начало, возвышенное над ними, т. е. разум. Если одобрение или осуждение есть действие не бессмысленное, а разумное, если это не простое выражение удовольствия или неудовольствия, а настоящее суждение, то очевидно, источником его должен быть разум. В действительности требования разума, сознательно или бессознательно, составляют мерило всех наших нравственных понятий. Разум требует от разумного существа уважения к свободе другого разумного существа, и это составляет основание права. Разум требует взаимной связи разумных существ и подчинения личных целей общим началам, и это составляет основание нравственности. Эти требования и законы не остаются в человеке холодными суждениями; с ними связано и естественное сочувствие к себе подобным. Но это сочувствие приобретает высшее значение и становится нравственным вследствие того, что оно освящается указаниями разума и является в человеке не простым влечением, наравне со всеми другими, а высшим законом разумного существа. Такова единственная точка зрения, с которой возможно построить теорию нравственности. Но в пределах сенсуализма и вытекающего из него скептицизма она не может быть допущена. Разум, по этой системе, представляет чистую доску; все его значение заключается в сочетании внешних явлений, которое скептицизмом сводится на привычку. Сам он не имеет никаких требований и законов, а потому не может служить мерилом чего бы то ни было. Следовательно, остается искать основания одобрения и осуждения в непосредственных и необъяснимых далее чувствах, что и делает Юм.

Но как скоро нравственные понятия сводятся на чувство, т. е. как скоро известные действия одобряются потому только, что они нам нравятся, так мы последовательно приходим к сближению этого чувства с простым вкусом. Скептическая точка зрения Юма непременно должна была к этому привести. Как в анализе познания он довел сенсуализм до отрицания всякой разумной связи явлений, так и в области нравственных отношений он приводит теорию внутреннего чувства к положениям, которые, в сущности, составляют полное отрицание нравственности. Юм прямо говорит, что нравственные понятия, так же как и эстетические, с которыми они имеют ближайшее сходство, окончательно зависят от вкуса. Разум дает нам познание истины и лжи; вкус же рождает в нас чувство красоты и безобразия, добродетели и порока. Разум раскрывает нам предметы, как они существуют в природе, ничего к ним не прибавляя; вкус, окрашивая предметы цветами, заимствованными от внутреннего чувства, воздвигает как бы новое творение. Разум с своим холодным беспристрастием не может быть побуждением к деятельности: он направляет только движения чувств, указывая им средства к достижению счастья; вкус, возбуждая удовольствие или страдание, тем самым

производит счастье или несчастье, а потому становится мотивом деятельности и первую пружиную желания и хотения*.

Отправляясь от этих начал, Юм под одну рубрику с полезным подводит и приятное. Добывши мерило нравственности из рассмотрения добродетелей, полезных обществу, он затем прилагает эти выводы к качествам, полезным только самому лицу, ими обладающему, а наконец, и к качествам, приятным себе и другим. Так как все эти явления, говорит Юм, управляются одними и теми же законами, то мы должны заключить на основании всех правил философии, что в основании их лежит одно и то же чувство, точно так же как естествоиспытатели выводят с полною достоверностью, что движения луны и падение тел составляют проявление одной и той же силы тяготения**. В этих выводах всего ярче выступает недостаточность начала пользы для объяснения нравственного элемента человеческой жизни.

Одним из существенных доказательств того, что нравственные понятия проистекают не из эгоизма, Юм считает то одобрение, которое заслуживают качества, полезные единственно самому лицу, ими обладающему, например осмотрительность, трудолюбие, воздержность, бережливость, ловкость и т. п. Хваля добродетели, полезные обществу, мы можем еще иметь в виду те выгоды, которые могут проистекать от этого для нас самих, но когда мы хвалим то, что не приносит нам никакой пользы, мы, очевидно, руководствуемся уже не личными побуждениями, ибо поставить себя на место другого, вообразить себя другим лицом нет никакой возможности. Следовательно, здесь, как и везде, основанием одобрения служит то беспристрастное удовольствие, которое доставляет нам созерцание чужого благоденствия***. С той же точки зрения Юм объясняет естественное уважение к богатству и презрение к бедности. Первое нравится нам даже у других, потому что возбуждает в нас приятные мысли о довольстве; вторая, напротив, нам не нравится, потому что мы представляем себе нужду, тяжелую работу и грязь как необходимые ее последствия. Юм оговаривается при этом, что тот, кто знает, что богатство вообще менее содействует человеческому счастью, нежели обыкновенно думают, тот более дорожит внутренними качествами человека, нежели внешними благами. Тем не менее из его начал, несомненно, выходит, что богатство и добродетель имеют одинаковое значение, так как и то и другое возбуждает приятное чувство. Уважение к богатству и презрение к бедности становятся, таким образом, необходимыми нравственными качествами, тем более что люди всего чаще сходятся в этих чувствах****.

* *Hume. An Inquiry concerning the principles of morals. Appendix 1.*

** *Ibid. Sect. 6. Part 1.*

*** *Ibid.*

**** *Ibid. Sect. 6. Part 2.*

Юм соглашается также, что тонкий ум и возвышенный ум, вообще, более одобряются, нежели простой здравый смысл, хотя последний, в сущности, полезнее. «Но, — говорит он, — их редкость и новизна, а также благородство их предметов вознаграждают этот недостаток и делают их предметом удивления человечества: так золото, хотя менее полезное, нежели железо, получает от своей редкости гораздо высшую цену»*. Очевидно, следовательно, что полезное и приятное не всегда совпадают и что польза не есть единственное мерило одобрения.

То же самое оказывается и из рассмотрения качеств, приятных как самому обладателю, так и другим. И они одобряются не потому что приносят какую бы то ни было пользу, а потому, что возбуждают непосредственное удовольствие в зрителе. К таким качествам Юм причисляет, между прочим, чистоту. В этом примере, по-видимому, ничтожном, говорит он, мы можем ясно открыть источник нравственных понятий, относительно которых ученые погружались в такую бездну затруднений и ошибок. Отсутствие чистоты возбуждает в нас неприятное чувство; следовательно, это недостаток, а недостаток не что иное, как маленький порок. Следовательно, мы находим здесь то же самое начало, которое мы замечаем и в нравственных суждениях**. С точки зрения Юма, это несомненно так, но из этого можно убедиться только в совершенной недостаточности принятых им начал для объяснения нравственности. Это воззрение прямо ведет к смешению нравственных понятий со всякими другими. Последовательно проводя свою мысль, Юм объявляет пустыми словопрениями все споры о различии добродетелей и талантов, пороков и недостатков. Все это, по его мнению, слова однозначительные, ибо источник похвалы и порицания везде один и тот же, именно возбуждение в нас приятного или неприятного чувства***.

Таким образом, по определению Юма, добродетелью вообще называются качества полезные или приятные самому лицу, ими обладающему, или другим; противоположное тому есть порок. Источник того одобрения, которое заслуживает первая, заключается в прирожденном нам чувстве человеколюбия, которое возбуждает в нас удовольствие при виде чужого счастья. Как ни слабо это чувство, оно единственное, которое связывает людей между собою, а потому оно одно может служить основанием общих нравственных понятий. Впрочем, оно не противоречит и эгоизму. Исполнение нравственных обязанностей — лучший путь и к собственному нашему счастью. Нужно только сделать верный расчет и всегда предпочитать большее счастье меньшему. Все самолюбивые стремления, в сущности, клонятся к удовлетворению

* *Hume. An Inquiry concerning the principles of morals. Sect. 6. Part 1.*

** *Ibid. Sect. 8.*

*** *Ibid. Appendix 4.*

наших чувств. Но в числе этих чувств человеколюбие — одно из тех, которые доставляют нам наиболее удовольствия. Следовательно, действуя на пользу других, мы тем самым удовлетворяем и самих себя. Юм соглашается, однако, что из этого правила бывают исключения: в юридической области можно иногда быть в потере вследствие бескорыстия. Пожалуй, можно даже считать высшею мудростью следовать вообще правилам нравственности, а при случае пользоваться всеми изъятиями. Юм сознается, что на подобное рассуждение трудно отвечать. Чье сердце не возмущается против таких вредных правил, того не убедишь, но благородные души, говорит он, имеют природенное омерзение к низости и обману и предпочитают внутреннее спокойствие совести всяким внешним выгодам*.

Если мы вспомним, что, по сознанию самого Юма, бескорыстное сочувствие к другим несравненно слабее в человеке, нежели эгоистические стремления, то подобный вывод покажется нам весьма неудовлетворительным. В результате оказывается, следовательно, что общая польза и частная могут друг другу противоречить; что нет никакой разумной причины, почему бы мы первую предпочитали последней; что все окончательно сводится к тому, что нам нравится или не нравится, а нравится нам в действительности всего более то, что нам самим полезно или приятно. Очевидно, что Юм в практической области, так же как и в теоретической, вывел все логические последствия из начал сенсуализма, но сам не в состоянии был выработать твердой системы. В познании он пришел к скептицизму, в практической области — к полному смещению нравственных понятий и физических ощущений. Начало пользы по своей неопределенности может совмещать в себе самые разнородные элементы: и собственно полезное и приятное, и общественное благо и личное. Поэтому является возможность обратить его в орудие для самых противоположных направлений — и охранительного и радикального, и умеренного и крайних, но нет возможности вывести из него ни права, ни нравственности.

Посмотрим теперь на приложение начал Юма к политике. Переходным звеном служит его рассуждение о правде.

Мы видели уже, что Юм определяет правду или справедливость как уважение к собственности. Эта добродетель, говорит он, отличается от других тем, что в ней польза проистекает не из отдельного действия, а от целой установленной в обществе системы отношений. Отдельное действие может даже быть вредным: в силу юридических правил богатство отнимается иногда у хорошего человека и отдается дурному. Но общественная польза требует, чтобы право собственности охранялось твердыми законами, которые хотя в частных случаях могут приносить вред, но

* Ibid. Sect. 9. Conclusion.

в итоге, несомненно, благодетельны. Спрашивается, как могло возникнуть подобное установление?

Многие производят правду из договора. Если под именем договора разуметь данное обещание, то ничего не может быть не-ллее подобного мнения, ибо соблюдение обещаний само составляет часть правды. Мы, очевидно, не потому обязаны соблюдать обещания, что мы их дали, это был бы логический круг. Но если под именем договора мы будем разуметь соглашение во имя общей пользы, то нет сомнения, что это — единственное основание правды. Люди не могли бы уважать то, что в частных случаях приносит вред, если бы они не руководствовались при этом сознанием пользы, проистекающей от целой системы. Для этого не нужно формальных обещаний. Люди нередко соединяют свои силы просто потому, что чувствуют от этого пользу без всяких формальных обязательств. Этим способом золото и серебро сделались орудиями мены. Тем же путем произошел язык. С этой точки зрения можно сказать, что правда и собственность проистекают из самой природы человека, ибо они устанавливаются в силу естественных его потребностей, руководимых прирожденным ему разумом, который говорит нам, что совокупная деятельность невозможна там, где каждый действует по своим правилам, не обращая внимания на других. В разумном существе нельзя не считать естественным то, что составляет необходимое последствие умственной деятельности*.

Юм прилагает эти начала к учению о первобытном общественном договоре**. Из двух партий, говорит он, на которые разделяется современное общество, каждая создает известную философскую систему для поддержания своих практических стремлений. Одна старается сделать власть священною и неприкосновенною, возводя источник ее к самому Божеству, так что всякое посягательство на нее становится святотатством, как бы она ни поступала тиранически. Другая, напротив, производит всякую власть из воли народной и с этою целью предполагает существование первоначального общественного договора, в силу которого народ безмолвно сохранил за собою право сопротивляться притесняющему его правительству. Можно утвердительно сказать, что обе эти системы справедливы, хотя не в том смысле, как полагают их защитники, и выводимые из них практические последствия верны, хотя не в той крайности, в какой они обыкновенно высказываются партиями.

Всякий, кто признает божественное Провидение и общий план мироздания, согласится, что Бог — высший источник всякой власти. Человек не может жить без правительства, и везде они существуют; поэтому несомненно, что установление их лежало в на-

* *Hume. An Inquiry concerning the principles of morals. Appendix III.*

** *Hume. Essays. Vol. I. Part. 2. Essays XII: Of the original contract.*

мерении Создателя. Но так как воля Божия не проявляется здесь непосредственно, путем чудесного вмешательства в человеческие дела, так как установление правительств является только последствием всеобщего и тайного ее действия в мире, то нельзя назвать князя наместником Бога на земле в ином смысле, как и всякая сила может считаться действующею по изволению Божьему. Все в мире происходит по воле Божьей, поэтому власть самого законного князя точно так же происходит от Бога, как и власть последнего чиновника или даже власть похитителя престола, разбойника и пирата. Из этого учения следует, что полицейский служитель, так же как монарх, действует как наместник Божий, а потому имеет неприкосновенную власть.

С другой стороны, если мы обратим внимание на то, что люди по природе почти равны между собою как телесными силами, так и умственными способностями, пока последние не развиты воспитанием, мы должны прийти к заключению, что подчинение одних другим могло первоначально произойти не иначе как с их собственного согласия. Дикие народы, несомненно, сами отказались от природенной своей свободы и подчинились законам и власти в виду пользы, проистекающей от мира и порядка. Если только это разумеется под именем первоначального договора, то нет сомнения, что правительства основаны на договоре. Но эту первобытную связь мы никак не можем представить себе в виде всецелого государственного подданства. Подобная мысль выходит далеко за пределы понятий, доступных диким племенам. Подчинение сначала было весьма слабое и шаткое, власть усиливалась только мало-помалу, по мере ощущаемой от нее пользы, и сообразно с этим изменялись и ее права.

Вот все, что можно уступить защитникам теории договора. Но они этим не довольствуются. По их мнению, не только правительства первоначально возникли из свободной воли народов, но и в настоящее время они держатся исключительно на этом основании. Они утверждают, что и теперь все люди рождаются равными и подчиняются власти единственно в силу собственного согласия, в виду тех благ, которые они могут от этого получить; если же правительство нарушает свои обязанности, то подданные имеют полное право сопротивляться. Подобное учение противоречит всему, что мы видим в действительности. Почти во всех государствах в мире есть князья, которые считают себя законными обладателями престолов помимо воли граждан, и подданные, которые признают себя по самому рождению подчиненными установленному правительству. Неужели же право, которое выдается за неотъемлемую принадлежность каждого человека, может оставаться неизвестным огромному большинству человеческого рода? В действительности существующие правительства почти все основаны на захватах и завоеваниях; от первобытных договоров, которые заключались дикими обществами, не осталось

никаких следов. Если в настоящее время власть устанавливается иногда на основании выбора, то и здесь обыкновенно действует или соглашение немногих влиятельных лиц, которые решают за всех, или неистовство толпы, следующей за каким-нибудь бесстыдным демагогом. Неужели же эти редкие и беспорядочные примеры выборного начала могут считаться единственным законным основанием власти? Это может быть тем менее допущено, что именно в эпохи переворотов, когда является возможность воздвигнуть новое государственное устройство, страсти до такой степени разнузданы, что всякий благоразумный человек желает скорее всего водворения военной диктатуры, которая одна способна восстановить порядок в обществе. Наконец, если мы возьмем самые широкие демократии, какие существовали в мире, например афинскую, то и здесь мы увидим, что с устранением женщин, детей, рабов и иностранцев едва ли десятая часть граждан принимала участие в выборах или в составлении законов. Тут далеко еще до всеобщего права голоса. Невозможно, следовательно, утверждать, что все правительства должны быть основаны на народном согласии, когда устройство человеческих дел не допускает этого согласия.

Очевидно, что мы должны искать другого основания власти. Это основание заключается в пользе, ею приносимой. Хотя бы правительство первоначально возникло из завоевания и держалось только силою, оно мало-помалу принимает другой характер: время смягчает неудовольствия, устраняет затруднения и скрепляет связь между государем и подданными. Сначала повиновение было следствием страха, со временем оно превращается в обязанность. Подданные не воображают, что их признание дает князю законное право на престол, но они признают это право, потому что считают его освященным давностью, независимо от их воли. Если бы одно поколение разом сменяло другое, оно могло бы еще устроить себе новое правление по собственному желанию; но так как человеческие общества находятся в непрестанном движении, так что одни члены непрерывно входят, а другие выходят, то для сохранения некоторого постоянства в правительстве необходимо, чтобы вновь приходящие вступали в следы своих предшественников и примерялись к существующему порядку. Конечно, нужны и преобразования, но они должны делаться постепенно; внезапные же нововведения всего опаснее для государства.

Недостаточность теории первобытного договора открывается из самого свойства человеческих обязанностей. Есть нравственные обязанности, которые исполняются в силу природного инстинкта, <и есть> другие, в которых прирожденные человеку самолюбивые влечения воздерживаются только мыслью об общей пользе. К последнему разряду принадлежит гражданское повиновение. Побуждением к нему служит сознание, что без этого общество не могло бы существовать. Защитники теории договора выводят

эту обязанность из верности данному обещанию; но спрашивается, почему же мы обязаны соблюдать данные обещания? Опять потому, что без этого общество не могло бы существовать. Следовательно, первой причины было достаточно, и незачем прибегать к дальнему объяснению, которое опять приводит нас к тому же основанию. Таким образом, мы должны сказать, что подчинение власти основано не на первобытном договоре, а на общественной потребности. Этот ответ ясен и понятен для всех. Но спрашивается далее, кому же в силу этого начала обязаны мы повиновением? Этот вопрос представляется более затруднительным, решение его может быть различно, смотря по обстоятельствам. Всего лучше, когда в государстве есть законное, признанное всеми правительством. Общественная польза всего более склоняет весы на сторону существующей власти, и как бы мы ни уважали право, разум убеждает нас, что в человеческих делах невозможно доискиваться вполне безупречной его преемственности. Во имя общественной пользы давность освящает фактическое владение и в частном, и еще более в государственном праве.

С той же точки зрения следует обсуждать и вопрос о границах повиновения, которые обе означенные выше партии решают в противоположном смысле. Защитники монархии требуют от подданных безусловного повиновения во всем. Но если обязанность повиновения основана на общественной пользе, то нет сомнения, что во имя того же начала необходимо иногда и отклонение от принятого правила. Самые упорные приверженцы законной монархии признают правомерность сопротивления в крайних случаях, когда дело идет о спасении общества. Но, с другой стороны, также несомненно, что сопротивление власти может быть допущено только в самых крайних обстоятельствах как редкое исключение; в обыкновенном же порядке общественная польза требует, чтобы повиновение соблюдалось как можно строже, ибо иначе расшатываются все основы общества. Поэтому нет ничего опаснее учения о праве сопротивления. Защитники его могут быть оправданы только тою нелепою крайностью, до которой противники их доводят свои начала*.

Во всех этих рассуждениях Юма весьма много справедливого. Общественная польза составляет, без сомнения, существеннейший элемент политической жизни: здесь это начало совершенно уместно, и Юм с полным основанием отвергает теории, которые хотят утвердить государственную власть единственно на началах права. Возражения его против революционных учений неопровержимы. Тем не менее, становясь исключительно на точку зрения пользы, Юм сам впадает в односторонность. Политическая жизнь слагается из разнородных элементов, и право, так же как и польза, играет тут весьма существенную роль. Этого не отверга-

* *Hume. Essays. Vol. I. Part 2. Essays XIII: Of passive obedience.*

ет, впрочем, и сам Юм, когда он говорит о признании со стороны подданных права правителей на власть, но у него это начало лишено всякого значения: не видно, откуда оно может происходить.

В другом «Опыте», где он подробнее разбирает различные основания государственной власти*, Юм точнее разграничивает оба начала, хотя и тут обнаруживается значительная неясность понятий. Он отправляется здесь от того положения, что сила не может быть основанием власти, ибо подчиненные всегда многочисленнее правителей, а потому сильнее последних. Следовательно, власть может опираться только на мнение. Это мнение может быть двоякого рода: сознание пользы и сознание права. Сознание пользы, приносимой правительством, без сомнения, составляет лучшую его поддержку. Что же касается до сознания права, то оно относится или к власти, или к собственности. Признание за правительством права на власть рождает ту привязанность, которую народ обыкновенно питает к правительствам, освященным временем, ибо старина всегда внушает мнение о праве. Относительно же права собственности нет сомнения, что охранение его составляет одну из существенных основ государственной власти, хотя несправедливо мнение Локка, который считал это основание единственным. Источник власти немногих над многими лежит во всех этих трех видах общественного мнения: в сознании общественного интереса, права на власть и права собственности. К этому присоединяются и другие начала, как-то: личные выгоды, получаемые от правителей, страх и, наконец, привязанность. Но последние сами по себе не имеют значения: они только подкрепляют и видоизменяют действие первых начал, поэтому они должны считаться второстепенными.

Очевидно, что право собственности совершенно напрасно поставлено здесь наряду с двумя другими началами. Это право принадлежит не правительству, а подданным, и относится не к государственному, а к частному праву. Если же для охранения его требуется установление правительств, то это опять сводится к началу пользы. Сильный в практических соображениях, Юм оказывается слабым в юридическом разграничении понятий.

В другом «Опыте» он прямо выводит всю государственную власть из охранения правосудия, т. е., с его точки зрения, из уважения к собственности. Все устройство правительства, говорит он, короли и парламенты, флоты и армии, не имеют иной цели, как поддержание судей. Для всех ясно, что мир и порядок не могут существовать в обществе без правосудия, но несмотря на то, человеческие страсти непрерывно побуждают нас нарушать это начало — отсюда необходимость власти, устанавливаемой для его поддержания. Потребность правосудия влечет за собою обязанность повиновения. Однако человечество не вдруг к этому при-

* *Hume. Essays. Vol. I. Part 1. Essays IV: Of the first principles of government.*

ходит. Правительства возникают случайно и утверждаются постепенно. Вероятно, первую причину признания власти одного над другим было предводительство на войне. Более или менее продолжительное пребывание в этом состоянии приучило народ к повиновению; военачальник, выказавший столько же справедливости, сколько и храбрости, остался и в мире судьей распрей. Польза, приносимая правительством, возбудила в народе привязанность к власти, и если сын обладал такими же качествами, как отец, то правление естественно могло перейти на него. Таким образом, привычка мало-помалу упрочивает то, что возникло из других начал человеческой природы. Людям, родившимся в известном состоянии, не приходит уже в мысль покинуть ту колею, по которой шествовали их предки*.

Итак, отвергнув теорию Локка о происхождении правительств из охранения собственности, Юм сам возвращается к тому же. В этом опять выказывается шаткость его взглядов на философские основания государства. Вообще, разбросанные замечания Юма не представляют достаточно связности и полноты. Держась неопределенного начала пользы, он не выработал из него цельной системы, а ограничивался частными соображениями, чему благоприятствует и самое свойство этого начала. Несмотря, однако, на эти недостатки, мы не можем не признать за Юмом весьма существенной заслуги в области политического мышления. Исходя от практических требований, он постоянно указывал на преимущество государственного порядка как на необходимое условие его прочности. Сила привычки, которой он с своей скептической точки зрения придавал такое значение, получила здесь должное место, и если он не дошел до понятия о развитии, то все же его учение представляет значительный шаг вперед против предыдущих теорий. Мы видели, что предшествующие философы строили политический союз целиком из общих начал человеческой природы; индивидуалисты этим путем довели государство до полного разложения. Всякая связь между поколениями была порвана; самая связь между лицами была поставлена в зависимость от случайной воли каждого. Юм во имя общей пользы восстанавливал общественное единство и преимущество поколений, он требовал для власти более прочности и тем давал твердую точку опоры охранительным элементам общества. При этом он не упускал из виду и свободы. Стараясь держаться практической середины между партиями, он указывал на необходимость обоих противоположных элементов общежития. «Во всех правлениях, — говорит он, — существует постоянная внутренняя борьба, тайная или явная, между властью и свободой, и ни одна из них не может безусловно остаться победительницею в этом споре. Значительная доля свободы должна по необходимости быть принесена

* Ibid. Essays V: Of the origin of government.

в жертву при всяком правлении; но, с другой стороны, даже власть, которая подавляет свободу, никогда не может, а может быть, и не должна сделаться совершенно полною и безотчетною... Надобно сознаться, — говорит он далее, — что свобода представляет совершенство гражданского устройства, но все же власть должна быть признана необходимою для самого его существования, и в той борьбе, которая так часто происходит между обеими, последняя может в силу этого требовать предпочтения»*.

С этой точки зрения Юм обсуждает вопрос о государственном устройстве. Многие утверждают, говорит он, что правительство хорошо или дурно не потому, что оно так или иначе устроено, а потому, что оно хорошо или дурно управляет государством, поэтому все различие заключается не в учреждениях, а в людях. Но подобное мнение не выдерживает критики. Оно может еще прилагаться к абсолютной монархии, где перемена лиц влечет за собою и перемену правления, но в свободных государствах самые учреждения устанавливают задержки и способы контроля, которые заставляют даже дурных правителей действовать в видах общественной пользы. Можно сказать, что известные образы правления сами по себе имеют такое значение и так мало зависят от случайной воли людей, что мы можем вывести из них все необходимые их последствия с такою же достоверностью, как математические теоремы. Так, например, если мы возьмем демократию, то увидим, что непосредственная демократия, каковая была в Риме, при увеличении территории ведет к сосредоточению всей власти в руках городской черни, которая вследствие того становится предметом всеобщего заискивания, лести и подкупов и сама предается самой буйной анархии. Поэтому для Рима не могло быть большего счастья, как водворение тирании цезарей. Точно так же если мы возьмем аристократию, то убедимся, что аристократия, подобная венецианской, где власть сосредоточена в руках целого сословия, а не отдельных лиц, бесконечно выше аристократии польской, где отдельные члены имеют власть независимую от целого. В первой необходимо существует более порядка, более уважения к закону, менее притеснений, менее частных распри, нежели во второй. Наконец, если мы сравним избирательную монархию с наследственной, то увидим а priori несомненные преимущества последней. В избирательной монархии при всяком выборе народ раздирается на партии; для достижения столь высокой почести употребляются подкупы и всевозможные интриги; тут легко может возгореться даже междоусобная война. Если выбирается иностранец, он не знает государства; если туземец, он возносит на престол свои частные отношения. Таким образом, можно считать всеобщую аксиомою в политике, что наследственный монарх, дворянство без вассалов и народ, действующий через представи-

* *Hume. Essays. Vol. I. Part I. Essays V: Of the origin of government.*

телей, составляют лучшую монархию, аристократию и демократию, какие возможно придумать. Отсюда же можно вывести общее правило, что законодатель никогда не должен предоставлять управление государством случаю, но должен заботиться об установлении прочной системы законов, которая бы устроила общественные дела даже на отдаленное потомство. Следствия всегда вытекают из своих причин, а мудрые учреждения составляют лучшее наследство, какое можно оставить будущим поколениям. В этом же заключается и самое сильное побуждение к заботливому поддержанию тех государственных форм и установлений, которые обеспечивают свободу, охраняют общественные интересы и воздерживают алчность и честолюбие отдельных лиц*.

Однако Юм не является безусловным противником чистой монархии. Со своей утилитарной точки зрения он взвешивает выгоды и недостатки различных образов правления, и обыкновенно сам становится посередине. Так, он сравнивает свободные правления с абсолютными и говорит, что предположивши себе доказать превосходство первых, он пришел, однако же, к сомнению, видя, как часто новые опыты изменяют мнения, почерпнутые из прежних. Существовало всеобщее убеждение, что науки и искусства могут преуспевать только в свободных странах, но примеры Италии, Германии и в особенности Франции доказывают, что процветание их возможно и в абсолютных государствах**. Единственное, что можно сказать, это то, что науки и искусства первоначально возникают только под условием свободы. В каком бы варварском состоянии ни находилась республика, она необходимо устанавливает у себя законы; закон же водворяет безопасность; безопасность рождает любопытство, а любопытство ведет к знанию. Напротив, в абсолютных государствах законный порядок всегда шаток и народ угнетен; у него нет никакого побуждения к утонченностям умственной жизни. Восполнить этот недостаток можно только высоким образованием, а оно возникает единственно на почве закона. Свободные государства составляют, следовательно, настоящий питомник наук и искусств, но как скоро последние развились, так они могут беспрепятственно пересаживаться на всякую почву, и здесь можно только сказать, что республики более благоприятствуют развитию наук, образованные монархи — более изящным искусствам***. То же самое относится и к торговле. И тут общее мнение было, что она может процветать только в свободных государствах, но и это опровергается новейшими примерами, хотя в неограниченной монархии есть условие, которое неизбежно препятствует высокому значению торговли: необходимая здесь лестница чинов делает ее менее

* Ibid. Essays III: That politics may be reduced to a science.

** Ibid. Essays XII: Of civil liberty.

*** Ibid. Essays XIV: Of the rise and progress of the arts and sciences.

почетною. Но это не мешает весьма широкому ее развитию. Вообще, надобно сказать, говорит Юм, что с успехами образования абсолютные правительства значительно изменяются к лучшему и приближаются к свободным. В настоящее время и к ним можно приложить изречение, что это правления не людей, а законов. В них господствуют порядок, метода и постоянство в изумительной степени; собственность в них обеспечена, промышленность пользуется покровительством, искусства процветают, и монарх живет безопасно среди своих подданных, как отец между детьми. Однако несмотря на все это, надобно признаться, что в итоге эти правительства все-таки хуже других. Успехи просвещения могут смягчать, но не уничтожают вполне присущих им недостатков*.

Прилагая эти мысли к Англии, Юм приходит даже к убеждению, что если бы английской конституции суждено было пасть, вследствие конца, неизбежно постигающего все человеческие дела, то лучше ей превратиться в абсолютную монархию, нежели в республику. Нет сомнения, говорит он, что свобода лучше рабства почти во всех отношениях; несомненно также, что можно вообразить себе народное правление, которое будет не только лучше абсолютной монархии, но и лучше настоящей английской конституции. Но дело не в том, что может быть предметом кабинетных мечтаний, а в том, чего можно ожидать в действительности. Если Палата общин сосредоточит всю власть в своих руках, то при каждом новых выборах будет возгораться междоусобная война. Партии будут подразделяться на партии, и общество будет страдать от их тирании. А так как столь насильственное правление не может долго существовать, то в конце концов после долгих смут и междоусобий народ будет искать успокоения в абсолютной монархии. Следовательно, лучше, чтобы она с самого начала водворилась мирным путем. Из этого можно вывести, заключает Юм, что если опасность ближе со стороны монархии, то она страшнее со стороны народной власти. Это должно служить нам уроком умеренности в наших распрях**.

Умеренность вообще составляет любимую тему Юма. Он старается постоянно внушать ее противоположным партиям, указывая им на односторонность их убеждений. Уничтожение всякого различия партий, говорит он, в свободном государстве едва ли возможно, да, может быть, и не желательно. Опасны только партии, которые имеют различные взгляды на самые основы правительства, ибо тут нет уже места для сделок и соглашений, и постоянно можно ожидать насилий и междоусобий. Но в настоящее время в Англии эта старинная вражда резко противоположных друг другу сторон исчезает, между ними является общее стремление к сбли-

* *Hume. Essays. Vol. I. Part 1. Essays XII: Of civil liberty.*

** *Ibid. Essays VII: Whether the british government inclines more to absolute monarchy or to a republic?*

жению. Такое расположение представляет самый надежный залог будущего благоденствия, оно должно поддерживаться всяким истинно любящим свое отечество. Лучшее средство для достижения столь желанного результата — стараться предупреждать взаимные оскорбления, обыкновенно сопровождающие торжество одной партии над другою, поддерживать умеренные мнения, находить середину во всех спорах, убеждать каждого, что его противник может быть в некоторых отношениях прав, и держать равновесие похвалы и порицания, которые расточаются обеим сторонам*. В «Опыте о первобытном договоре» Юм, как мы видели, хотел исполнить эту задачу относительно философских оснований государства. В других рассуждениях он с той же точки зрения разбирает исторические вопросы, разделявшие английское общество, стараясь в особенности убедить приверженцев изгнанной династии Стюартов, что им нет уже причины держаться вдали от настоящего правительства, ибо хотя свобода и осталась победительницей в борьбе, но она с течением времени приобрела такую прочность и покоится на таком твердом основании, что ниспровержение существующих учреждений могло бы произвести только величайшее зло**. С той же умеренной точки зрения Юм написал и свою знаменитую историю Англии.

Несмотря, однако, на это практическое искание середины, вытекавшее из его философских воззрений, Юм однажды соблазнился начертать в своем кабинете проект наилучшего государственного устройства***. Поводом к этой работе послужило, по-видимому, чтение Гаррингтона, которым Юм был не совсем доволен, хотя он видел в «Океане» единственный серьезный проект, появившийся в литературе. Юм сознается, впрочем, что подобные философские опыты неприложимы к действительной жизни. Существующий порядок всегда имеет огромное преимущество перед новизною, и всякий мудрый правитель всегда будет стараться улучшить то, что есть, а не строить новое здание на основании чистого умозрения. Тем не менее в теории один образ правления, несомненно, имеет преимущества перед другим, а потому вопрос о совершеннейшем государственном устройстве, какое можно придумать, не лишен интереса. Но, обсуждая его, надобно отправляться не от воображаемого, а от действительного состояния человечества. Фантастические проекты вроде «Республики» Платона или «Утопии» Мора² не имеют никакой цены. Что касается до «Океаны» Гаррингтона, то этот план ближе к действительности, хотя и он страдает существенными недостатками. Рекомендуемые им аграрные законы совершенно неприложимы; занятие должностей по очереди устраняет способность; наконец, предоставление

* Ibid. Part 2. Essays XIV: Of the coalition of parties.

** Ibid. Essay XV: Of the protestant succession.

*** Ibid. Essays XVI: Idea of a perfect commonwealth.

инициативы законов исключительно Сенату оставляет народу слишком мало участия в решении дел, а потому недостаточно обеспечивает свободу.

Юм со своей стороны предлагает следующий план, в котором, по его мнению, трудно найти какой-нибудь существенный пробел. Данная страна должна быть разделена приблизительно на сто графств и каждое графство на сто приходов. Жители каждого прихода ежегодно выбирают тайною подачею голосов одного представителя в собрание графства. Но право голоса предоставляется здесь «не безразличной сволочи, как на английских выборах, а только людям с состоянием и воспитанием», именно: в селах землевладельцам, имеющим 200 фунтов дохода, а в городах владельцам домов ценою в 500 фунтов. Представители графства ежегодно же из среди себя выбирают местных должностных лиц и одного сенатора. Сенат составляет единственное общее собрание в государстве. Он облечен исполнительной властью и пользуется всеми правами английского короля, кроме отрицательного голоса в законодательных вопросах. Для непосредственного управления делами он выбирает из себя протектора, двух государственных секретарей и шесть правительственных советов. Что касается до законодательной власти, то она предоставляется совокупности представителей графств, но они не собираются в одно собрание, а обсуждают в каждом графстве отдельно проекты законов, присылаемые им от Сената, причем проект, отвергнутый Сенатом, должен быть им представлен на обсуждение, если десять сенаторов того потребуют. Юм видит в этом устройстве способ устранить неудобства большого собрания представителей. В многочисленном собрании дела всегда обсуждаются беспорядочно; если же оно должно без прений принимать или отвергать предложения Сената, то права его становятся слишком ничтожными. Для избежания этих недостатков нужно только разделить общее представительство, и тогда каждому отделению можно безопасно предоставить право суждения. Закон должен считаться принятым, если за него высказалось большинство собраний; в случае разделения голосов мнение Сената дает перевес. Кроме того, Юм предоставляет каждому отдельному собранию право устанавливать законы для своего графства. Последнее, таким образом, составляет как бы особую маленькую республику. Но для того чтобы оно не могло действовать вопреки интересам целого, постановляется правилом, что эти частные законы могут быть отменены как Сенатом, так и всяким другим графством; в этом случае дело переносится на обсуждение всех. Наконец, для надзора учреждается особое собрание компетиторов³, составленное из кандидатов на сенаторскую должность, получивших наибольшее число голосов после выбранных. Этому собранию предоставляется право рассматривать счета и обвинять всякое лицо перед Сенатом, в случае же оправдания апеллировать к представителям

народа. Кроме того, они могут предлагать Сенату законы, и отвергнутые последним проекты переносить на обсуждение представителей. Этим способом устанавливается между различными политическими органами противоположность интересов, охраняющая свободу, но эта противоположность не порождает бесконечных факций⁴, как в английской конституции, ибо конкуренты могут только обвинять, а сами не имеют никакой власти. Следовательно, в этом проекте достигается добро и устраняется зло.

В доказательство приложимости своего плана, Юм ссылается на то, что он весьма близок к устройству Нидерландских Штатов, с тем только различием, что местная аристократия заменяется демократией и Сенат облекается большими, а местные собрания меньшими правами, вследствие чего целое становится сильнее. Ясно, что Юм, подобно другим писателям XVIII века, имел в виду федеративную республику, которую он считал высшим идеалом государственного устройства. Он прямо говорит в объяснении своего проекта, что маленькая республика внутри себя — счастливейшее правление в мире; но невыгода ее состоит в том, что она легко может быть покорена внешнею силою; этот недостаток устраняется в предлагаемом плане, который, таким образом, соединяет в себе выгоды больших и малых государств. Не имея еще перед глазами Соединенных Штатов, которые представили собою высший образец союзного устройства, Юм обратился за примером к Нидерландам, стараясь только исправить замеченные им недостатки согласно со своими понятиями об умеренном правлении. Нельзя, однако, сказать, что сочиненная им конституция вышла удачною. Весь его проект не что иное, как плохая середина между союзным государством и союзом государств. При разрозненных собраниях невозможны ни единство действия и интересов, ни крепкое правление. Самая задача, которую предположил себе Юм, в сущности, неразрешима: сохранить раздельность интересов, которою обеспечивается свобода, и устранить их противоположность и борьбу. Преследуя середину, он хотел умеренной демократии, которая не имела бы никаких невыгод демократического правления. Подобный идеал, как бы он ни был применяем к практике, все-таки должен оставаться в области мечтаний.

В том же духе Юм указывает и на те преобразования, которые следует сделать в английской конституции для того, чтобы приблизить ее к совершеннейшему образцу ограниченной монархии. Касательно нижней палаты⁵, реформа должна состоять в уравнении представительства с предоставлением права голоса только собственникам, имеющим 200 фунтов дохода. Верхняя же палата⁶ для того, чтобы служить надежным противовесом такому представительству, должна быть совершенно преобразована: пэрия⁷ должна быть пожизненная, а не наследственная, с тем чтобы самой палате было предоставлено право выбирать своих членов и никто не имел бы права отказываться. При таком устройстве

верхняя палата будет состоять из способнейших людей страны; вместе с тем она получит возможность парализовать демагогов, принявши их в свою среду. При всем том, замечает Юм, ограниченная монархия всегда будет страдать тремя главными недостатками: 1) предложенными преобразованиями смягчается, но не устраняется различие придворной и народной партий; 2) личный интерес короля всегда будет иметь значительное влияние на дела; 3) меч и тут находится в руках одного лица, которое будет нерадеть о милиции, с тем чтобы поддерживать постоянную армию*.

И эта критика страдает тем же недостатком, как и изложенный выше проект. Юм желал устранить некоторые невыгоды конституционной монархии, в том виде, как она установилась в Англии; но вместе с невыгодами уничтожались и тесно связанные с ними преимущества. Каждый образ правления имеет свою оборотную сторону, с которою надобно примириться, как скоро одобряется самое его начало. Поэтому при оценке каких бы то ни было учреждений невозможно ограничиваться частными соображениями; необходимо возвыситься к более общей точке зрения, принявши во внимание всю совокупность элементов и интересов, входящих в их состав. Неопределенное начало пользы, которого держался Юм, ведет именно к такого рода ошибкам. Неприложимое к праву и к нравственности, оно, несомненно, имеет существенное значение в политике, которая руководится главным образом видами общественного блага. Но пока это начало остается чисто практическим, пока оно лишено тех философских оснований, которые дают ему надлежащую точку опоры, оно не может идти далее частных соображений о выгодах и недостатках тех или других учреждений. Между тем таких частных соображений может быть бесчисленное множество, притом совершенно противоположных друг другу, ибо во всяком учреждении есть хорошие и дурные стороны, а начало пользы не заключает в себе никакого мерила, по которому можно бы было судить о преимуществе тех или других. С чисто практической точки зрения, по видимому, всего лучше придерживаться освященного временем порядка, ибо здесь только можно найти твердую точку опоры, которую дает вековой опыт. Это советует и Юм, который, как мы видели, постоянно вооружается против радикальных воззрений. С этой стороны начало пользы могло служить лучшим орудием охранительной политики, ибо нет ничего очевиднее пользы, проистекающей от упроченного порядка и от постепенного развития. Юм является здесь родоначальником новых английских консерваторов. Но с другой стороны, так как установленный порядок всегда содержит в себе бесчисленные неудобства, то это же самое начало пользы может быть обращено в орудие самой ожесточенной критики существующего. На основании различных соображений о том, что полезно или вредно, можно тре-

* *Hume. Essays. Vol. 1. Essays XVI: Idea of a perfect commonwealth. P. 495.*

бовать самых радикальных перемен и строить фантастические здания, представляющие остроумные воззрения в частностях, но совершенно удаленные от действительности. Если в своих доводах против революционеров Юм указал дорогу Берку и другим, то в своем проекте совершеннейшей республики он проложил путь будущим английским радикалам. Он является здесь родоначальником Бентама⁸. Таким образом, и в политике начало пользы, взятое с чисто практической стороны, по своей шаткости и неопределенности может служить почвою для самых разнородных направлений. С этой точки зрения можно и держаться середины, как Юм, и отстаивать охранительные начала, как Берк, и, наконец, требовать радикальных преобразований, как Бентам.

2. Берк

Эдмонд Берк (Burke), знаменитый в истории Англии как оратор и писатель, был, собственно, не философ, а политический теоретик. Он не только не исследовал основных начал человеческого общежития, но постоянно вооружался против всяких метафизических доводов и рассуждений, считая их бесполезными словопрениями. Все его внимание было устремлено на практическую сторону политической жизни; но здесь, наоборот, он являлся более теоретиком, нежели практиком. Его задача заключалась не столько в исполнении известных мер, сколько в выяснении общих начал, руководящих деятельностью государственных людей. Одаренный обширным, гибким и многосторонним умом, он нередко выказывал значительную глубину в своих взглядах, которые он к тому же умел облечь в форму увлекательного красноречия. Но отсутствие твердых философских оснований вело к тому, что он в своих воззрениях не в состоянии был идти далее практического начала общественной пользы. А так как это начало по своей эластичности дает точки опоры для разнообразных направлений, и притом Берк с своим многосторонним умом способен был схватывать различные стороны предметов, а по своей страстности подвержен был увлечениям, то отсюда сама собою представлялась возможность перехода с одной точки зрения на другую. Держась одного и того же начала, можно было смотреть на предмет с противоположных сторон и развивать совершенно различные системы.

Это именно мы и видим у Берка. В течение почти всей своей политической деятельности он был ревностным вигом и постоянно защищал воззрения этой партии. Как член Палаты общин, он во имя парламентского правления восставал на так называемых друзей короля; он отстаивал право колоний облагать себя подавтами независимо от метрополии. Но когда вспыхнула Французская революция, его либеральные убеждения уступили место совершенно иным взглядам. Те крайние выводы, которые делались

революционной партией из начал свободы и равенства, заставили Берка взглянуть на эти начала критически. Он сильнее стал настаивать на противоположной стороне общежития, на нравственных элементах государства, и со всею силою своего красноречия выставил их значение в развитии политической жизни. Плодом этого поворота были «Размышления о Французской революции» («Reflection on the revolution in France»), вышедшие в 1790 г. В этом сочинении он с яростью восставал на все действия Учредительного Собрания 1789 г. и подвергал беспощадной критике провозглашенные им революционные принципы.

Виги возмутились подобным явлением, исходившим из их среды. Они объявили себя на стороне Фокса, который поддерживал начала революции. Произошел торжественный разрыв между друзьями. Берк в «Воззвании от новых к старым вигам» («An appeal from the new to the old whigs») старался доказать, что он во все не переменил своих мнений, а держался тех начал, которые постоянно признавала его партия. Но убедить в этом прежних друзей было невозможно. Если искренняя перемена мыслей не может служить ему в укор, если она свидетельствует о многосторонности его ума, то, с другой стороны, не может быть сомнения, что новые его воззрения далеко отстоят от тех начал, которые искони были знаменем вигов. В этом легко убедиться при внимательном разборе «Размышлений о Французской революции».

Поводом к книге Берка послужила проповедь доктора Прайса о Французской революции и последовавший затем адрес лондонского Революционного Общества ⁹ французскому Учредительному Собранию. Прайс, восторгаясь переворотом, совершившимся во Франции, ссылаясь на предшествовавшую ему революцию английскую и утверждал, что французы прилагают у себя те начала, которые были первоначально завоеваны англичанами, а именно: 1) право народа избирать своих правителей; 2) право сменять их за дурное управление; 3) право устанавливать у себя тот или другой образ правления по своему изволению. Это было учение о народовластии в том виде, как оно издавна признавалось вигами.

Берк всеми силами восстает против этих положений, утверждая, что английский народ никогда не думал присваивать себе подобных прав. Прайс, говорит он, мог ссылаться разве только на революцию 1649 г. ¹⁰, которая ниспровергла весь существующий порядок; но революция 1688 г. ¹¹ держалась совершенно иных начал. Они изложены в «Объявлении прав» («Declaration of Rights»), писанном коренным вигом, лордом Сомерсом. Этот акт, как показывает самое его название, имел в виду только упрочение искони принадлежавших гражданам вольностей и утверждение законного порядка престолонаследия, нарушенного поступками Якова II ¹²; тут нет ни единого слова о праве народа избирать своих правителей, сменять их за дурное управление и устанавливать у себя то правительство, какое ему угодно. Через несколько лет,

с пресечением династии, снова представился удобный случай присвоить себе эти права, и опять-таки английский народ не сделал ничего подобного. Была призвана ближайшая к престолу линия, именно с тем, чтобы сохранить законный порядок престолонаследия. Деятели революции 1688 г. так мало думали о мнимых правах народа, приписанных ему доктором Прайсом, что они в том же «Объявлении прав» «всемижайше и верноподданно подчиняют себя, своих наследников и свое потомство навеки» королевской власти. Они старались даже избежать всякого вида нарушения существующего порядка, чтобы не поколебать оснований общества.

Берк соглашается, однако, что в выборе Вильгельма III¹³ было *маленькое и временное отклонение* от принятых начал, но невозможно исключение возводить в правило. Низложение Якова II было делом *необходимости* в самом строгом смысле слова. Если мы не хотим запутывать себя в сети метафизической софистики, говорит Берк, мы легко можем примирить установленное правило с случайным изъятием, святость законного порядка престолонаследия с возможностью перемены в крайних случаях. Государство не может сохраняться, если оно не имеет средств исправлять свои недостатки. Без этого оно рискует потерять даже ту часть своего устройства, которою народ всего более дорожит. Но это не значит, что при всяком исправлении надобно разрушать все здание и начинать дело сызнова. Начало исправления не должно противоречить началу сохранения, которое лежит в основании всего государственного строя. Каково бы ни было полномочие, которым облечен был парламент во времена революции, он был связан нравственно обязанностью сохранить исконные учреждения государства, которые делают его тем, чем оно есть. Ни один орган верховной власти не имеет права ни отказаться от своих прав, ни уничтожить чужие. Это воспрещается общественным договором, который называется конституциею. Пока различные власти продолжают составлять одно политическое тело, отношения их должны сохраняться неизменными, иначе не будет иного закона, кроме силы. Эти переходящие из поколения в поколение права, присвоенные отдельным учреждениям, находятся в такой зависимости друг от друга, что только при наследственности короны сохраняются вольности как наследственное достояние народа. Поэтому англичане смотрят на законный порядок преемственности престола как на свое право, а не как на ущерб своим правам; они видят в этом благодеяние, а не тяжесть, обеспечение свободы, а не признак рабства. Фанатики народной власти также безрассудны в своих требованиях, как и прежние фанатические приверженцы монархии, которые утверждали, что это единственное законное правление на земле, и признавали за монархом ненарушимое и неотъемлемое право на престол во всяком лице и при всех обстоятельствах, — воззрение, неприложимое к какому бы то ни было гражданскому или политическому праву. Всег-

да и везде в силу необходимости должны быть допущены исключения, но эти исключения не уничтожают правила*.

Второе положение доктора Прайса состояло в том, что народ имеет право сменять князей за дурное управление (*misconduct*). Берк возражает, что ни одно правительство в мире не могло бы держаться ни единой минуты, если бы народ имел право низвергнуть его по столь неопределенному поводу. Вожди революции основали низложение Якова II на гораздо более серьезных причинах. Они обвинили его в стремлении ниспровергнуть протестантскую церковь и государство, основные законы и вольности граждан; они сочли его виновным в нарушении первобытного договора между князем и народом, а это более, нежели плохое управление. При этом они отнюдь не думали сохранять за собою право низлагать князей, — право столь трудное в приложении, столь неверное в исходе и часто столь вредное в последствиях. Для обеспечения свободы на будущее время они прибегли к другим средствам: к ответственности министров, к частому созыванию парламента, к бдительному контролю над всеми действиями правительства. Доктор Прайс в подтверждение своих взглядов говорит, что королям следует внушать, что они не господа, а слуги народа. Это справедливо в том смысле, что власть их имеет единственную целью общее благо; но это совершенно неверно, если принять это в том значении, что они будто бы подчинены народу и могут быть сменяемы по его изволению. Монарх призван не повиноваться, а повелевать. По английской конституции, король безответствен и не подлежит суду перед кем бы то ни было. Поэтому низложение его, как было в революции, совершенно выходит из пределов закона. Это случай войны, а не конституции. Война же справедлива, когда она необходима. Это чрезвычайный государственный вопрос, который, как и все другие государственные вопросы, есть дело распоряжений, средств и вероятных последствий скорее, нежели положительного права. Во всяком случае, правомерна она или неправомерна, революция всегда будет последним прибежищем мыслящих и честных людей*.

Наконец, третье право, о котором говорит доктор Прайс, еще менее может найти опору в перевороте 1688г. Революция вышла из стремления сохранить старинные вольности и права, а отнюдь не из страсти к нововведениям. Английский народ всегда смотрел на свои политические учреждения как на драгоценное наследие предков, от которого он заботливо устранял всякий чуждый ему нарост. Все преобразования делались на основании ссылки на старину. В силу практической мудрости, которая стоит бесконечно выше теоретической науки, англичане всегда предпочитали положительное наследственное право на все, что

* *Burke. Reflection on the Revolution in France. London, 1790. P. 20—37.*

** *Ibid. P. 37—44.*

может быть дорого человеку и гражданину, неопределенному умозрительному праву, которое подвергало бы обеспеченное их наследие опасности быть разорванным на клочки всяким беспорядочным умом. Следуя такой политике, мы руководимся самую природою, которая есть мудрость без размышления, но мудрость высшая. Сохранение старого при постепенных изменениях есть общий закон всякого постоянного тела, состоящего из преходящих частей. Этим способом целое никогда не бывает ни молодо, ни старо, ни средних лет, но движется в неизменном постоянстве через различные фазы падения, обновления и прогресса. Следуя этому установленному природою порядку в управлении государством, мы достигаем того, что улучшения никогда не бывают совершенно новы, а то, что сохраняется, никогда не становится совершенно устарелым. Действуя всегда как бы перед ликом святых праотцов, дух свободы, который сам по себе может вести к излишества, умеряется благоговейною важностью. Мысль о свободном происхождении внушает человеку чувство собственного достоинства, далекое от той наглой дерзости, которая почти всегда безобразит первых приобретателей всякого преимущества. Все софисты в мире не в состоянии придумать что-нибудь более способное сохранить разумную и мужественную свободу, как этот путь, в котором великим оберегателем права становится более природа, нежели умозрение, более сердце, нежели человеческие изобретения*.

Невозможно не признать всей силы и всей глубины этих доводов. В первый раз исторические начала государственной жизни противопоставались отвлеченным теориям либерализма, и противопоставались с удивительным глубокомыслием и с увлекательным красноречием. Но вместе с тем нельзя не сказать, что Берк становился на совершенно иную почву, нежели старые виги. Он окончательно отвергал учение о народной власти, между тем как виги именно на этом и стояли и во имя этого начала произвели революцию. Ссылка на «Объявление прав» ничего не доказывала, ибо этот акт произошел вследствие сделки между двумя партиями, на которые разделялось общество. Редакция намеренно была придумана такая, что под нею могли подписаться и тори. Берк в своих доводах, очевидно, защищает воззрение последних. Для них возведение на престол Вильгельма III было действительно отклонением от признанного правила; для вигов же это было только прямое и естественное последствие неотъемлемо принадлежащего народу права. Отрицание исконного учения вигов не могло быть оправдано даже с исторической точки зрения, с которой Берк обсуждал английскую конституцию, ибо с половины XVII века виги составляли один из существенных элементов развития Англии, тот именно элемент, который всего более со-

* Ibid. P. 44–50.

действовал приобретению и упрочению свободы. Вся английская история вытекла из борьбы противоположных начал и последовавших между ними сделок, а никак не из отрицания одного во имя другого. Правда, Берк не разделял и взглядов прежних приверженцев законной монархии: вместе с учением о полновластии народа он отвергал и теорию ненарушимого права королей; он допускал исключения в случае необходимости. Это была та точка зрения, на которую принуждена была стать партия тори, примкнувшая к революции, точка зрения практической пользы, которая давала возможность сближения с противниками в общих государственных вопросах. Но и здесь к значительной доле истины примешивалась консервативная односторонность. Берк был, несомненно, прав, когда он утверждал, что вопрос о революции совершенно выходит из пределов закона, что это не право, а факт, который может быть оправдан только крайнею необходимостью. Но он шел далее: он утверждал, что даже собрание, облеченное полновластием, нравственно связано обязанностью сохранить старинную конституцию, которая должна оставаться неприкосновенною, пока существует самое государство. Это учение никак уже нельзя признать правильным. Государство остается, а устройство его изменяется сообразно с новыми потребностями народа. Самые коренные перемены всегда могут быть правомерно произведены существующею в данное время верховною властью, которая руководится единственно видами общего блага. Все, что можно было утверждать с точки зрения Берка, это то, что полезно изменять учреждения постепенно и обновлять, сохраняя. Это, несомненно, справедливо, хотя и это не может быть возведено в безусловное правило. Человеческое развитие следует вовсе не одинаковым законам с развитием физического организма. В человеческих обществах происходит неведомая материальной природе борьба между старым и новым, и эта борьба нередко ведет к переломам, которыми определяется поступательное движение народов. Радикальные преобразования и самые революции имеют свою историческую роль, которую нельзя отвергать безусловно. История Англии, где предание имело наиболее силы, служит тому наглядным примером. Хотя Берк и признает прогресс, но все его доводы очевидно клонятся на сторону сохранения. По его теории, все права должны быть наследственны, всякая перемена должна опираться на предание и авторитет. Где же тут место для обновления? Во всяком случае, это учение неприложимо к тем народам, у которых нет исторической свободы. Им приходится приобретать ее заново, что, конечно, невыгодно, но неизбежно. Даже когда она не водворяется насильственно, а добровольно даруется законною властью, она все-таки не имеет основанием старину и не может считаться наследственным достоянием граждан. Очевидно, что с этой точки зрения невозможно было беспристрастно судить о Французской революции.

Берк был убежден, что Франция могла бы следовать примеру Англии и достигнуть такого же благоденствия. Стоило только обратиться к старинным привилегиям, изглаженным веками абсолютизма. Надобно было исправить разрушенные стены, а не начинать строить все здание сызнова. Французы сделали наоборот: они отвергли все прошедшее, как будто бы они начали жить со вчерашнего дня. Вследствие этого они лишили себя всякой точки опоры. Во главе государства явилось собрание с неограниченной властью, с совершенно неопределенными целями и без всякой сдержки и контроля. Результатом было только всеобщее разрушение. «Французская революция, — говорит Берк, — самая удивительная, какая только случалась на земле... Все кажется противоестественным в этом странном хаосе легкомыслия и зверства, всякого рода преступлений, перемешанных со всякого рода безумствами»*.

В этом приговоре, так же как и во всех суждениях Берка о деятельности Учредительного собрания, рядом с отдельными меткими чертами, без сомнения, проявляется совершенное непонимание исторической жизни других народов. Увлеченный пристрастием к старине, Берк был совершенно уверен, что для водворения свободы достаточно покопаться в архивах. Он не видел, что крепость исторических прав прежде всего зависит от их непрерывности в народном сознании и в жизни и что там, где прошли века неограниченной власти, не может быть речи о возобновлении разрушенных стен. Точно так же мало значения имеет его оценка состояния Франции, предшествовавшего революции. Он рисует его в самых блистательных красках, чтобы доказать всю пользу, которую французы могли бы извлечь из этого материала, если бы они захотели идти по стопам англичан. Он не видит, что это были отжившие свой век остатки старины, которые потеряли уже всякую внутреннюю силу, а потому должны были исчезнуть при первом толчке. Когда охранительная политика вместо того, чтобы делать своевременные уступки новым стремлениям общества, упорно держится освященных веками порядков, она сама себе готовит неизбежную гибель: жизнь незаметно подтачивает устаревшие формы, и в данную минуту перед удивленными глазами правителей рухнет все тщательно оберегаемое здание.

Гораздо основательнее та критика, которую Берк направляет против учения о правах человека и основанной на них французской конституции. Слабый в понимании исторической жизни других народов, Берк выказывает всю свою силу, когда дело идет о политических теориях и об оценке государственных учреждений. И здесь во многом проявляется односторонность мысли; нередко выражается и чисто практический взгляд на вещи, неспо-

* *Burke. Reflection on the Revolution in France. P. 11, 50 и след., 66.*

собный обнять философскую сторону вопросов, но рядом с этим выказывается значительная глубина суждений.

Во Франции, говорит Берк, уважение к старине, к опыту, к основным законам государства заменяется *правами геловека*. Против этих прав нет давности, нет обязательных договоров; они не признают ни сделок, ни уступок. Всякое из них изъятие считается обманом и несправедливостью. С правами человека ни одно правительство не может считать себя безопасным. Это учение направлено против старинной и благодетельной власти, точно так же как и против самой жестокой тирании. У человека действительно есть права, но они совсем не те, которые проповедуются французскими теоретиками. Если гражданский порядок установлен для пользы людей, то эти выгоды становятся их правом. Государство есть благотворительное учреждение, и самый закон есть благотворительность, действующая по известному правилу. Люди, в пользу которых установлены законы, имеют право жить по этому правилу. Они имеют право на защиту правосудия, на сохранение плодов своего труда, на наследие отцов и на воспитание детей. Человек имеет право на все, что он может делать без ущерба другим, а также и на справедливое участие в том, что общество создает в пользу граждан. Но что касается до участия в общественной власти, то оно отнюдь не принадлежит к первоначальным правам человека; здесь все зависит от условий и договоров.

Права, которые приписываются человеку независимо от гражданского порядка, совершенно даже немислимы при последнем. Первое правило гражданского общества состоит в том, что никто не может быть судьей в собственном деле; следовательно, вступая в общество, человек прямо должен отказаться от основного своего права — от права действовать по собственному суждению и усмотрению, в значительной степени даже от права самозащиты. Человек не может разом пользоваться выгодами гражданского и негражданского быта. Чтобы обрести правосудие, он должен отречься от права самому определять требования справедливости в приложении к самым существенным своим интересам; чтобы обеспечить себе некоторую свободу, он должен сдать ее всецело в чужие руки. Но как скоро отнимается что-либо из прав человека, как скоро полагается им какая-либо искусственная граница, так законы становятся уже делом усмотрения и соглашения. Правительство устанавливается не в силу прав человека, существующих независимо от него; *правительство есть изобретение геловегеской мудрости для удовлетворения геловегеских нужд*. Люди, под ним живущие, конечно, получают право на удовлетворение этих нужд, но в числе последних находится и необходимость надлежащего воздержания страстей. Общежитие требует, чтобы не только в отдельных лицах, но и в совокупной массе народа наклонности людей часто встречали преграды, чтобы воля их подвергалась контролю и страсти их были приучены к покорности.

А это может быть произведено только властью, стоящею вне их, властью, не подчиненною тем самым лицам, которых она призвана обуздывать. Но так как свобода и сдержки могут вступать в разнообразнейшие отношения друг к другу, смотря по времени и обстоятельствам, так как здесь могут быть бесчисленные видоизменения, то невозможно установить тут какое бы то ни было отвлеченное правило, и нелепо обсуждать учреждения на этом основании. Государственное устройство и распределение в нем властей требуют самого утонченного искусства; для этого нужно глубокое знание человеческой природы, человеческих потребностей и всего, что может способствовать или противодействовать общественным целям. Это — наука, которой нельзя научиться а priori. В этом деле нужно призвать практика, а не профессора метафизики. Поэтому безумно уничтожать старое здание, которое на что-нибудь годится, и воздвигать новое, не имея перед глазами никаких оправданных опытом образцов. Метафизические права, которые входят в состав общественной жизни, подвергаются в ней таким бесконечным преломлениям и видоизменениям, что от первоначальной простоты их не остается ничего. Человеческая природа сама по себе сложная вещь; общественные потребности принадлежат к наисложнейшим предметам. Поэтому о простоте устройства здесь не может быть речи. Простые правительства худшие из всех. Таким образом, мнимые права теоретиков, чем они вернее метафизически, тем они фальшивее нравственно и политически. Истинные права людей в государстве суть их выгоды, и эти выгоды состоят иногда в балансе между различными благами, иногда в сделках между благом и злом, а иногда даже в выборе между злом и злом. Политический разум есть, следовательно, начало, действующее по расчету, он делает сложение, вычитание, умножение и деление, но с нравственными числами, а не с метафизическими или математическими данными*.

Итак, все сводится к началу пользы. Это то же, что мы видели у Юма. Берк прямо говорит, что всякое правительство должно считаться законным, если оно вытекло из тех начал необходимой нужды (*those principles of cogent expediency*), которым все правильные власти обязаны своим происхождением и которыми они оправдывают свое существование**. «Старинные учреждения, — говорит он в другом месте, — ценятся по их последствиям. Если народ счастлив, дружен, богат и могуществен, мы предполагаем остальное... В действительности они составляют результат различных нужд и практических соображений. Они редко создаются по какой-нибудь теории; скорее теории извлекаются из них. В них цель часто всего лучше достигается там, где средства кажутся не совсем согласными с тем, что мы считаем первоначальным планом. Средства, указанные опытом, могут лучше приходиться

* *Burke*. Reflection on the Revolution in France. P. 86—92.

** *Ibid*. P. 243.

к политическим видам, нежели те, которые были установлены в первоначальном проекте. Они часто видоизменяют основные учреждения, а иногда совершенствуют тот самый план, от которого они, по-видимому, удалились. На все это можно бы привести любопытные примеры из британской конституции»*.

Рядом с этим, однако, у Берка являются и воззрения другого рода. Начало пользы слишком шатко и неопределенно, оно не может дать достаточной точки опоры для той идеи незыблемого преемственного порядка, которую он старался противопоставить учениям революции. Как бы мы ни ссылались на вековой опыт, на усмотрение, на соглашения, все же из этого вытекает только ряд непрерывно изменяющихся сделок, смотря по времени и по обстоятельствам. Чтобы дать более крепости установленным учреждениям, Берк, не заботясь о последовательности, прибегает к понятию о ненарушимости первобытного общественного договора; но в противоположность индивидуалистам он старается обратить это понятие в пользу охранительных начал. Через это преемственность права получает у него ложный юридический и даже религиозный оттенок. Мы уже видели это отчасти выше; но еще с большею силою он настаивает на этом в другом месте, где он трактует о религиозном освящении государственной власти.

Общество, говорит Берк, действительно есть договор, но не такой договор, который мог бы быть уничтожен по прихоти сторон как низшие обязательства, заключенные во имя случайных интересов. Государство — не торговая компания для продажи перцу или табаку; на него надобно смотреть с иным уважением. Это — товарищество для всякой науки, для всякого искусства, для всякой добродетели, и в полном совершенстве. А так как подобные цели могут быть достигнуты только многими поколениями, то оно становится товариществом не только между ныне живущими, но и между живыми, умершими и имеющими родиться. Договор, на котором зиждется каждое отдельное государство, составляет только часть великого, первобытного договора вечного общества, договора, связывающего низшие и высшие естества, видимый и невидимый мир сообразно с непреложным законом, содержащим все физические и нравственные предметы в должном порядке, каждый на своем месте. Этот закон не зависит от воли людей; напротив, они в силу высшей обязанности должны подчинять ему свою волю. Гражданские общества этого всемирного царства нравственно не вольны по своему изволению и по соображению случайных улучшений разорвать связи, скрепляющие их подчиненное общество, и разложить установленный порядок, превратив его в противообщественный, бессвязный хаос элементарных сил. Только первая и высшая необходимость, необходимость, которая не составляет предмет выбора, а сама выбирает, необхо-

* *Burke. Reflection on the Revolution in France. P. 253—254.*

димось, не допускающая рассуждений, может оправдать возвращение к анархии. Эта необходимость не составляет даже исключения из правила, ибо она сама входит как составная часть в тот нравственный и физический порядок вещей, которому человек волею или неволею должен подчиняться. Но когда то, что может быть допущено как подчинение высшей необходимости, становится предметом выбора, тогда закон нарушен, природе оказывается неповиновение; тогда возмутители объявляются вне закона и изгоняются из области разума, порядка, мира и добродетели в противоположную область безумства, распрей, порока и смятений*.

Одно из первых и основных требований государственной жизни, продолжает Берк, заключается поэтому в том, что временные владельцы не должны, забывая то, что они получили от предков и чем они обязаны потомству, присваивать себе власть действовать так, как будто бы они были полные хозяева своей земли; они не должны считать себя вправе истратить полученное достояние, разрушить основы общественного здания и оставить своим преемникам развалины вместо жилища. Это незаконное легкомыслие, всегда готовое менять государственный строй по случайным прихотям людей, уничтожает всякую преемственность политической жизни. Одно поколение не связывается более с другим, и люди становятся немногим лучше, чем летние мухи**. Для того именно, чтобы предупредить подобное зло, государство соединяется с церковью и освящается религиею, которая одна может наложить нравственную узду на человека. Как часть вечного порядка, государство становится под покровительство Божества; дабы человек знал, что его случайная воля не есть мерило добра и зла, что он держит власть единственно как доверенность и что эта власть тогда только правомерна, когда она сообразна с вечным, неизменным законом, в котором разум и воля совпадают***. Государство получает религиозное освящение с тою целью, чтобы ни один человек не взирал на его недостатки иначе как с должною осторожностью; чтобы он никогда не вздумал начинать преобразование разрушением; чтобы он приближался к его ошибкам, как к язвам отца, с благочестивым благоговением и с дрожущею заботою****. Эти начала должны быть еще с большею силою внушены народам, держащим власть, нежели князьям, ибо в народном правлении менее преград, менее страха; тут меньше ответственности падает на долю каждого. Собственное одобрение получает в нем вид общественного суждения. Поэтому совершенная демократия — самая бесстыдная вещь в мире*****.

* Ibid. P. 143–145.

** Ibid. P. 141.

*** Ibid. P. 138–139.

**** Ibid. P. 143.

***** Ibid. P. 138–139.

И здесь нельзя во многих отношениях не удивляться силе и глубине мыслей, высказанных в этих красноречивых рассуждениях. Истинное существо государства в противоположность индивидуалистическим взглядам и связь его с высшим порядком, господствующим в мире, выставлены в самых ярких чертах. Но нельзя также не сказать, что односторонность страсти увлекла знаменитого оратора далеко за пределы собственных его начал. При таком воззрении на государственную жизнь не остается уже места для человеческой свободы. Человек должен только подчиняться извне наложенному на него закону и хранить неприкосновенным полученное им достояние. Между тем все развитие государства совершается не иначе как через посредство человеческой воли. Политические учреждения отнюдь не являются чем-то неизменным и непреложным; тут нет ни необходимых физических законов, ни непосредственного вмешательства Божества, ни вечных и священных обязательств, от которых не позволено уклоняться. Государство действительно составляет не случайное товарищество, а постоянный союз, связывающий многие поколения; но устройство этого союза меняется сообразно с потребностями поколений. Умершие и вновь прибывающие связываются не внешними учреждениями, которые должны вечно оставаться неприкосновенными, а единством внутреннего, живущего в них духа, который образует из них единый народ, и когда этот дух с течением времени изменился, тогда неизбежно должен измениться и внешний порядок жизни. Всего менее можно согласить это воззрение с началом пользы, которое сам Берк признает властвующим в государственном быте. Здесь польза является только в виде исключения, притом не в качестве практического начала, руководимого опытом, а как извне указанный путь жизни; человек не сам становится ее судьей, а подчиняется ей, как какому-то неизбежному року, устраняющему даже возможность каких бы то ни было разумных соображений. Принимая неизменный и непреложный закон как основу всего государственного строя, Берк не заметил, что он становится на совершенно другую точку зрения, нежели та, которую он постоянно поддерживал. Он покидает практическую почву и вдается в чистейшую метафизику, не проверив притом умозрительных оснований, на которых он строит свое здание, и не позаботясь согласить их с остальными своими началами. В этом ярко высказывается недостаток философского мышления, который ведет к эклектическому сочетанию разнородных понятий. С своим пылким воображением Берк схватывает подчас отрывочные мысли, для которых нет места в пределах его теории.

Последовательно проведенное, это воззрение должно привести к самому крайнему консерватизму; тем не менее Берк остается верен началам свободы. «Я льщу себя тем, — говорит он, — что я люблю мужественную, нравственную и правильную свободу

так же искренно, как кто бы то ни было*. Но не всякая свобода достойна хвалы и сочувствия. Пока известное начало является как отвлеченное, голое метафизическое требование, об нем ничего нельзя сказать решительного. Надобно посмотреть, как оно прилагается к жизни, ибо обстоятельства делают всякую вещь полезною или вредною для общества. Если свобода как отвлеченное начало может считаться благодеянием, то следует ли из этого, что мы должны поздравить сумасшедшего, который вырвался на волю, или разбойника, который убежал из тюрьмы? Действие свободы на людей состоит в том, что человек может делать все что ему угодно; но надобно знать, что именно ему угодно и какое употребление он сделает из предоставленного ему простора. Когда в известном народе проявляется дух свободы, мы видим действие могучей силы, но прежде нежели этому радоваться, мы должны посмотреть, что из этого выйдет, каким образом эта свобода способна сочетаться с общественною властью, с правильными финансами, с нравственностью, с религиею, с прочностью собственности, с миром и порядком, с гражданскими и общежительными нравами. Все это тоже хорошие вещи, и без них свобода не приносит пользы и не может долго существовать»**.

Здесь Берк становится опять на практическую почву, а вместе с тем у него является совершенно верный взгляд на значение свободы в государственной жизни. Он отвергает одностороннее и исключительное ее господство и требует сочетания ее с другими существенными элементами человеческих обществ.

С той же точки зрения Берк восстает и на безусловное требование равенства. Те, которые хотят все подвести под один уровень, говорит он, никогда не устанавливают настоящего равенства***. Во всяком обществе, каково бы оно ни было, существуют различные разряды граждан, и одни из них неизбежно должны стоять выше других. Уравнители извращают только естественный порядок вещей, обращая кверху то, что для прочности здания должно лежать внизу. Берк оговаривается, впрочем, что он отнюдь не думает делать власть и почести привилегиею крови и титулов. Единственные качества, которые требуются для правительства, — это мудрость и добродетель, и в каких бы слоях общества они ни находились, им следует предоставить почетное место. Все поэтому должно оставаться открытым для всех, но не для каждого безразлично. Добродетель нужно подвергать испытаниям; храм почестей должен стоять на высоте, так чтобы путь к нему из низкой среды был не слишком легок****. Утверждают, что двадцать четыре миллиона людей должны иметь перевес над несколькими

* *Burke*. Reflection on the Revolution in France. P. 7.

** *Ibid*. P. 7—9.

*** *Ibid*. P. 72: those, who attempt to level, never equalize.

**** *Ibid*. P. 72—74.

сотнями тысяч. Это было бы справедливо, если бы государственное устройство было арифметической задачей. Но воля массы и ее польза — две вещи совершенно разные. Правительство, составленное из ничтожных людей, хотя бы оно было выбрано сорока восемью миллионами, не может быть для них хорошо*.

С этим, конечно, нельзя не согласиться; но Берк с своей стороны впадает в противоположную односторонность, когда он требует для крупной собственности совершенно преобладающего влияния в государстве. Это значит прямо сделать аристократию всемогущею. Истинное представительство государства, говорит он, должно представлять как способность, так и собственность. Но так как способность — начало энергическое и деятельное, а собственность — ленивое и робкое, то последняя никогда не будет ограждена от захватов первой, если она не преобладает в представительстве *совершенно вне всякой пропорции*. Чтобы доставить ей безопасность, надобно, кроме того, чтобы она была представлена в больших массах. Существо собственности состоит в том, что она неровна. Поэтому крупные единицы, которые всего более возбуждают зависть и корыстолюбие, должны быть поставлены вне всякой опасности. Они должны образовать естественный оплот, около которого будут тесниться все меньшие размеры собственности, ибо последние в силу своей дробности имеют менее средств защищаться. Поэтому наследственная передача крупных единиц всего более содействует продолжению самого общества. На этом основании в Англии палата пэров, состоящая из крупных землевладельцев, составляет треть законодательной власти. Поэтому и в нижней палате крупная собственность имеет преобладающее влияние. И если наследственное богатство и сопряженные с ним титулы безмерно обоготворяются слепыми и раболепными поклонниками власти, то, с другой стороны, они слишком легко отвергаются поверхностными умозрениями близоруких и кичливых философов. Известное законное превосходство, некоторое преимущество, данное рождению, не противоречит ни природе, ни справедливости, ни политике**. Своим цветистым языком Берк называет аристократию коринфскою капителью образованного общества и считает признаком либерального и доброжелательного ума склониться к ней с некоторым пристрастным увлечением***. Он утверждает даже, что вся европейская цивилизация вышла из действия двух начал: духа дворянского и духа религиозного****. Поэтому уничтожение дворянства во Франции возбуждает в нем сильнейшее негодование.

Во всех этих рассуждениях Берка мы находим более метафор, нежели существенных доказательств. Дать собственности преоб-

* *Burke*. Reflection on the Revolution in France. P. 76.

** *Ibid*. P. 75—76.

*** *Ibid*. P. 205.

**** *Ibid*. P. 117.

ладающее влияние в государстве на том основании, что она робка и ленива, значит прямо установить привилегию для неспособности. Имущественный ценз имеет весьма существенное значение в конституционных учреждениях, но именно как признак политической способности, а отнюдь не как начало, противоположное последней. Проводя ту мысль, что каждый интерес должен иметь тем большее участие в представительстве, чем менее он в состоянии сам себя защищать, следовало бы дать более прав мелкой собственности, которая, по уверению Берка, имеет менее средств защиты, и еще более массе пролетариев, которых интересы всего менее ограждены; но Берк весьма далек от подобного вывода. Очевидно, что в основании его взглядов лежит привязанность к существующим учреждениям Англии, которые он старается оправдать во всех подробностях, иногда даже совершенно несостоятельными соображениями. Эти учреждения со всеми своими историческими наростами и с тем перевесом аристократического элемента, который в XVIII веке составлял характеристическую их черту, представляются ему высшим идеалом политического устройства. Он противопоставляет их новой конституции Франции, вытекшей из демократических теорий, и с этой точки зрения подвергает последнюю обстоятельной критике. Здесь опять мы встречаем весьма меткие взгляды и почти пророческие суждения. Однако и тут мы напрасно стали бы искать беспристрастной оценки чужих учреждений. Несмотря на силу и блеск рассеянных в ней мыслей, вся эта полемика носит на себе более характер памфлета, нежели серьезного политического рассуждения.

Прежде всего, Берк указывает на то, что избирательная система, установленная Учредительным собранием, противоречит провозглашенным им самим началам абсолютного равенства. В ней вводится ценз, хотя и небольшой, а это составляет уже отступление от неотчуждаемых прав человека. Гражданин принужден покупать то право, которое, по принятой теории, даровано ему самою природою и которое никто не властен у него отнять. Третью представительства даже вполне зиждется на начале собственности, но с таким устройством, что собственность не получает от этого никакого обеспечения, ибо право посылать в собрание большее количество представителей дается не лицам и не классам, платящим большее количество податей, а богатейшему департаменту, в котором все избиратели имеют одинаковый голос, так что преимуществом, предоставленным богатству, пользуются собственно бедные как многочисленнейшие. Законодатели хотели сохранить некоторый аристократический элемент, применив его к демократическим началам, а из этого вышла только совершенно несостоятельная смесь. Вся эта система, построенная на различных основаниях территории, народонаселения и податей, говорит Берк, представляет сочетание разнородных и несовместимых начал. Здесь есть и плохая арифметика, и плохая гео-

метрия, и плохая метафизика, но нет ничего, что бы указывало на какую-нибудь нравственную или политическую цель. Законодатели не обратили внимания только на самого человека с его деятельностью, страстями и интересами*.

И это выборное устройство прилагается ко всем ступеням общественного здания, к местному управлению, так же как и к центральному представительству. Через это Франция распадается на множество мелких республик, совершенно несвязанных между собою и вовсе не подчиненных центральной власти. Все их единство основано на добровольном повиновении национальному собранию. При этом разделении не обращено притом никакого внимания на историческую и экономическую связь местностей. Франция рассматривается как завоеванная страна и делится на основании геометрических соображений, в которых люди рассматриваются как голые единицы. Подобное учреждение не что иное, как мертворожденное дитя; оно не может жить, потому что в нем нет условий для жизни**.

По справедливому замечанию Монтескье, говорит далее Берк, мудрость древних законодателей проявлялась особенно в распределении граждан по классам. При такой задаче надобно всмотреться в условия и привычки гражданской жизни, в то, что составляет как бы вторую природу, которая, видоизменяя определения первой, производит новые сочетания и устанавливает многообразные различия между людьми. Надобно привести это разнообразие к единству и указать каждому лицу подобающее ему место в общем теле. Эти частные связи дают самому государству более прочности и постоянства и воздвигают сильнейший оплот против деспотизма. Но французские метафизики пренебрегли всеми уроками опыта; они смотрели на людей как на простые единицы, имеющие все одинаковое значение. Они все слили в одну безразличную массу, которую потом распределили на множество бессвязных тел. Результатом будет то, что «если настоящая республика падет, то с нею вместе падут и все гарантии умеренной свободы, ибо все косвенные сдержки, умеряющие деспотизм, окончательно устранены, так что если монархия снова получит полное преобладание во Франции под эту или другую династию, она будет, вероятно, самою произвольною властью, какая когда-либо являлась на земле. Это значит играть отчаянную игру»***.

Затем Берк переходит к устройству центральных властей. Он указывает, прежде всего, на то, что собрание во Франции совершенно полновластно в законодательстве; что оно не знает никаких сдержек и границ, ни юридических, ни даже нравственных. Нет ни основных законов, ни установленных правил, ни ува-

* *Burke*. Reflection on the Revolution in France. P. 256—265.

** *Ibid*. P. 265—268.

*** *Ibid*. P. 273—275.

жаемых обычаев. Во французской конституции нет даже того, что составляет первую потребность всякой благоустроенной демократии — верхней палаты или сената. Единое собрание поставлено рядом с исполнительной властью, пример, доселе невиданный в истории. Самые монархи нуждаются в постоянном совете; в республиках же это составляет самую их сущность. Тут более всего необходимо посредствующее тело, стоящее между верховною властью народа и простым исполнением* С другой стороны, исполнительная власть лишена всякой действительной силы и остается простою декорацией. Король для того, чтобы быть настоящим королем, должен иметь некоторую независимость; здесь же у него отняты все права. Он не имеет права <объявления> войны и мира; он не является источником правосудия. В сущности, он остался только начальником полицейских служителей, тюремных сторожей и палачей. Облеченный исполнительной властью, он должен исполнять не законы, что было бы свойственно его сану, а приказания собрания, в котором притом ни он сам, ни его министры не имеют права голоса. Поставленный на высоту, на которой он должен быть окружен почетом и уважением, он лишен всяких средств приобрести влияние и привязать к себе подчиненных. Он не может раздавать никаких наград; он столь же мало является источником чести, как источником правосудия. Такое состояние презрения не есть положение, приличное монарху; от бессилия нельзя требовать действий власти. Лучше уже было избавиться от него совершенно. Между тем эта мнимая власть стоит громадных сумм; для чего же она существует? Скажут, что надобно было ее сохранить для удовлетворения устарелых предрассудков. Но если сила обстоятельств не позволяла ее уничтожить, то следовало сделать из нее полезное для государства орудие, а не превращать ее в машину, которая не стоит масла, употребляемого на подмазку ее колес**.

Также несостоятельно и устройство суда. Собрание уничтожило старинные парламенты, которые при всех своих недостатках имели то огромное преимущество, что они были независимы. Такие тела могли служить некоторою задержкою произволу, что в демократии еще в десять раз нужнее, нежели в монархии. Вместо того эти корпорации уничтожены и заменены выборными судьями, которые, естественно, состоят в полной зависимости от своих избирателей. Это — худшее судебное устройство, какое только можно было изобрести. Напрасно меньшинство станет искать у них беспристрастия. В них будет господствовать самый неистовый дух партии, и воля масс будет для них единственным руководством. Вдобавок эти новые судьи подчинены не законам, которые предстоит еще установить, а предписаниям собрания.

* Ibid. P. 286—288.

** Ibid. P. 286—295.

Что же будет, если требования собрания станут в противоречие с тем, чего хочет местное население? Каких тут можно ожидать столкновений! К довершению нелепости административные власти совершенно изъяты от суда, т. е. именно те, которые всего более должны быть подчинены закону, ставятся выше его. Причина такого изъятия понятна: эти административные тела служат главными орудиями демагогов в их стремлении к олигархии через демократию, а потому они должны быть свободны от всяких сдержек*.

Наконец, собрание развратило войско и вселило в него дух возмущения. Это доказывается ежедневными беспорядками и уничтожением всякой дисциплины, что признается самими военными властями. Войско не может иметь уважения к своему мнимому начальнику — королю, который играет роль куклы. Войску нужна действительная, энергическая, личная власть, которая умела бы заставить себе повиноваться. С другой стороны, оно не может подчиняться и собранию, ибо для военных людей нет ничего невыносимее господства адвокатов. Солдатам беспрестанно толкуют о правах человека, в силу которых каждый подчиняется только власти, им самим избираемой. Естественно, что они сочтут своим правом не повиноваться поставленным над ними офицерам и потребуют для себя такого же выборного порядка, какой установлен для национальной гвардии**. Все это может вести только к полнейшей анархии. «Тут будет кровь, — восклицает Берк. — Отсутствие здравого смысла в устройстве всякого рода сил и всех гражданских и судебных властей заставит ее литься. Беспорядки могут быть подавлены в известную минуту или в известном месте. Они вспыхнут в других, ибо здесь зло коренное и внутреннее»***.

Эта неспособность французской демократии в приложении ко всем отраслям государственной жизни, продолжает Берк, прикрывается великим именем свободы. Но что такое свобода без мудрости и добродетели? Это величайшее из всех зол, ибо это — глупость, порок и безумие без всякого контроля и сдержки. Дать народу свободу — самое легкое дело. Тут не нужно править, достаточно распустить вожжи. Установить правительство тоже не мудрено. Поставьте власть, учите повиновению, и дело сделано. Что трудно, это устроить *свободное правление*, т. е. соединить вместе противоположные элементы свободы и воздержания в один прочный порядок. Для этого требуется глубокая мысль и острый, сильный и сообразительный ум****. Крайности близки друг к другу, говорит Берк в другом месте, и демократия, по суждению

* *Burke*. Reflection on the Revolution in France. P. 298—303.

** *Ibid*. P. 316—321.

*** *Ibid*. P. 314.

**** *Ibid*. P. 352—353.

величайших мыслителей, имеет много сходного с тираниею. Хотя и могут быть обстоятельства, когда чистая демократия становится необходимою, но, вообще говоря, абсолютная демократия, так же как и абсолютная монархия, не могут считаться правильными образами правления. В демократии большинство может производить самый страшный гнет над меньшинством, и здесь положение страдающих гораздо хуже, нежели где бы то ни было. Под игом жестокого князя они могут утешаться сочувствием сограждан и находить поддержку в одобрении народа. Но те, которые угнетаются демократиею, лишены всякого утешения; они становятся как бы отверженцами человечества, ибо против них восстает весь их род*. Защитники демократии обыкновенно выставляют себя исключительными друзьями свободы, выдавая своих противников за приверженцев тирании, т. е. за врагов человечества. Они всегда рассуждают единственно ввиду противоположной крайности, как будто между тем и другим нет ничего среднего. «Неужели эти господа, — восклицает Берк, — во всем цикле миров теории и практики никогда не слышали о чем-то среднем между деспотизмом монарха и деспотизмом толпы? Неужели они никогда не слышали о монархии, управляемой законами, контролируемой и уравновешенной крупным наследственным богатством и наследственною знатностью народа, причем обе власти, в свою очередь, контролируются и воздерживаются разумом и чувством всей народной массы, действующей через посредство благоустроенного и постоянного органа? И неужели невозможно найти человека, который без преступного намерения или жалкой нелепости предпочел бы такое умеренное правление каждой из двух крайностей?»**

В этих мыслях Берка лежат зачатки тех идей, которые сделались господствующими в следующий период развития политического мышления. Если он сам нередко кидался в крайности; если он склонен был придавать преувеличенное значение преданию и охранительным элементам общества; если он не понимал исторической жизни других народов и отвергал свободу, когда она проявлялась в иной форме, нежели в Англии, то все же настоящая его точка зрения находилась посредине между противоположными партиями. К этому естественно ведет практическое начало пользы, которое вообще удаляется от крайностей; к этому в особенности вела английская жизнь, из которой Берк черпал свои суждения. Поэтому он постоянно ссылался на практику против теории. Но очевидно, что такое основание было слишком тесно. Исторические начала одного народа не приходятся другому, притом самая история должна быть чем-нибудь оправдана. Поэтому сам Берк в подкрепление своих взглядов принужден был, как мы

* Ibid. P. 185—186.

** Ibid. P. 184.

видели, прибегать к доказательствам другого рода. Он заносился в метафизику, которая противоречила собственным его требованиям и лишена была надлежащего основания, ибо не вытекала из философского исследования.

В других руках то же самое начало пользы могло служить совершенно иным воззрениям. Макинтош в своем ответе на книгу Берка* ссылается на это же начало для отрицания исторических учреждений и для защиты Французской революции. «Правительство, — говорит он, — должно быть уважаемо не потому, что оно старинно или священо, не потому, что оно было установлено баронами или одобрено иереями, а потому, что оно *полезно*. Легко убедить людей блюсти права, которые им *выгодно* блюсти, и обязанности, которые им *выгодно* исполнять. Это — единственное начало власти, которое не нарушает справедливости и не оскорбляет человечества. Это вместе с тем единственное, которое может иметь прочность»**. Поэтому Макинтош считает извращением здравого смысла стремление основать право человека на свободу на том, что ею обладали его предки. «В обыкновенных случаях, — говорит он, — где вопрос идет о нравственности, мы устыдились бы такой нелепости. Ни единый человек не станет оправдывать убийство потому, что оно давно совершилось, или осуждать благотворительность потому, что это новое дело... Это готическое перенесение генеалогических понятий на истину и справедливость составляет особенность политики... Мы должны просить свободы не потому, что мы прежде *были* свободны, а потому, что мы *имеем право* быть свободными. Справедливость и свобода не имеют ни рождения, ни породы, ни молодости, ни старости. Было бы также нелепо утверждать, что мы имеем право на свободу потому, что англичане были свободны в царствование Альфреда¹⁴, как и то, что три и три составляют шесть потому, что так было во времена Чингисхана»***¹⁵.

С этой точки зрения Макинтош обращает и начало опыта против теории Берка. Опыт, говорит он, действительно должен быть основанием всей политики; но опыт может быть понят в различном смысле. Если он означает только слепое подражание установленным образцам, то всякое усовершенствование есть отклонение от опыта. В этом смысле дикарь, который впервые построил себе хижину или покрылся звериною шкурою, был первым мечтательным нововводителем. Но если под именем опыта разуметь открытие начал и законов, которые дают нам возможность улучшать существующее, то французское Учредительное собрание по-

* *Mackintosh James. Vindiciae Gallicae. Defence of the French Revolution and its English admirers against the accusations of the Right Hon. Edm. Burke. London, 1791.*

** *Ibid.* P. 308.

*** *Ibid.* P. 305—306.

стоянно пользовалось его уроками. Материалом для законодателя служит вся история, которая указывает на последствия различных образов правления. Некоторые из них оказываются благотворными, другие вредными для человечества, третьи, наконец, представляют смесь добра и зла. Чего же требует от нас просвещенный опыт? Конечно не того, чтобы мы безразлично усваивали себе какой-нибудь образец, в котором перемешиваются добро и зло, а напротив, чтобы мы сравнивали и обобщали, чтобы мы брали хорошее и откидывали дурное. Природа и права человека для законодателя то же, что основные свойства материи для механика. Они должны быть для него главным руководством, потому что они зиждутся на самом обширном опыте. Исторические же учреждения всего менее способны служить нам образцами. Самое их происхождение указывает на то, что мы встретим в них много разноречащих начал, исказившихся форм, много чистого зла и несовершенного добра, много установлений, которые давно пережили причину своего существования, и много таких, в которых разум никогда не участвовал и польза никогда не имелась в виду. «Пора наконец, — заключает Макинтош, — научиться людям не терпеть ничего старого, что не уважается разумом, и не бояться никакого нововведения, к которому разум нас ведет»*.

Эти споры представляют начало той ожесточенной борьбы, которая долго кипела между защитниками и врагами революции. Мы еще увидим их впоследствии. Обе стороны, как водится, смотрели на вопрос с своей исключительной точки зрения, и Макинтош, говоря о правах человека и о требованиях разума, точно так же покидал практическую почву, как и Берк, когда он утверждал незыблемость законного порядка. Очевидно, что неопределенное начало пользы, на которое опирались оба противника, не могло служить достаточно твердою почвою ни для того, ни для другого. Если Берк во имя опыта настаивал на уважении к старине, то Макинтош во имя того же начала требовал, напротив, тщательного исследования старины и устранения всего, что окажется бесполезным; если Берк выше всего ставил постепенность и преемственность развития, то Макинтош указывал на то, что радикальные перемены бывают иногда необходимы**. Ясно, что тут было оружие обоюдоострое, которое могло быть обращено в ту или другую сторону, смотря по тому, кто им владел. В руках радикала, устремляющего свое внимание преимущественно на отрицательную сторону существующих учреждений, оно могло обратиться в орудие самой ожесточенной критики установленного порядка. Таким именно оно является у Бентама, самого последовательного и самого чистого представителя утилитаризма. В его учении это начало развивается во всех своих последствиях.

* Ibid. P. 111—116.

** Ibid. P. 106—109.

3. Бентам

Бентам представляет одно из самых любопытных явлений в истории философии права. Своими многочисленными трудами по разным отраслям правоведения, своею неутомимую деятельностью и неуклонною преданностью общему благу человечества он приобрел колоссальную репутацию. В начале нынешнего столетия он считался как бы оракулом, к которому обращались и самодержавные монархи, и республиканские правительства, прося его советов и внося его теории в свои законодательные работы. Он сам обращался ко всем народам мира, предлагая им свои услуги и утверждая, что он один имеет безошибочное средство водворить всеобщее благоденствие на земле. До сих пор еще его учение пользуется в Англии значительною популярностью и имеет многочисленных приверженцев даже в ряду весьма замечательных умов. Если мы захотим, однако, ближе узнать, на чем основывалась эта громадная репутация и еще более громадная самоуверенность; если мы взглянем на сущность тех начал, на которых Бентам строил свою теорию и из которых он думал извлечь всеобщее лекарство от всех зол, мы будем поражены некоторым недоумением. Всякий человек, имеющий какое-нибудь понимание философии, должен убедиться при чтении сочинений знаменитого юриста, что у него было полнейшее отсутствие всего, что может быть названо философским смыслом. В основаниях его системы невозможно встретить даже и тени доказательства. Все ограничивается чисто догматическим утверждением известного начала и до крайности утомительным повторением одних и тех же положений. Между тем по странной ограниченности ума Бентам искренно уверял, что именно его противники никогда ничего не доказывают, а довольствуются догматическим утверждением. Он изобрел для этого даже особенное выражение: *ипседикситизм**. К противникам же своей теории он причислял почти всех, кто до него и независимо от него думал и писал о человеческих делах. Лишенный всякой способности понимать чужую мысль, он видел во всех философских произведениях Древнего и Нового мира одну полнейшую бессмыслицу, которую сами философы не в состоянии понять. С другой стороны, с таким же точно презрением он относился и к практике, которую он считал плодом человеческого своекорыстия и невежества. В себе одном он видел непогрешимого оракула, возвещающего новые, неведомые прежде начала, на основании которых должны быть перестроены все законодательства в мире.

Нельзя не признать, однако, что в приложении к законодательству критика его нередко отличалась значительною тонкостью. Он с большою пронизательностью и с несомненным остроумием усматривал недостатки существующих учреждений;

* *Iipse dixi* — «это так, потому что я сам сказал» (лат.).

он подвергал беспощадному разоблачению как либеральные, так и охранительные софизмы, которыми нередко прикрываются политические стремления партий. К этим качествам присоединяется то неподдельное человеколюбие, которым дышат все его сочинения. Бентам, конечно, не умел построить свою теорию на твердых началах; основные его положения носят на себе отпечаток крайней ограниченности ума и узкости взглядов, нередко доходящей до смешного; но каким бы то ни было путем, он пришел к убеждению, что истинная цель законодательства состоит в пользе и счастье человечества. Этой одной идее он посвятил всю свою многолетнюю деятельность и свою неутомимую энергию; во имя ее он преследовал всякое зло, которое он мог открыть даже в самых темных закоулках права, и если многое вследствие односторонности понимания от него ускользало, зато он обращал внимание на многое такое, что ускользало от других.

Особенное значение имела его теория в собственном его отечестве, где рутинная привязанность к старине слишком часто преобладала над потребностью улучшений и завещанные историей формы нередко прикрывали веками укоренившиеся злоупотребления. Воззрения Бентама, отрешенные от всяких исторических основ, конечно, менее всего могли прилагаться к английскому быту, хотя и выросли из английской, чисто практической почвы. Поэтому Бентам, как пророк, менее всего признавался в своем отечестве. Первоначально его учение с большим трудом пролагало себе путь. Законодатели не хотели его знать, юристы вооружались против него всеми силами. Но эта радикальная, последовательная, неумолимая критика существующего порядка во имя близкой сердцу англичан практической пользы служила полезным противовесом, господствовавшим в то время односторонним охранительным воззрением, которых образец мы видели у Берка.

Бентам был одним из пионеров, пролагавших путь к тем глубоким реформам, которыми ознаменовалась в Англии вторая четверть нынешнего столетия. Поэтому он мало-помалу завоевал себе почетное место в общественном мнении.

К числу особенностей Бентама принадлежало то, что при всей систематичности своих взглядов он никогда почти не обрабатывал своих сочинений. Ему казалось, что на это не стоит терять времени, что его призвание — открывать новые мысли, которые должны облагодетельствовать человечество, а не сидеть над отделкой слога. Он обыкновенно довольствовался тем, что набрасывал свои заметки на клочках бумаги, предоставляя приведение их в порядок своим ученикам и поклонникам. Так, важнейшие его сочинения первоначально вышли во французской обработке женеваца Дюмона. Многие же из позднейших его произведений получили окончательную свою форму от руки близкого его друга и последователя, недавно умершего Джона Боуринга, которому литература обязана и полным изданием сочинений Бентама. Впрочем,

читатель ничего не теряет от этого перехода мыслей автора через чужие руки, ибо какую бы они ни получили обработку, в результате все выходит повторение одного и того же. Тут нет глубоких или тонких воззрений, которые могли бы получить иной оттенок под пером ученика; все ясно, как на ладони. Последователи Бентама сглаживали только слишком наивные или безобразные выражения и придавали некоторую внешнюю стройность тому, что было набросано в хаотическом беспорядке. Поэтому их работы точно так же раскрывают нам воззрения Бентама, как и оригинальные произведения его пера. Во всяком случае, для оценки утилитарных начал они имеют одинаковое значение.

Основное сочинение Бентама, в котором излагаются коренные начала его теории, было напечатано уже в 1780 г. под именем «Введение в начала нравственности и законодательства» («Introduction to the principles of morals and legislation»); но явные недостатки формы, указанные друзьями и признанные самим автором, побудили Бентама приостановить выход в свет этого трактата. Он явился только в 1789 г. в обработке Дюмона под заглавием «Начала законодательства» («Principles de legislation»). Впоследствии он был вновь издан в первоначальном виде и вошел в первую часть сочинений Бентама. Ближайшее приложение изложенных здесь начал к нравственности заключается в «Деонтологии», или учении об обязанностях; это было последнее произведение Бентама, окончательно обработанное Боурингом. В критическом отношении важны изданные самим Бентамом и также обработанные Дюмоном трактаты о «Политических софизмах» («Traite des sophismes politiques, The book of Fallacies»: Works. II) и об «Анархических софизмах» («Sophismes anarchiques, Anarchical Fallacies». Works. II), а также вышедший в 1770 г. «Отрывок о правительстве» («A fragment on government». Works. I), в котором подвергается едкой критике конституционная теория Блэкстона¹⁶. В позднейшую эпоху своей многолетней жизни (он умер в 1832 г. 85 лет от роду) Бентам много писал о политике. Основные свои идеи по этой части он изложил в «Руководящих началах конституционного кодекса для всех государств» («Leading principles of a Constitutional code for any state». Works. II). Он написал даже подробный «Конституционный кодекс» для всех народов в мире («The constitutional code». Works. IX). Некоторые из его политических сочинений важны только в практическом отношении, например его «Тактика совещательных собраний» («Tactique des assemblees deliberantes»). Кроме того, многие и важнейшие его произведения посвящены другим отраслям права: уголовному праву, гражданскому праву, судопроизводству. Для нашей цели достаточно изложить главные основания его философской теории и показать приложение этих начал к нравственности и политике.

Бентам существенно видоизменил начало пользы в сравнении с тем, как оно являлось у Юма. Поднявши знамя утилитаризма, он мимоходом ссылается на последнего как на своего предшественника. Юм, говорит он, видел некоторый проблеск истины: он показал с точки зрения пользы, в чем состоят правда и добродетель. Но на этом он остановился, и вместо того чтобы утвердить свое учение на истинных началах, он сбился на нравственное чувство, которое не что иное, как чисто произвольное предположение, ни к чему не ведущее*. Единственное основание пользы, по мнению Бентама, заключается в прирожденных человеку чувствах удовольствия и страдания. Поэтому он высоко ставит французских писателей XVIII века, которые проводили это начало в своих сочинениях, особенно Гельвеция, которого Бентам признает первым моралистом, постигшим настоящее значение начала пользы**. Со своим положительным умом Бентам не мог остановиться на совершенно неопределенной формуле Юма, в которой смешивались и общая польза и личная, и нравственное чувство и эгоистические стремления. Он искал для своей системы более точных оснований, а с устранением всяких общих понятий иных не обреталось, кроме тех, которые были приняты французскими материалистами XVIII века. Поэтому Бентам, так же как последние, признает личное удовольствие и страдание исходною точкою всей человеческой деятельности. В этом заключается основное его положение, из которого выводится все остальное.

«Природа, — говорит Бентам в своих “Началах законодательства”, — поставила человека под власть удовольствия и страдания. Им мы обязаны всеми нашими понятиями; к ним мы относим все наши суждения, все действия нашей жизни. Тот, кто думает освободиться от этого подчинения, не знает, что он говорит. Единственная его цель — искать удовольствия и избегать страдания в ту самую минуту, когда он отрекается от величайших удовольствий и идет навстречу самым жестоким страданиям. Эти вечные и неодолимые чувства должны быть главным предметом внимания моралиста и законодателя. Начало пользы все подчиняет этим двум побуждениям»***.

На чем же основывается это положение? По-видимому, невозможно принять его без глубокого психологического анализа. Это не есть общий, не подлежащий исключениям факт, на который можно было бы опираться как на несомненное данное, без дальнейшего разбора. По собственному признанию Бентама, люди не всегда действуют по этому побуждению и еще чаще отвергают это начало в своих воззрениях****. Известно, что человек руководит-

* *Bentham*. Deontology. I. Ch. 1.

** *Ibid*.

*** *Bentham*. Principles de legislation. Ch. I; ср.: *Idem*. Introduction to the principles of morals and legislation. Ch. 1.

**** *Bentham*. Introduction to the principles of morals and legislation. Ch. I. § 12.

ся иногда вовсе не желанием удовольствия, а теми или другими нравственными понятиями, которые он признает для себя обязательными: надобно доказать, что это мечта. Мы видели также, что Юм, хотя он и держался начала пользы, останавливался перед последовательным проведением своих взглядов, имея в виду те полновесные возражения, которые представляли против эгоистических учений шотландские философы. В своих исследованиях он указывал на то, что человек нередко побуждается к действию бескорыстным сочувствием к другим, и тогда собственное его удовольствие составляет для него не цель, а только последствие действия: надобно было устранить это возражение. Но ничего подобного мы не видим у Бентама. Он считает свое положение такою аксиомою, которую и доказывать нечего. Он сам в этом сознается. «Подлежит ли это начало какому-нибудь доказательству? — говорит он. — По-видимому, нет, ибо то, чем доказывается все остальное, не может само быть доказано: цепь доказательств должна иметь где-нибудь свое начало. Представить такое доказательство столь же невозможно, как и бесполезно»*. «Есть положения, — говорит он в другом месте, — которые не подлежат доказательству. Невозможно, например, математически доказать, что благосостояние следует предпочитать дурному состоянию; пусть тот, кто отвергает начало, отвергает и выводы. Это единственная аксиома, которую мы просим, чтобы нам допустили, а это значит весьма немногого требовать от доверчивости людей»**.

Заметим, что исходною точкою служит здесь не факт, а умо-зрительное положение, которое принимается за аксиому и к которому примыкает, по выражению Бентама, вся цепь доказательств. Следовательно, и здесь мысль движется путем вывода, а не наведения. Отсюда то полнейшее презрение к исторической жизни народов и то чисто отвлеченное построение системы, которыми отличаются все сочинения Бентама. В этом нельзя не видеть крайнего противоречия мысли: чисто практическое начало возводится в умозрительную аксиому, притом без всяких опытных исследований и без всякой философской проверки. Здесь ярко выказывается недостаток философской способности Бентама.

Избавляя себя от всяких доказательств, Бентам в то же время избавляет себя и от всякой серьезной критики противников. Он просто утверждает, что они сами не понимают, что говорят. В его глазах, достаточно указать на их учения, чтобы их опровергнуть. «Если начало пользы, — говорит он, — есть истинное начало, которым мы должны руководствоваться во всех случаях, то из сказанного следует, что всякое начало, которое от него отличается в чем бы то ни было, должно по необходимости быть ложно. Поэтому чтобы доказать, что известное начало ложно, нужно

* *Bentham*. Introduction to the principles of morals and legislation. Ch. I. § 11.

** *Bentham*. Deontology. I. Ch. 20.

только показать, что предписания этого начала в том или другом случае отличаются от требований начала пользы: изложить его значит его опровергнуть»*.

Бентам противопоставляет началу пользы два других принципа: аскетизм и безотчетную симпатию или антипатию. Первый из них основывает нравственность на лишениях, а добродетель на самоотвержении. Это — совершенная противоположность началу пользы: здесь страдание считается благом, а удовольствие злом. Основание этого учения может быть двоякое: философское и религиозное. Но в обоих случаях под этим скрываются чисто личные побуждения. По уверению Бентама, все аскетические философы, например стоики, имели в виду получить вознаграждение репутацией и славою за мнимые свои жертвы. Религиозные же последователи аскетизма — или жалкие безумцы, которые терзаются напрасным страхом, происходящим от предрассудков, или люди, которые думают получить в будущей жизни награду за лишения в настоящей. Следовательно, заключает он, аскетизм не что иное, как дурно понятое начало пользы; в основании его лежит недоразумение**.

Что касается до симпатии и антипатии, то здесь уже нет ничего, кроме чистейшего произвола. Философ говорит: я *чувствую, следовательно, это так*. Подобное учение есть, в сущности, отрицание всякого разумного принципа. От начала, которое полагается в основание нравственной системы, требуется какой-нибудь внешний критерий, который мог бы руководить внутренними чувствами одобрения или неодобрения, сопровождающими действия. Но здесь эти внутренние чувства считаются достаточным мериллом самих себя: все, что не нравится человеку, по этому самому должно быть дурно. Это ведет к полнейшему произволу в мыслях и к деспотизму. В эту категорию Бентам ставит все системы, которые опираются на нравственное чувство, на совесть, на здравый смысл, даже на разум вообще, наконец, все учения, которые признают существование естественного закона и вечных начал права. Под этими различными именами, говорит он, проповеваются только личные, ни на чем не основанные суждения авторов***.

В позднейшее время Бентам подвел оба эти разряда учений под одну рубрику, относя аскетизм к антипатии, а сентиментализм к симпатии****. Он обозначал их общим названием ипсидиксизма, т. е. теорий, основанных единственно на произвольном утверждении авторов. Таким образом, все, что выходило из круга его воззрений, казалось ему лишенным всякого серьезного зна-

* *Bentham*. Introduction to the principles of morals and legislation. Ch. II. § 1.

** *Bentham*. Principles de legislation. Ch. II; *Idem*. Introduction to the principles of morals and legislation. Ch. II. § 1—10.

*** *Bentham*. Principles de legislation. Ch. III. Sect. 1; *Idem*. Introduction to the principles of morals and legislation. Ch. II. § 11 и след.

**** *Bentham*. Deontology. I. Ch. 8.

чения. Мысли древних философов в особенности представлялись ему только собранием нелепостей. «В то время как Ксенофон писал свою историю, — говорит он, — а Евклид создавал геометрию, Сократ и Платон болтали пустяки под предлогом преподавания мудрости и нравственности. Их нравственность состояла в словах, их мудрость — в отрицании того, что известно опыту каждого и в утверждении того, что противоречит опыту каждого». Платона он прямо называет Верховным мастером в производстве бессмыслицы*.

Устранивши таким способом все возражения, Бентам последовательно отвергает и все нравственные понятия, выработанные человеческим умом. *Совесть*, говорит он, есть вымышленный предмет, которого местопребывание полагается в душе; в философском языке надобно отбросить эти метафорические выражения и заменить их настоящими, т. е. представлением удовольствий и страданий**. Бесплезно толковать и об обязанностях. «Самое это слово, — говорит Бентам, — имеет в себе что-то неприятное и отталкивающее. Пусть твердят о нем, сколько хотят; никогда это слово не сделается правилом человеческого поведения»***. «Талисман, который употребляют высокомерие, нерадение и невежество, — говорит он далее, — заключается в одном слове, которое дает обману вид уверенности и авторитета... Это таинственное слово есть *обязанность*. Оно должно быть изгнано из лексикона нравственности»****. «Что возьмете вы с этим великим словом *обязанность*, — восклицает Бентам в другом месте, — с этим вечным логическим кругом, или с этими абсолютными терминами *доброго, гестного, полезного, правомерного*? Пусть раздаются сколько угодно эти звонкие и лишённые смысла слова, они не будут иметь никакого влияния на ум человека. Ничто не может на него действовать, кроме ожидания удовольствия и страдания»*****. Столь же вредными он считает и термины *естественный закон* и *естественное право*. Все это фикции, не имеющие действительности. Существуют только положительные законы и права, естественных же вовсе нет. Естественны человеку не права, а чувства удовольствия и страдания. Поэтому правомерным должно быть признано единственно то, что удовлетворяет этим чувствам, т. е. то, что полезно. Во всяком другом смысле начало права становится одним из самых губительных для человечества предрассудков^{6*}. Наконец, и слово *заслуга* ведет лишь к возбуждению страстей и к заблуждениям. Только произвольное начало симпатии и антипатии заставляет людей считать действия

* *Bentham*. Deontology. I. Ch. 3.

** *Ibid.* Ch. 9; *Idem*. Principles de legislation. Ch. VII, примеч.

*** *Bentham*. Deontology. I. Ch. 1.

**** *Ibid.* Ch. 2.

***** *Ibid.* Введение во вторую часть.

^{6*} *Bentham*. Principles de legislation. Ch. XIII, 10; *Idem*. Deontology. I. Ch. 9.

заслуживающими награды и наказания. По настоящему надобно смотреть лишь на хорошие или дурные последствия действий*.

С этой точки зрения Бентам должен был логически прийти к совершенному устранению всякого исследования внутренних мотивов действия: важен только результат или та польза, которую оно приносит человеку. Действительно, в «Деонтологии» он особенно настаивает на этой мысли. Не только законодателю, но и моралисту воспрещается вступать в эту область. Бентам называет мотив фиктивным существом, неуловимым и летучим, темным и неприступным отвлечением, которое, если бы его можно было ухватить и вывести на свет, не принесло бы никакой пользы. «Изыскание мотивов, — говорит он, — составляет одну из причин, которые наиболее содействуют введению людей в заблуждение относительно нравственных вопросов. Это изыскание основывается на смутном представлении, что истинное количество и качество добродетели и порока находятся более в источниках действия, нежели в самом действии. Но время, употребленное на это исследование, совершенно потеряно. В отвлеченном смысле все побуждения хороши; все имеют целью получение удовольствия и избежание страдания. Люди не имеют, не могут иметь и никогда не будут иметь иных мотивов... Но каковы бы ни были побуждения, не по ним должен судить моралист; он обращается к поведению людей, только когда последствия этого поведения касаются области наслаждения или страдания; в остальном его вмешательство было бы деспотизмом»**. «Мотивы! — восклицает он в другом месте. — Как будто не все мотивы одинаковы! Как будто они все не имеют целью доставить действующему лицу какую-нибудь награду за его действие или избавлением от страдания, или приобретением удовольствия! Самые порочные люди и самые добродетельные имеют совершенно одинаковые мотивы действия; и те и другие хотят увеличить сумму своего счастья»***.

Таким образом, Бентам, так же как Гельвеций, считает личный интерес единственной пружиной человеческой деятельности. «Достоверно, — говорит он, — что всякий человек всегда действует ввиду собственного интереса... Цель всякого разумного существа состоит в том, чтобы получить для себя самого наибольшее количество счастья. Всякий человек себе ближе и дороже, нежели другому, и никто, кроме его самого, не может измерить его удовольствий и страданий. Необходимо, чтобы он сам был первым предметом своей заботы. Его собственный интерес должен в его глазах иметь преимущество перед всяким другим»****. «Отрешиться от своей личности, забыть собственный интерес, прино-

* *Bentham*. Principles de legislation. Ch. XIII.

** *Bentham*. Deontology. I. Ch. 8, см. также: II. Ch. 1.

*** *Ibid*. Ch. 3.

**** *Ibid*. I. Ch. 1.

силь бескорыстные жертвы ввиду долга, — говорит он далее, — все это фразы, конечно, очень громкие, но, правду сказать, столь же нелепые, как и громкие. Предпочтение, оказанное собственному лицу, есть явление всеобщее и необходимое»*. Поэтому Бентам считает главной целью нравственности и законодательства указать каждому, в чем состоит истинная его выгода. «Нравственность, — говорит он, — дает правила эгоизму и как мудрый и деятельный управитель заведывает нашим доходом счастья, так чтобы мы получили из него наиболее барыша»**. Поэтому вся задача как нравственности, так и законодательства состоит только в правильном производстве арифметических вычислений, в которых, с одной стороны, полагаются удовольствия, с другой — страдания, и оказывающийся остаток определяет доброту или порочность действия***.

Можно бы ожидать после этого, что личный интерес, так же как у Гельвеция, будет поставлен основным началом всего учения. Но тут производится подтасовка понятий, и в самой исходной точке вместо личного интереса является интерес общий. «Общественное счастье, — говорит Бентам, — должно быть целью законодателя; общая польза должна быть основанием суждений в законодательстве»****. То же самое относится и к нравственности: «Основанием деонтологии, — говорит Бентам, — будет, таким образом, начало пользы, или, другими словами, то, что действие считается добрым или дурным, что оно заслуживает похвалы или порицания соразмерно с его стремлением увеличить или уменьшить сумму общественного счастья»*****. При своей полной неспособности к философскому мышлению Бентам, по-видимому, даже и не подозревает, что тут есть противоречие. В его глазах, эти два начала тождественны, ибо общество не что иное, как фиктивное тело, состоящее из лиц; следовательно, интерес общества составляет только сумму частных интересов всех его членов^{6*}. Общее благо достигается тем, что каждый получает из него наибольшее количество для себя^{7*}. Это было бы, без сомнения, справедливо, если бы личные удовольствия можно было складывать, как математические единицы; но всякому известно, что удовольствие одного часто противоречит удовольствию другого и личная польза нередко идет наперекор общей. Что же будет, если каждый, следуя внушениям личного интереса, захочет приобрести для себя гораздо большее количество общественных благ, нежели сколько достается другим? При столкновении своего интереса с чужими,

* *Bentham*. Deontology. II. Ch. 2.

** *Ibid*. Ch. 11.

*** *Bentham*. Principles de legislation. Ch. 8; *Idem*. Deontology. I. Ch. 2, 14.

**** *Bentham*. Principles de legislation. Ch. 1.

***** *Bentham*. Deontology. I. Ch. 2.

^{6*} *Bentham*. Introduction to the principles of morals and legislation. Ch. 1. § 4.

^{7*} *Bentham*. Deontology. I. Ch. 1.

которому из них должно быть дано предпочтение? И кто станет соглашаться эти разнородные требования, когда всякий в силу естественной необходимости тянет на свою сторону?

Очевидно, что исходя от чисто личного чувства удовольствия и страдания, невозможно было логически поставить общую пользу рядом с личной, не доказавши предварительно, что обе теснейшим образом связаны друг с другом. Бентам говорит мимоходом, что цель утилитаризма — доказать каждому эту связь*. Но именно этого доказательства, на котором зиждется все учение, он не представил да и не мог представить. Все ограничивается общими фразами, что, действуя на пользу других, мы можем ожидать от них благодарности, похвалы и услуги. Между тем как скоро дело доходит до приложения теории, так постоянно предполагается совершенно другое. Бентам ссылается на мнение Гельвеция, который говорил, что для того, чтобы любить людей, не надобно многого от них ждать**. Но тогда, за что же их любить? Естественное согласие между личным интересом и общественным так мало допускается самим Бентамом, что для установления его он постоянно требует искусственных средств. «Чтобы человек чувствовал эту связь между чужим интересом и своим собственным, — говорит он, — нужен просвещенный ум и сердце, свободное от соблазнительных страстей (NB! Т. е. от сильнейших побуждений к удовольствию. — <Б. Ч.>). Большая часть людей не имеет ни достаточно душевной твердости, ни довольно нравственной чувствительности, чтобы честность их могла обходиться без помощи закона. Законодатель должен восполнять слабость этого естественного интереса, присоединив к нему интерес искусственный, более чувствительный и более постоянный»***. Поэтому закон, как юридический, так и нравственный, нуждается в санкциях и со стороны правительства, распределяющего награды и наказания, и со стороны общественного мнения, которое поддерживает нравственные начала своим приговором и своим влиянием. «От правительства, — говорит Бентам, — в значительной степени зависит предупреждение причины безнравственности, состоящей в предпочтении личного интереса общественному. Мудрое законодательство должно стремиться к тому, чтобы сделать из них единый интерес и согласить обе санкции — народную и политическую. Это согласие укрепляется всяким хорошим законом и ослабляется дурным»****. Иногда Бентам выражается еще сильнее. Опровергая понятие о естественном законе, он говорит, что человеку естественны только чувства удовольствия и страдания и основанные на них склонности. Но эти чувства и склонности не только не служат

* Ibid. Ch. 2.

** Ibid. Ch. 1.

*** *Bentham*. Principles de legislation. Ch. 12; ср.: *Idem*. Deontology. I. Ch. 7.

**** Ibid. Ch. 8.

законом для человека, а напротив, сами должны быть подчинены законам. «Строжайшие законы нужны именно против сильнейших наклонностей. Если бы существовал естественный закон, который направлял бы людей к общему благу, то законы были бы излишни»*.

Все, следовательно, зависит от санкции. Предоставленный сам себе, личный интерес противоречит общественному; нужны искусственные побуждения, чтобы заставить их действовать согласно. Бентам признается, однако, что эти санкции в том виде, как они существовали доселе, весьма недостаточны. И правительства и общества погрязли в предрассудках; истинного желания счастья для людей нигде почти не видать. Честь и слава большею частью приобретаются самыми губительными для человечества предприятиями; героями считают тех, которые из честолюбия проливают потоки крови на войне. Напротив, репутация, приобретаемая добрыми делами, почти незаметна в сравнении с тою, которая дается этими варварскими поступками. «Что же делать, — восклицает Бентам, — если из всех этих великолепных вещей так мала доля, которую можно приобрести невинными средствами, и так велика та, которая приобретается преступными путями? Что делать, как не представить изображение добродетели и порока и контраст между красотой первой и безобразием последней?»**

Оказывается, следовательно, что побуждением для человека может служить не один личный интерес, а красота добродетели, и что последнее даже выше первого. Собственно говоря, с точки зрения Бентама, следовало бы считать добродетельным именно того, кто проливает человеческую кровь для приобретения репутации героя, ибо он жертвует всем для личного своего удовольствия, а в этом, по учению Бентама, и состоит существо добродетели.

Но, предположивши даже, что с течением времени при лучшем состоянии человеческого рода явится возможность установить санкции более правильным образом на основании утилитарных начал, какой же выйдет из этого результат? Если человек предпочел свой интерес чужому, то на каком основании можно его осудить? Он сделал только то, что требуется и его природою и нравственным законом, который учит его ставить свой личный интерес выше всего на свете. Можно сказать в том или другом случае, что он плохо расчел свои выгоды; но на каком основании налагать наказание за дурной личный расчет? И кто может быть в этом деле судьей, как не само действующее лицо? Вся сущность утилитаризма заключается в том, что следует предпочитать большее удовольствие меньшему. Но о степени, мере и качестве удовольствия может судить только то лицо, которое его ощущает, и никто другой. Тут является бесконечное разнообразие чело-

* *Bentham. Principles de legislation. Ch. XIII, 10.*
Bentham. Deontology. I. Ch. 7.

веческих чувств и стремлений. Для меня в одной минуте может заключаться счастье, за которое я готов заплатить годами лишения, а для другого то же самое счастье представляется совершенно ничтожным. Это положительно признает и сам Бентам. «Что такое удовольствие? — говорит он, — и что такое страдание? Все люди имеют ли об этом одно и то же понятие? Далеко нет: удовольствие — это то, что суждение геловека с помощью памяти представляет ему таковым. Никто не может признать за другим право решать вместо него, в чем состоит его удовольствие, и уделять ему потребное количество оного. Отсюда необходимый вывод, что надобно предоставить каждому человеку зрелых лет и с здравым умом судить и действовать в этом отношении, как ему заблагорассудится, и что было бы безумием и дерзостью хотеть направить его поведение в смысле противоположном тому, который он сам считает своим интересом»*. Бентам неоднократно выставляет подобное вмешательство в область личных ощущений человека высшею степенью тирании. «Каждый, — говорит он в другом месте, — не только лучший, но и единственный судья того, что составляет для него удовольствие и страдание. Сказать: если я это сделаю, то у меня не будет перевеса удовольствия, следовательно, если вы это сделаете, то у вас тоже не будет перевеса удовольствия, есть признак притязательности и глупости. Говорить: если я это сделаю, то у меня не будет перевеса удовольствия, но если вы это сделаете, то у вас может быть перевес удовольствия, однако вам не следует этого делать, есть чистая нелепость. И если я наношу какую бы то ни было сумму зла под какую бы то ни было формою, чтобы предупредить зло, тут есть несправедливость и вред, а если, чтобы помешать означенному действию, я взываю к правительственной власти, тут есть тирания... Оценку удовольствия и страдания должен, следовательно, производить тот, кто наслаждается или страдает»**.

После этого спрашивается, какая же <есть> возможность вывести из этих начал какие бы то ни было общие правила? Где общее мерило, необходимое для того, чтобы действие могло быть признано хорошим или дурным? Нельзя было собственными словами представить более сильное опровержение своего учения. Отвергнув всякие разумные начала и принявши за точку отправления одно лишь чисто субъективное и бесконечно разнообразное ощущение, Бентам тем самым лишает себя всякой возможности дать какую бы то ни было руководящую нить для человеческой деятельности. Если он и пытается делать нечто подобное, то это можно приписать единственно его неспособности видеть собственные, кидающиеся в глаза противоречия. У всех его выводов отрезаны корни; это — растение, висящее на воздухе.

* Ibid. Ch. 2.

** Ibid. Ch. 4.

Дело в том, что удовольствие может иногда быть целью, но иногда мерилom деятельности. Оно само, напротив, нуждается в мериле. Есть удовольствия хорошие и дурные, и те, которые нам ближе к сердцу, не всегда должны быть предпочитаемы другим. С нравственной точки зрения предпочтение должно быть дано тому, которое согласуется с высшими требованиями человека как разумного существа. Следовательно, мерило действий лежит не в удовольствии, а в разумной природе человека. В сущности, удовольствие, само по себе взятое, без отношения к высшим началам человеческой жизни, не имеет никакого значения, оно может быть целью только для праздности или разврата. Удовольствие не что иное, как ощущение, сопровождающее удовлетворение человеческих стремлений и потребностей; оно все зависит от последних. Следовательно, когда речь идет об оценке удовольствий, надобно возвыситься к их причине и спросить, каким стремлениям и потребностям они отвечают? Но тогда вопрос сводится к тому, все ли стремления и потребности человека должны быть поставлены на одну доску и все ли должны удовлетворяться? На это может быть только отрицательный ответ, ибо очевидно, что одно стремление нередко противоречит другому и потребности одного человека идут вразрез с потребностями других. Следовательно, является необходимость различать стремления существенные и случайные, законные и незаконные. А это, в свою очередь, ведет к новому вопросу: в чем состоит истинное существо человека и каким законом он должен руководствоваться? Этот вопрос рассматривается философиєю и может быть решен различно, смотря по тому, какой стороне человека отдается первенство — разумной или чувствительной. Во всяком случае, без его решения нет никакой возможности прийти к каким бы то ни было практическим заключениям. Но для Бентама все это как бы не существует. Он устраняет основания и берет последствия: он не хочет знать причин и старается уловить только мимолетные и изменчивые признаки, которые ускользают от всякого определения. Поэтому его учение разлетается в прах при малейшем прикосновении философской мысли.

Это будет еще очевиднее из разбора способов приложения этих начал к законодательству и к нравственности.

Целью законодателя Бентам полагает *общее благо**. Мы уже заметили, что тут можно спросить: отчего же не собственное, если личный интерес составляет единственное побуждение человека? Из теории Бентама прямо следует, что князь, который пользуется властью для личных своих удовольствий, что меньшинство, которое обращает остальных членов общества в рабство, или большинство, которое вымогает все, что может из меньшинства, действуют добродетельно, ибо они предпочитают свое удовольствие

* *Bentham*. Principles de legislation. Ch. I.

чужому и большее меньшему. Это возражение неопровержимо. Но пойдем далее. Что же разумеется под именем общего блага? Наибольшая сумма удовольствий, ощущаемых гражданами. Если мы спросим, каких, то в ответ получим, что всяких. Как личное ощущение, все имеют одинаковую цену; тут качественного различия быть не может. Одни предпочитают удовольствия одного рода, другие — другого: это дело вкуса. Законодатель, по теории Бентама, обязан принимать во внимание и то удовольствие, которое разбойник или убийца извлекает из своего злодеяния; если оно окончательно не делается целью законодательных мер, то это происходит единственно оттого, что при взвешивании выгод и невыгод поступка это удовольствие перевешивается страданиями других. Таким образом, мы можем руководствоваться только чисто количественною оценкою. Но и здесь степень удовольствия определяется личным ощущением каждого; тут опять мерила нет никакого. Следовательно, единственное, что можно взять в расчет, — это количество лиц, ощущающих удовольствие. На этом основании Бентам последовательно изменил первоначальную формулу утилитаризма: вместо принятого Юмом начала *пользы* он стал употреблять термин *наибольшее счастье наибольшего коллгества людей**. Это, очевидно, прямо вело к демократии, к которой, как увидим, Бентам и пришел во вторую эпоху своей деятельности. Однако и эта формула оказалась неудовлетворительною: под конец жизни Бентам сам был недоволен этим выражением. Оно, в свою очередь, ведет к тому, что счастье меньшинства должно быть принесено в жертву счастью большинства, а это влечет за собою не увеличение, а уменьшение общего счастья. Поэтому он изобрел новую формулу: *максимация* счастья или доведение его до высшей степени**. Здесь уже начало наибольшего счастья превращается в отвлеченный принцип, который должен безразлично прилагаться ко всякому удовольствию и страданию, где бы они ни встретились. Бентам распространяет его не только на людей, но и на животных. «Есть счастье и вне области человеческой жизни, — говорит он, — счастье, которому человек не может оставаться чуждым, которого он поставлен стражем, хотя существа, его вкушающие, не принадлежат к человеческому роду. Пусть люди вспомнят, что счастье, где бы оно ни было и кто бы его ни испытывал, составляет главный вверенный им клад, что всякий

* Эту формулу, заимствованную у Пристли, Бентам начал употреблять уже в самых ранних своих сочинениях. См.: A fragment on Government. Preface: «It is the greatest number, that is measure of right and wrong». Но здесь это выражение безразлично заменяется словом *польза*. Только позднее, вследствие более точного анализа понятий, Бентам совершенно устранил последние и стал употреблять первые. См. объяснения Боуринга в конце первой части «Деонтологии».

** См. объяснения Боуринга в конце первой части «Деонтологии».

другой предмет недостойн их заботы и что это — единственное неоцененное сокровище в мире»*.

Спрашивается, какое же земное существо поставит себе целью это отвлеченное начало счастья, независимое от ощущающих его лиц, счастье не только человека, но и животных? По учению Бентама, каждый стремится исключительно к личному своему удовольствию; для того чтобы человек обратил внимание на счастье других, надобно, чтобы он видел в этом собственную свою выгоду. Поэтому и правитель, как признает сам Бентам, непременно будет преследовать свою личную пользу, а не общую, если он не будет поставлен в зависимость от народа. Из этого очевидно следует, что целью законодателя всегда может быть только счастье владычествующей части народа, будь это большинство или меньшинство; остальные же неизбежно должны быть принесены в жертву. Таков в силу теории Бентама роковой удел человечества. Ясно, следовательно, что для приложения начала максимации счастья вообще нужно отвлеченное, фиктивное существо, какого на земле не найдется. Или же надобно предположить в человеке бескорыстное чувство любви к ближним и даже к животным — чувство, которое притом должно быть для него высшим правилом действий. В сущности, Бентам это и признает, когда он утверждает, что забота о счастье должна распространяться на все существа, *одаренные зувством*, в том числе и на животных: «Ибо, — говорит он, — если животные, которые мы называем низшими, не имеют никакого права на наше *созувствие*, то на чем основаны права нашей собственной породы?»** Но в таком случае вся его система рухнет в самых основаниях; это опять не что иное, как отвергнутая им теория сочувствия. Мы видим здесь то же самое, что мы заметили у французских материалистов XVIII века: Бентам, последовательно развивая свое начало, доводит его до самоотрицания.

Если мы вникнем в существо дела, то увидим, что польза сама по себе есть общее начало, ибо она означает отношение средства к цели вообще; отсюда возможность приложения вытекающих из нее правил не только к отдельным лицам, но и к целым обществам. В этом состоит главное преимущество утилитаризма перед индивидуализмом. Но когда это начало сводится опять на личное ощущение, то здесь неизбежно оказывается внутреннее противоречие, которое и ведет к различным, хотя одинаково неправильным выводам. Если в основание полагается личное требование, то общая цель исчезает и мы снова впадаем в чистый индивидуализм; если же мы последовательно придем опять к общему началу, то личное у нас ускользает и таким образом теряется почва под ногами. Истинное разрешение задачи заключается в том,

* *Bentham. Deontology. II. Ch. 5.*

** *Ibid. I. Ch. 1.*

что личное начало должно подчиняться общему. Лицо призвано служить целому, которого оно состоит членом, но в этом служении оно находит и собственное свое удовлетворение как разумное существо, т. е. удовлетворение не всех своих стремлений и потребностей безразлично, а только высших. С своей стороны общество само полагает себе целью удовлетворение личных потребностей своих членов, но опять-таки не всех потребностей безразлично, а лишь существенных. Таким образом, общий элемент и личный приводятся к соглашению. Но эти выводы выходят уже из пределов утилитаризма. Как чисто практическое начало, он должен ограничиваться частными, практическими соображениями, а потому принужден колебаться между неразрешимыми противоречиями.

Посмотрим теперь, как законодатель исполняет возложенную на него задачу.

Законодатель, говорит Бентам, должен при оценке каждого действия взвесить все проистекающие из него удовольствия и страдания, вычесть одну сумму из другой и затем вывести общий итог. Это — чисто арифметическая операция. Взвесить же удовольствия и страдания можно, только принявши в расчет все сопровождающие их обстоятельства, а именно, с одной стороны, их силу, продолжительность, верность или неверность, близость или отдаленность, их плодovitость и чистоту; с другой стороны, степень чувствительности субъектов, ибо для разных лиц одни и те же удовольствия и страдания имеют совершенно различное значение. Чувствительность же зависит от темперамента, здоровья, силы, телесных недостатков, степени просвещения, умственных способностей, твердости души, от постоянства и наклонностей человека, от понятий о чести, религиозных верований, от привязанностей и ненавистей, от умственного состояния, наконец, от денежного положения. Это — обстоятельства главные или основные; но, кроме того, есть и второстепенные, которые также должны быть приняты в расчет, а именно пол, возраст, общественное положение, воспитание, занятие, климат, раса, правительство, наконец, религиозная конфессия*. «Как невозможно исчислить движение корабля, не зная всех обстоятельств, которые влияют на его скорость, — говорит Бентам, — как то: силу ветров, противодействие воды, строение судна, вес груза и т. д., так и в законодательстве нельзя действовать с уверенностью, не принимая в расчет всех обстоятельств, которые имеют влияние на чувствительность»**. Между тем он тут же сознается, что большая часть из них совершенно ускользает от всякого измерения, так что в отдельных случаях невозможно даже определить их существование, не только что исчислить их степень и силу. И это относится имен-

* *Bentham*. Principles de legislation. Ch. VIII, IX. Sect. 1, 2; *Idem*. Introduction to the principles of morals and legislation. Ch. 4, 6.

** *Bentham*. Principles de legislation. Ch. IX. Sect. 3.

но к обстоятельствам важнейшим, к тем, которые он называет основными. К счастью, говорит он, законодатель может не брать в расчет этих метафизических или нравственных свойств, он может ограничиться внешними, второстепенными условиями, которые служат признаками внутреннего состояния человека. Правда, эти расчеты не всегда будут верны, но они вообще достаточны для того, чтобы избежать тиранических законов, и особенно, чтобы приобрести законодателю похвалу общественного мнения*.

Итак, все сводится к весьма проблематической похвале общественного мнения! Нечего говорить, что тут об основательной теории не может быть речи. То, что составляет сущность прилагаемого начала, исчезает, а остаются только чисто второстепенные точки зрения. Прибавим, что когда Бентам говорит об этих второстепенных обстоятельствах, он и тут прямо заявляет, что большею частью невозможно исчислить их влияние. Так, на счет возраста «можно высказать только неопределенные и общие мысли»; чин или общественное положение «до такой степени зависит в своем действии от политического устройства государств, что невозможно установить какое-либо общее правило»; влияние воспитания «до такой степени видоизменяется, с одной стороны, стечением внешних причин, с другой стороны, естественными свойствами лица, что действия его вовсе не подлежат исчислению»; о климате трудно сказать что-нибудь достоверное**. Спрашивается, что же остается для арифметической операции, которая возможна только при совершенной точности данных?

Посмотрим теперь, как эти начала прилагаются к отдельным действиям, подлежащим определению закона. Первая задача правительства состоит в наказании преступлений. Как же поступает в этом случае законодатель? О правосудии, конечно, тут не может быть речи. Бентам отвергает самое это понятие, объявляя нелепостью производить новое зло в возмездие за зло уже совершенное. Наказание может иметь в виду только устранение будущего зла; законодатель создает мотив, воздерживающий человека от известных действий, вредных для общества. По выражению Бентама, правосудие не что иное, как приложение начала необманутых ожиданий (*principle of non-disappointment*); т. е. следствие его состоит в том, что гражданин не обманывается в ожидании обеспеченного состояния личности и собственности***. Арифметическая операция, которую должен производить в этом случае законодатель, заключается в следующем: когда он хочет запретить известное действие и установить наказание за его совершение, он должен, с одной стороны, принять в соображение удо-

* *Bentham*. Principles de legislation. Ch. IX. Sect. 3.

** *Ibid*. Sect. 2.

*** *Bentham*. Deontology. I. Ch. VII, XVI; *Idem*. Principes du code Penal. Part 2. Ch. 1.

вольствие действующего лица, а также и зло, проистекающее от самого закона, который всегда является стеснением свободы, а потому злом; с другой стороны, он должен взвесить все те страдания, которые составляют последствия запрещаемого поступка. Эти страдания могут быть разного рода: 1) страдание лиц, потерпевших от действия, а также людей им близких; это — зло первого разряда; 2) страх и опасность, проистекающие из действия для остальных членов общества; это — зло второго разряда; 3) ослабление человеческой деятельности вообще, вследствие постоянного недостатка безопасности; это — зло третьего разряда. Таким образом, когда человек из ненависти наносит оскорбление или увечье другому, то здесь надобно прежде всего взять во внимание, что ощущаемое им удовольствие ничто в сравнении с страданиями потерпевшего лица, ибо последнее испытывает на себе всю сумму боли, между тем как удовольствие первого возбуждается только некоторыми атомами страдания, действующими на его воображение. Если же мы, кроме того, примем в расчет страх и опасность, проистекающие от подобных действий для всех, кто имеет врагов, то не может быть сомнения, что такое действие приносит гораздо более вреда, нежели пользы, а потому должно быть запрещено. Те же самые соображения прилагаются и к другим преступлениям, совершаемым под влиянием сильнейших страстей человеческих, следовательно, доставляющим всего более удовольствия действующим лицам. Так, например, изнасилование женщины, независимо от причиненного ей страдания, должно возбуждать всеобщие опасения. То же самое относится и к похищению собственности. В последнем случае удовольствие, получаемое от поступка, может иногда быть гораздо больше, нежели страдание потерпевшего лица, но проистекающее отсюда зло второго разряда заставляет запрещать подобные действия*.

Надобно заметить, что все приведенные Бентамом примеры относятся к области преступлений, нарушающих безопасность. Этим только способом становится возможным склонить весы на сторону наказания. Самый существенный элемент преступления — то, что Бентам называет злом первого разряда, — очевидно, не может служить здесь мерилom, ибо часто нет никаких средств определить, что больше — удовольствие преступника или страдание жертвы? Сказать, что один ощущает в себе всю сумму боли, тогда как до другого долетают только некоторые атомы страдания, это — метафорическое выражение, не имеющее смысла. В случае убийства страдание бывает мгновенное, а удовольствие продолжается; которое же из них больше? Если убийство совершено, например, для получения наследства, то польза этого действия может иногда далеко перевешивать вред, а между тем сам

* *Bentham*. Principles de legislation. Ch. X, XI; *Idem*. Introduction to the principles of morals and legislation. Ch. XIV.

Бентам признает, что в этом случае страх, возбуждаемый в других членах общества, вовсе не так велик*. Становится ли оно от этого менее преступным? В случае похищения собственности Бентам также признает, что удовольствие виновного нередко перевешивает страдание потерпевшего и только опасения посторонних лиц заставляют законодателя считать эти действия преступными. Но если все сводится к безопасности, то зачем вводить в расчет такие факторы, которые ни к чему не служат и которых определить нельзя? Достаточно одной безопасности; это — начало простое, которое вытекает из существеннейших потребностей общества и принимается во внимание всеми законодательствами в мире независимо от начал утилитаризма. Последний вносит сюда только ненужные элементы и затрудняет задачу, которая решается очень просто.

Заметим притом, что, производя свою арифметическую операцию, Бентам совершенно оставляет в стороне то, что он мог бы назвать удовольствием второго разряда, именно надежду на безнаказанность, возбуждаемую во всех тех, которые имеют поползновение совершить преступное действие. Если мы примем в соображение и этот фактор, то задача еще более осложнится и подчас сделается совершенно неразрешимой. Как сравнить, например, страдание, которое терпят одни вследствие опасения потерять свое имущество, с удовольствием, возбуждаемым в других надеждою присвоить себе чужое имущество? Если мы возьмем количество ощущающих лиц, то перевес окажется на стороне последних, ибо неимущих гораздо более, нежели имущих. Чтобы склонить весы на сторону наказания, надобно прибегнуть к злу третьего разряда, т. е. принять в расчет всеобщее уменьшение средств, которое должно произойти от непрочного состояния собственности. Но это касается только тех преступлений, которые действительно угрожают опасностью всем. Между тем есть много таких, которые не имеют этого характера. Сам Бентам замечает, что опасение тем меньше, чем специальное положение преступника и чем менее лиц, находящихся в том же положении. Так, например, кража, совершенная опекуном, возбуждает гораздо менее опасений, нежели простое воровство**. Спрашивается, как поступит тут законодатель с своим арифметическим вычислением? Удовольствие опекуна, присвоившего себе чужое имущество, может быть гораздо более, нежели потеря обиженного. Если же мы возьмем в расчет страх, возбуждаемый подобным поступком во всех других лицах, состоящих под опекою, то нельзя не обратить внимания на удовольствие, ощущаемое всеми другими опекунами, которые могут при случае присвоить себе чужое иму-

* *Bentham*. Principles du Code Penal. Part 1. Ch. VII.

** *Ibid*; *Idem*. Introduction to the principles of morals and legislation. Ch. XIII. § 1; Works. I.

щество. Где же будет перевес? Очевидно, что данные, которые допускает утилитаризм, ускользают здесь от всякого определения. Чтобы разрешить задачу, мы должны сказать, что нарушение доверия вообще должно считаться преступлением; но тогда к чему служит вся эта арифметическая операция?

Бентам приводит и другой пример, где невозможность оценки выступает еще ярче. Детоубийство, совершаемое из желания скрыть незаконную связь или по бедности, когда родители не в состоянии содержать детей, вовсе уже не угрожает опасностью остальным членам общества. Все ограничивается минутным страданием жертвы, которая, по выражению Бентама, «перестала существовать прежде, нежели узнала жизнь», — страдание, ускользающее от всякой оценки. С другой стороны, этому противопоставляется чувство женщины, которая пожертвовала естественной любовью к ребенку желанию избавиться себя от страданий, причиняемых стыдом. По теории Бентама, подобный поступок должен считаться добродетелью, ибо здесь меньшее удовольствие приносится в жертву большему. С точки зрения утилитаризма было бы в высшей степени нелепо, если бы закон требовал от матери, чтобы она подвергалась постоянным страданиям за то, что искала удовольствия, когда притом эти страдания устраняются так легко. Еще высшею добродетелью должно считаться убийство ребенка родителями, находящимися в бедности. Тут они не только сами себя избавляют от обузы, но предупреждают вместе с тем будущие страдания новорожденного, для которого лучше вовсе не существовать, нежели жить под постоянным гнетом нищеты. Однако Бентам не делает этих выводов. «Детоубийство, — говорит он, — не может быть наказано как главное преступление, ибо оно не производит зла первого и второго разрядов; но оно должно быть наказано *как шаг к другим преступлениям*, из которого можно сделать заключение против *характера деятеля*. Надобно как можно более укреплять чувство уважения к человечеству и внушать отвращение ко всему, что ведет к привычкам жестокости»*. Спрашивается, есть ли возможность установить более тиранический мотив для законодательства? Если при определении наказания будет иметься в виду не действительно совершенный поступок, а только общий характер деятеля, если само по себе безвредное или даже полезное действие будет наказываться как шаг к действиям преступным, то никто ни единой минуты не может считать себя безопасным. Не говоря о том, что подобный закон противоречит собственному учению Бентама, который не допускает рассмотрения внутренних мотивов действия, а требует, чтобы законодатель обращал внимание единственно на последствия. Дело в том, что в этом случае надобно было или объявить

* *Bentham*. Principles du Code Penal. Part 1. Ch. XII; *Idem*. Introduction to the principles of morals and legislation. Ch. XIII. § 2: A case in which there is no alarm. Works. I.

детоубийство добродетельным поступком, или отступить от своих начал. Движимый человеколюбием, Бентам предпочел последнее; но так как настоящего основания у него все-таки не было, то он принужден был прибегнуть к доводу, который превосходит все, что мог бы изобрести величайший тиран.

Этих примеров достаточно для доказательства, что теория Бентама совершенно неприложима к законодательству. Тут требуется арифметическая операция, которой данные большею частью ускользают от всякого определения и которая ведет единственно к тому, что зло представляется добром, а добро злом. В дальнейших выводах эта система влечет за собою не меньшие несообразности. Так, например, мы должны признать, что чем больше удовольствие преступника, тем действие менее преступно, ибо здесь меньший избыток зла; между тем именно эти действия должны подлежать самым строгим наказаниям, ибо для противовеса сильнейшим соблазнам нужны сильнейшие средства, как признает и сам Бентам*. Одним словом, куда бы мы ни обратились, везде мы встречаем противоречие или непоследовательность. И вся эта сложная и искусственная механика изобретается для того, чтобы устранить самые простые и ясные понятия, на которых основаны все законодательства в мире. И теория, и практика одинаково признают за человеком известную область свободы, которая называется правом и нарушение которой воспрещается законодателем. Поэтому преступление есть преступление совершенно независимо от удовольствия и страдания, ощущаемых лицами. Как бы велико ни было удовольствие преступника, оно не принимается в расчет именно потому, что это удовольствие неправомерное. Даже крайняя нужда, где дело идет уже не об удовольствии, а о спасении человека, допускается только как обстоятельство, уменьшающее вину. Но Бентам устраняет самое понятие о праве, признавая в человеческих действиях одну только практическую цель, которая сводится к чисто субъективным ощущениям. Поэтому он должен был запутаться в безвыходный лабиринт.

При таком взгляде не было, конечно, возможности провести определенную границу между правом и нравственностью. По теории Бентама, эти два начала сливаются. Цель нравственности и законодательства одна и та же — счастье человечества; лица, которые имеются в виду, те же самые. Различие состоит в том, что законодатель действует преимущественно посредством наказаний, тогда как нравственность опирается на другие санкции. Поэтому область последней шире: она простирается на все человеческие действия, между тем как законодатель не всегда полагает наказание за проступки. Он останавливается там, где происходящее от наказания зло перевешивает производимое им добро. Таким образом, граница между законодательством и нрав-

* *Bentham*. Principles du Code Penal. Part 3. Ch. 2.

ственностью определяется теми случаями, где наказание было бы бесполезно*. Но как определить эти случаи? Здесь открывается самый широкий простор разнообразнейшим практическим соображениям. Сам Бентам сознается, что часто расчет тут чисто гадательный**. Поэтому мы встречаем у него самые противоположные воззрения насчет объема законодательной деятельности. С одной стороны, во имя пользы он распространяет влияние правительства на все сферы человеческой жизни. «Правитель, — говорит Бентам, — может рассматриваться как народный воспитатель; можно сказать даже, что под предусмотрительным и внимательным правлением самый частный наставник, наконец даже отец, не что иное, как поверенный или наместник правителя, с тем только различием, что власть первого временная, тогда как власть последнего простирается на всю жизнь. Влияние этой причины громадно: оно распространяется почти на все или, лучше сказать, оно обнимает собою все, кроме темперамента, расы и климата, ибо самое здоровье может в некоторых отношениях от него зависеть вследствие устройства полиции, обилия жизненных средств, заботы об устранении вредных вещей. Способ направлять воспитание и распределять должности, награды и наказания определяет физические и нравственные свойства народа»***. С этой точки зрения Бентам советует полагать наказания даже за действия, совершенно выходящие из юридической области, например за опущение обязанностей благотворительности. Он находит, что постановления современных законодательств могут быть в этом отношении значительно расширены****. Но рядом с этим изображается картина совершенно другого рода. Самый закон есть зло, ибо, стесняя людей, он уничтожает некоторые удовольствия; правительства, как медики, имеют только выбор зол различного рода*****. Поэтому надобно употреблять это средство только там, где оно действительно оказывается необходимым. Вообще, людям следует предоставить самый широкий простор во всех тех случаях, когда они могут наносить вред только себе, ибо они сами лучшие судьи своих поступков. Законодательство должно только мешать им вредить друг другу. Точно так же и в благотворительности закон должен определять лишь общие меры, предоставив подробности частной благотворительности, которая обязана своею энергиею частной воле лиц^{6*}. Поэтому

* *Bentham*. Introduction to the principles of morals and legislation. Ch. XIX. § 8—13; *Idem*. Principles de legislation. Ch. 12.

** *Bentham*. Introduction to the principles of morals and legislation. Ch. X. § 13: it is evident however, that all this can be but guess-work.

*** *Bentham*. Principles de legislation. Ch. IX. Sect. 2; *Idem*. Introduction to the principles of morals and legislation. Ch. VI. § 41.

**** *Bentham*. Principles de legislation. Ch. XII. Sect. 3; *Idem*. Introduction to the principles of morals and legislation. Ch. XIX. § 19.

***** *Bentham*. Principles de legislation. Ch. X.

^{6*} *Ibid*. Ch. XII.

Бентам вообще считает полезным расширить по возможности область нравственности и ограничить сферу правительственной деятельности. Законодательство, говорит он, слишком часто делало вторжения на почву, которая ему не принадлежит*.

Очевидно, что тут господствует полнейшая неопределенность понятий. Правительству поставляется самая обширная задача: счастье всех граждан, забота о наибольшей сумме удовольствий для всех, но затем оказывается, что эта задача должна быть введена в гораздо более тесные пределы, и притом без какого бы то ни было руководящего начала, на основании которого можно было бы определить, что входит и что не входит в круг деятельности государственной власти.

В первоначальном изложении своей системы Бентам старался разграничить законодательство и нравственность еще другим способом. Цель их одна и та же, но нравственность касается отдельного человека, а закон имеет в виду целое общество**. Очевидно, однако, что это различие не имеет значения, ибо, по теории Бентама, общественное счастье не что иное, как сумма частных удовольствий. Поэтому впоследствии Бентам сам отказался от этих определений. В «Деонтологии» целью нравственности прямо поставляется *общественное счастье****. Таким образом, нравственность является необходимым восполнением закона. Она должна дать общественному двигателю всю силу личного мотива, доказавши каждому, что личный его интерес, который неизбежно составляет главное его побуждение, теснейшим образом связан с общим и что безнравственное действие есть плохой расчет****. Это те же начала, которые мы видели у Гельвеция; нового тут ничего нет. Так же как и его предшественник, Бентам утверждает, что порок не что иное, как неверная оценка различных удовольствий и страданий; добродетелью же называется предпочтение большего удовольствия меньшему*****.

Но, определяя таким образом основные понятия нравственности, Бентам не совсем последовательно ограничивает добродетель теми действиями, в которых есть усилие и жертва. Иначе, говорит он, будет просто удовольствие, а не добродетель. Последняя должна бороться не только с личными наклонностями человека, но иногда и с наклонностями всего человеческого рода, и когда она торжествует над теми и другими, она достигает высшей степени своего совершенства^{6*}. Спрашивается, почему же жертва, которая сама по себе есть зло, считается необходимою принадлежно-

* *Bentham. Deontology. I. Ch. 2.*

** *Bentham. Introduction to the principles of morals and legislation. Ch. XIX. § 20.*

*** *Bentham. Deontology. I. Ch. 2.*

**** *Ibid.*

***** *Ibid. Ch. 8, 10.*

^{6*} *Ibid. I. Ch. 10; II. Introduction.*

стью нравственного добра? При этом Бентам тут же замечает, что с привычкой исчезает самое чувство жертвы, и тогда добродетель становится совершенною*. Каким же образом одно вяжется с другим? Очевидно, что Бентам ввел это ограничение единственно с целью устранить те нелепые последствия, к которым приводит понятие о добродетели, если мы будем подводить под него всякое действие, производящее удовольствие или устраняющее страдание. Так, в примере, приводимом самим Бентамом, мы должны будем считать добродетельным человека, который уклонился в сторону, потому что другой замахнулся на него палкою. Однако это непоследовательное ограничение понятия не спасает нас от нелепостей. Принявши определение Бентама, мы все-таки должны признать добродетельным человека, который отказывается от завтрака, чтобы иметь более аппетита за обедом, или перевозмогает свою лень, чтобы купить себе мягкий тюфяк.

Дело в том, что и здесь, так же как у Гельвеция, физические удовольствия не только ценятся наравне с нравственными, но ставятся выше последних. Бентам считает их даже исключительным предметом нравственности. «Источники счастья, — говорит он, — двоякого рода: физические и умственные; моралисты занимаются преимущественно первыми. Развитие ума, произведение удовольствия действием чисто умственных способностей, принадлежит к другой отрасли знания»**. «Все способности воображения и мысли, — говорит он в другом месте, — приводятся к телесным удовольствиям и подчиняются последним... Наслаждения мысли не отличаются, следовательно, по своей природе от удовольствий телесных; напротив, первые потому только имеют цену, что они представляют неопределенный, а потому преувеличенный образ наслаждений, ожидаемых телом»***. «Говорить об удовольствиях, которые не доставляются внешними чувствами, то же, что говорить слепым о цветах, глухим о музыке и о движении лишенным жизни»****. Бентам опровергает и обыкновенные возражения, которые приводятся моралистами против физических удовольствий, именно, что они низки, кратковременны и непрочны. Слово *низкий*, говорит он, не имеет смысла: всякий человек, не лишенный рассудка, всегда будет предпочитать жизнь, исполненную так называемых низких удовольствий, без примеси страдания, жизни, украшенной благородными удовольствиями, перемешанными с страданиями. Кратковременность же вознаграждается тем, что удовольствия повторяются. Если их много, то нет нужды, что каждое из них непродолжительно. Что касается, наконец, до их непрочности, то из того, что их можно

* Ibid. I. Ch. 10.

** Ibid. II. Ch. 1.

*** Ibid. Ch. 2.

**** Ibid. Ch. 5.

лишиться, не следует, что их не нужно приобретать. Напротив, чем неприятнее лишение, тем выгоднее приобретение: надобно только стараться их получить и удержать. Все эти возражения, по мнению Бентама, не что иное, как пустые слова*.

В силу такого воззрения Бентам старается свести к физическому ощущению все, что обыкновенно ценится людьми. Даже целомудрие и скромность он причисляет к добродетелям, потому что видит в них *утонченность сладострастия*, причем он восклицает: «Так ничтожно различие, так нелепо разграничение, так пагубен разрыв, которые устанавливают между выгодой и долгом, между добродетельным и приятным**». По теории Бентама, публичные женщины должны считаться самыми добродетельными из всех, потому что они доставляют удовольствие наибольшему количеству людей, притом без всяких хлопот и страданий. Но, как мы не раз уже могли заметить, знаменитый юрист не всегда последователен в своих взглядах. Мысль его не останавливается ни перед чем, но естественное чувство воздерживает иногда слишком смелые выводы. Настоящая цель его заключается не в том, чтобы каждый стремился единственно к чувственным наслаждениям, а в том, чтобы доставить всем наибольшую сумму удовольствий, не лишая человека никакого приятного ощущения, могущего украсить жизнь. Но поверхностный взгляд на удовольствие заставляет его ставить все ощущения на одну доску, и чувственные как более осязательные — выше других; поэтому он приходит к положениям, которые уничтожают все нравственные понятия.

Бентам приводит все добродетели к двум: к личному благоразумию и к доброжелательству. Последнее опять сводится к первому, ибо, в сущности, действуя на пользу других, человек всегда имеет в виду только себя. Поэтому доброжелательство подчиняется эгоизму***. Бентам старается оправдать это положение теорией наибольшего счастья. «Если бы каждый человек, — говорит он, — расположен был жертвовать своими наслаждениями наслаждениям других, то ясно, что общая сумма удовольствий через это уменьшилась бы и даже совершенно бы уничтожилась. Результатом было бы не всеобщее счастье, а всеобщее несчастье»****. Казалось бы, наоборот, что общая сумма удовольствий должна уменьшаться там, где каждый думает только о себе, жертвуя чужим счастьем своей собственной пользе. Пожертвование собою для других ведет к согласию, пожертвование другими для себя ведет к борьбе, а борьба, очевидно, составляет главный источник страданий в человечестве. Но эгоистическая теория не допускает бескорыстного самоотвержения, она заставляет видеть в другом

* *Bentham*. Deontology. I. Ch. 3.

** *Ibid.* II. Ch. 2.

*** *Ibid.* I. Ch. 13.

**** *Ibid.* Ch. 15.

только средство для личных целей, а это неизбежно ведет к всеобщей борьбе, т. е. к уменьшению суммы счастья между людьми.

Говоря о личном благоразумии, Бентам дает различные правила, как следует избавлять себя от неприятных ощущений*. Но нравственного в этих правилах нет ничего. Отношения человека к самому себе тогда только получают нравственный характер, когда он имеет в виду нравственный идеал, с которым он старается сообразовать свое поведение. Но когда все ограничивается взвешиванием удовольствий, то в результате может выйти только полнейший произвол. Тогда все становится делом личного вкуса. Так как никто не может судить о чужих удовольствиях, то никто не может сказать другому, что он делает плохой расчет. По выражению самого Бентама, всякий лучший судья цены своих удовольствий и страданий**. Следовательно, для нравственной науки тут нет места. Так, например, Бентам говорит, что если взвесить с одной стороны удовольствие, с другой стороны неприятные последствия, проистекающие от пьянства, то человек, *вероятно*, увидит, что он слишком дорого покупает свое наслаждение; он увидит, что нравственность и собственное его счастье советуют ему избегать этого излишества***. А если он находит, что удовольствие выше неприятных последствий? Что может сказать тут нравственность? С утилитарной точки зрения добродетель состоит в предпочтении большего удовольствия меньшему; следовательно, нравственность должна советовать ему пить, как скоро это первое его наслаждение. И чем больше жертвы, которые он приносит этой страсти, тем выше становится его добродетель, пока, наконец, вследствие привычки самая жертва делается для него нечувствительною и он дойдет до состояния полного отупения; тогда добродетель его достигнет высшей степени совершенства. То же относится, например, и к игре. Человек, чуждый этой страсти, может считать ее пагубною, но тот, кто одержим ею, ставит игру выше всего на свете. Бентам уверяет, что страдания, проистекающие от проигрыша тысячи рублей, превышают удовольствие от выигрыша той же суммы****; но страстные игроки находят, напротив, что чем больше проигрыш, тем выше наслаждение, тогда как к выигрышу они остаются совершенно равнодушны. Что же может возразить против этого нравственная наука? И тут, следуя началам Бентама, она должна объявить эту жертву добродетелью.

Что касается до доброжелательства, положительного или отрицательного, то здесь часто еще менее возможно сделать правильный расчет. Здесь выгоды и невыгоды более отдаленны и менее верны, а потому гораздо менее побуждения пожертвовать

* Ibid. I. Ch. 11; II. Ch. 2.

** Ibid. II. Ch. 2.

*** Ibid. I. Ch. 11.

**** Ibid. II. Ch. 2.

личным своим удовольствием чужому. Так, например, Бентам говорит о гордости, что она возбуждает неприязнь и враждебные действия со стороны других, и при этом замечает: «Доставив себе это удовольствие, выиграл ли он что-нибудь? *Это зависит от лигнового вкуса, а гасто и от слугая*»*. То же можно сказать и обо всех расчетах такого рода. Поэтому Бентам признает, что настоящее равновесие между личным интересом и чужою пользою устанавливается отчасти правительственною, но еще более общественною санкциею. Человек делает добро другим и воздерживается от зла главным образом в виду похвалы общества и репутации, которую он через это приобретает**. Но что делать, когда эта санкция не довольно сильна или даже действует неправильно, как большею частью бывает в человеческих обществах? Куда в таком случае девается добродетель?

При таком взгляде исчезает, конечно, различие между бескорыстным доброжелательством и самым низким расчетом. Мы видели уже, что Бентам совершенно отвергает исследование внутренних мотивов действия, считая все побуждения одинаковыми. Поэтому он ставит на одну доску корыстные услуги и искреннюю дружбу, так как последствия того и другого совершенно одинаковы***. С этой точки зрения богач, окруженный льстецами и блюдолизами, которых он кормит и поит, представляет картину полнейшей добродетели, ибо здесь происходит постоянный обмен удовольствий без всякой примеси страданий. Бентам прямо говорит, что личное благоразумие предписывает нам оказывать всевозможные услуги высшим, насколько это совместно с собственною нашею пользою. Раболепство вовсе не противно нравственности; оно воздерживается только принятыми в обществе обычаями. Там, где расстояние между классами больше, оно становится даже необходимым условием общежития. На Востоке личное унижение является средством самосохранения, и самое низкое раболепство требуется благоразумием****. Таким образом, низкопоклонство возводится в добродетель. Точно так же и тщеславие, по теории Бентама, представляется добродетелью, ибо оно побуждает нас искать благосклонности других, чтобы приобрести от них похвалу*****. Напротив, бескорыстное самоотвержение, при котором мы даем более, нежели получаем, считается чистым безумием6*. Таланты и доблесть подчас становятся пороками: «На общественном поприще, — говорит Бентам, — лучший борец может возбудить чувства ревности и зависти в душе всех других борцов, а между тем он не в состоянии произвести никакого соответству-

* *Bentham. Deontology. I. Ch. 15.*

** *Ibid. Ch. 12.*

*** *Ibid. Ch. 15.*

**** *Ibid.*

***** *Ibid.*

6* *Ibid. Ch. 14.*

ющего удовольствия»*. Оказывается, следовательно, что добродетель, за которую Аристид¹⁷ был изгнан своими согражданами, в сущности, должна считаться пороком.

Из этих примеров можно убедиться, что нравственная теория Бентама не в состоянии выдержать сколько-нибудь серьезную критику. Гельвеций, отправляясь от одностороннего начала, пролагал дорогу и держался более в области общих соображений. Бентам отверг метафизические основания учения, которые одни могли служить ему опорой, и принял только практические последствия; но эти последствия он проводил во всех подробностях, не смущаясь никакими нелепостями, представлявшимися ему на пути. Противодействием этому направлению являлось только искреннее человеколюбие автора, которое заставляло его иногда принимать положения, несогласные с его началами. В «Деонтологии» более, нежели в «Началах нравственности и законодательства», общее счастье сводится к личному; но протекающая отсюда бóльшая ясность и последовательность мысли отнюдь не могла служить в пользу нравственности. Из этого все-таки не могло выйти ничего, кроме полного хаоса понятий. Можно только удивляться тому, что и в новейшее время в Англии такие люди, как, например, Джон Стюарт Милль¹⁸, объявляют себя учениками и последователями Бентама. Это служит явным доказательством того уровня философского понимания, который господствует у англичан. На материке на этот счет едва ли существует разногласие между людьми, знакомыми с делом.

Взглянем теперь на критическую деятельность Бентама, которая составляет одну из существенных его заслуг на юридическом поприще. Если у него не было философского взгляда, если он, вообще, неспособен был понимать внутренний смысл какого бы то ни было начала, то у него нередко является значительная тонкость в усмотрении слабых сторон, преимущественно в практическом приложении чужих систем. Это относится в особенности к первому периоду его деятельности, когда он не увлекался еще односторонними демократическими тенденциями. В эту пору он был весьма далек от индивидуализма. Стоя на средней, утилитарной почве, он направлял свою критику как против консервативных мнений, так и против либеральных, в том виде, как они являлись у французских мыслителей XVIII века. Согласно с требованиями своей теории, он самую свободу измерял пользою, ею приносимою, отвергая ее как самостоятельное начало. «Мало слов, которые были бы так пагубны, как слово *свобода* и его производные, — говорит Бентам. — Когда оно не синоним каприза и догматизма, оно представляет собою понятие о хорошем правительстве, и если бы мир был так счастлив, что это понятие заступило бы в общественном мнении то место, которое похитило в нем это создание умозрения, назы-

* Ibid. Ch. 15.

ваемое свободой, народы избегли бы тех безумств и преступлений, которые осквернили и задержали ход политических преобразований. Обычное определение свободы, что она состоит в праве делать все, что не запрещено законами, показывает, с какою небрежностью употребляются слова в обыкновенных речах и сочинениях. Ибо если законы дурны, тогда что становится с свободой? А если они хороши, то к чему она служит? Выражение *хорошие законы* имеет определенный и понятный смысл; они ведут к явно полезной цели, с помощью очевидно приличных средств. Но когда госпожа Ролан¹⁹ вздумала установить различие между свободой и своеволием, она могла ласкать ухо гармоническими словами, но она ничего не говорила разуму»*.

Мы видели, что Бентам отвергал и понятие о правах, иначе как в смысле законных постановлений, ограждающих человеческую деятельность. Слово *естественное* или *прирожденное право*, по его мнению, чисто метафорическое. Естественны в человеке свойства и способности; право же есть установленная законом гарантия, охраняющая действие этих свойств и способностей. Поэтому нельзя не видеть полного извращения всех понятий в поставлении естественного права выше положительных законов, как делают даже консервативные писатели. Это значит дать оружие в руки всем революционерам. Нет ни одного государства в мире, которое могло бы держаться единые сутки, если бы всякий в своей совести считал себя вправе не повиноваться законам, которые, по его понятиям, не согласны с естественным правом. «В этом противозаконном смысле, — говорит Бентам, — слово *право* является величайшим врагом разума и самым страшным разрушителем правительств. Невозможно рассуждать с фанатиками, вооруженными естественным правом, которое каждый понимает по-своему и прилагает, как ему заблагорассудится, из которого он не может ничего уступить, ничего откинуть, которое столь же непреложно, как и непонятно, которое в его глазах священо как догмат и от которого он не может отклониться без преступления. Вместо того чтобы обсуждать законы по их последствиям, вместо того чтобы определить, хороши они или дурны, эти фанатики рассматривают их в отношении к этому мнимому естественному праву, т. е. они заменяют суждения опыта всеми химерами своего воображения»**.

С этой точки зрения Бентам в своих «Анархических софизмах» подверг обстоятельному разбору «Объявление о правах человека и гражданина», изданное французским Учредительным собранием 1789 года. Он хотел доказать, «что эти *естественные, неотчуждаемые и священные* права никогда не существовали, что эти права, которые должны служить руководством для законода-

* *Bentham. Deontology. II. Ch. 1.*

** *Bentham. Principles de legislation. Ch. XIII, 10.*

тельной и исполнительной власти, могут только сбить их с толку, что они несовместны с сохранением какой бы то ни было конституции и что граждане, требуя их, просили бы только анархии» *.

Последуем за его критикою.

Статья 1. *Все люди рождаются и остаются свободными и равными в правах. Общественные различия могут быть основаны единственно на общей пользе.* Все это ложно, говорит Бентам. Люди, напротив, рождаются и долго остаются в состоянии полной зависимости. Ребенок может жить только чужою помощью и долго нуждается в управлении. Даже о взрослых нельзя утверждать, что они остаются свободными. Это можно говорить только о диких, а не о тех, которые живут в государственном порядке и подчиняются законам. Несправедливо и то, что эти люди остаются равными в правах. Ученик не имеет одинаковых прав с хозяином, сын с отцом, жена с мужем, солдат с офицером. Тут же говорится, что общественные различия могут быть основаны единственно на общей пользе; но если есть различия, то равенство не существует. Законодатели в одном и том же параграфе с одной стороны уничтожают всякое различие, с другой стороны восстанавливают то, что они разрушили.

Статья 2. *Цель всякого политического союза заключается в охранении естественных и неотчуждаемых прав человека. Эти права суть свобода, собственность, безопасность и сопротивление притеснению.* Здесь господствует полнейшая путаница понятий. Естественных прав, в смысле прав, предшествующих правительствам и законам, вовсе нет, ибо где нет законов, там нет ни прав, ни обязанностей. Столь же неверно понятие о правах неотчуждаемых, т. е. ненарушимых, ибо от законодательства зависит как установление, так и изменение прав. Считать какие бы то ни было права неотчуждаемыми — признак не только невежества, но и крайней самоуверенности. Это значит провозгласить себя непогрешимым и связать волю потомства, придавши своим законам характер вечности. Всякий, кто посягает на них, объявляется врагом человечества. Столь же неверно предположение, что правительства произошли вследствие добровольного соединения людей. В действительности мы не видим ничего подобного. Все правительства, которых происхождение нам известно, установились силою и упрочились привычкою. Самая фикция договора ни к чему не служит: она только вводит умы в заблуждение и отдаляет их от настоящего предмета исследования. Что за дело, как возникло правительство? Это самое пустое препирательство. Каково бы ни было его происхождение, существенный вопрос состоит в том, хорошо или дурно оно управляет? Наконец, если мы возьмем права, исчисленные в статье, то нам представится следующая дилемма: или они безграничны, и тогда это полнейшая анархия,

* *Bentham. Sophismes anarchiques. Preamb* (изд. Дюмона).

или они ограничиваются законами, и тогда их нельзя считать неотчуждаемыми.

Статья 3. *Истокник верховной власти лежит в народе. Никакое тело, никакое лицо не может пользоваться властью, которая бы положительно от него не происходила.* Если это означает, что власть может существовать лишь там, где народ хочет повиноваться, то это пошлая и пустая истина. Но если это значит, что всякая власть должна быть основана на народном выборе, то этим отрицается правомерность всякого другого правительства, кроме демократического. Подобное положение не что иное, как орудие революции.

Статья 4. *Свобода состоит в возможности делать все, что не вредит другим, поэтому пользование естественными правами человека ограничивается только обеспечением тех же прав другим членам общества. Эти границы могут быть определены только законом.* Здесь 1) неверно определение свободы, ибо свобода делать зло есть тоже свобода. Принявши это определение, никогда нельзя знать, в чем заключается свобода, ибо все может быть вредно для других. В силу этого начала судья не вправе наказывать преступника, потому что наказание вредит последнему; положение крайне нелепое, но вытекающее из посылки. 2) В этой статье выставляется как безусловное правило то, что может составлять только конечную цель законодательства. 3) Тут говорится о границах права, тогда как в предыдущих статьях права были объявлены безграничными и неприкосновенными.

Статья 5. *Закон может запретить только действия, вредные обществу. Не дозволяется препятствовать тому, что не запрещено законом, и принуждать кого-нибудь делать то, что законом не предписано.* Это — чисто анархическое правило, которое способно служить только орудием возмущений, ибо если закон не имеет права запретить известное действие, а между тем его запрещает, то подобный закон недействителен, и тогда сопротивление становится обязанностью, а повиновение преступлением против отечества. Следовало сказать, что закон *должен бы* воспрещать только действия, вредные обществу; тогда правило имело бы смысл. Законодательство, которое держалось бы этого начала, можно считать совершенным. Но неужели же надобно объявлять недействительными все существующие законодательства потому, что они несовершенны?

Статья 6. *Закон есть выражение общей воли. Все граждане имеют право лично или через представителей участвовать в составлении оного. Он должен быть одинаков для всех и когда он защищает, и когда он наказывает. Все граждане, будучи равны в его глазах, имеют равный доступ к общественным гинам, местам и должностям сообразно с своею способностью и без всякого иного различия, кроме добродетели и талантов.* Эта статья представляет хаос предложений, не имеющих общей связи. Заимствованное у Руссо

определение закона как выражение общей воли явно ложно, ибо в самых демократических государствах право голоса далеко не простирается не только на всех граждан без исключения, но и на большинство их. Этим правилом уничтожаются все существующие правительства: во всех государствах в мире законы объявляются недействительными, если все граждане без исключения не участвовали в составлении их. Кроме того, здесь проповедуется всеобщее равенство, не допускающее изъятий, между тем как изъятия нередко требуются общим благом. Вообще, можно полагать, что это увлекающее слово *равенство* несовместно с началом общей пользы.

Этих примеров достаточно, чтобы характеризовать критику Бентама и отношение его к началам, выработанным французской философией XVIII века. Многое здесь, без сомнения, чрезвычайно метко. Нельзя не сказать, однако, во-первых, что Бентам придал «Объявлению прав» значение положительного законодательного памятника, тогда как Учредительное собрание имело в виду высказать лишь руководящие начала законодательства. Можно только согласиться, что попытка превратить философские начала в законодательные постановления сама по себе основана на ложной мысли, а потому должна вести к совершенно неисполнимым требованиям на практике. Во-вторых, самая критика, как и можно было ожидать, грешит односторонностью. Начало права отрицается во имя начала пользы. Между тем в этом отрицании лежит глубокое противоречие, которое подрывает в самом корне выводы Бентама. Внимание к пользе человека тогда только получает истинное значение, когда человек рассматривается как разумно-нравственное существо, одаренное свободой и имеющее права. Совершенно справедливо, что права человека не составляют неизменного и непреложного кодекса, который стоит выше положительных законов и с которым должны сообразоваться все законодательства в мире. В этом отношении критика Бентама вполне основательна: практические последствия этого взгляда указаны им с поразительной ясностью. В действительности права подчиняются закону, а не закон правам. Но несомненно, с другой стороны, что свобода составляет одно из существенных определений самой природы человека. Поэтому она не создается, а *признается* законом. Заключение сначала в тесной сфере, это признание с развитием законодательства получает большую ширину, до тех пор пока оно достигает наконец пределов, устанавливаемых требованиями человеческой природы и общественного блага. А с свободой связаны и права, из нее истекающие. Человек рождается не только с способностями, как говорит Бентам, но и с *правоспособностью*, хотя последняя опять же не является целью системой готовых отношений, но получает свое развитие в общественной жизни в зависимости от других элементов человеческого естества. С отрицанием начала права отнимается

у человека высшее достоинство его природы, и он прямо приравнивается к скоту. «Если животные, которые мы называем низшими, — спрашивает Бентам, — не имеют никакого права на наше сочувствие, то на чем же основаны права нашей собственной породы?»* Но если так, то почему же не позволено убить человека, когда это для нас и выгодно и безопасно, так же как мы убиваем быка на жаркое? Недостаток философского смысла, которым вообще страдает Бентам, и здесь выказывается вполне. Несмотря на меткость критики в практическом отношении, можно сказать, что самое существо вопроса вовсе им не затронуто.

В отрывке, изданном с его рукописи**, Бентам подвергает обстоятельной критике и приложение равенства к собственности. Мы видели, что это был последний и крайний вывод из начал индивидуализма. «Объявление прав», говорит Бентам, провозгласило всех людей равными в правах. Из этого выводят, что они должны быть равны и в отношении к имуществу и что поэтому все возникшие в этой области различия должны быть уничтожены. Но подобная система привела бы к уничтожению как безопасности, так и богатства. Ни один человек при таком порядке не может быть ни единой минуты уверен, что он будет пользоваться своим приобретением, а потому никто не даст себе труда улучшать свое состояние работою. Все станут жить со дня на день. Вследствие этого сумма народного богатства должна уменьшаться не только временно, но постоянно. С какой бы стороны мы ни стали рассматривать систему всеобщего уравнивания, мы увидим, что она ведет к этому неизбежно. При равном распределении имуществ средняя цифра, приходящаяся на каждого, будет весьма невысока. Для Англии, например, можно определить ее в 20 фунтов дохода или в 600 фунтов капитала. Следовательно, все вещи, которые своею ценностью превосходят эту сумму, должны быть изъяты из обращения; это чисто потерянное богатство. Сюда относятся, например, большие дома, дорогая мебель, лошади, кроме самых обыкновенных рабочих, значительные библиотеки и собрания; сюда же относятся все капиталы, необходимые для улучшения более или менее обширных производств, также запасные деньги, которые откладываются, например, при браке для поддержания могущих родиться детей, наконец, цена работы всех тех, которые трудятся для удовлетворения потребностей роскоши. С этим вместе уничтожаются и средства для народной защиты, ибо увеличение податей при таком положении немислимо. Между тем бедные ничего не выиграют от такого переворота. Правда, настоящие рабочие превратятся в собственников, но им надобно обстроиться, обзавестись хозяйством; откуда же возьмут они для этого средства? и кто станет строить для другого, когда

* *Bentham. Deontology. I. Ch. 1.*

** *Bentham. Principles of the Civ. Code. Appendix: of the Levelling System. Works. I.*

у него есть своя земля? кто станет даже строить для себя, когда все, что он воздвигнет, может снова быть пущено в раздел? При этом все это предполагает рабочих, преданных труду, бережливых и способных противостоять всем искушениям. Если и теперь это редко встречается, то что же будет, когда труд и бережливость сделаются чистым безумием? Потеряют же не только богатые, но и все те, которые своими способностями и трудом в состоянии заработать высшую против общего уровня плату, не говоря о всеобщем уменьшении богатства в стране.

Защитники означенной системы, продолжает Бентам, скажут, что эти возражения касаются только крайних последствий равенства, между тем как можно держаться благоразумной середины, уничтожив только излишки богатства и бедности. Но дело в том, что здесь нет возможности остановиться, ибо самое начало не допускает изъятия. Равенство в прошедшем не удовлетворяет требованию; нужно равенство настоящее, следовательно, постоянно новые переделы. Произвольная остановка на полпути не увеличит безопасности для имущих и не уменьшит требований неимущих. Всякий, кто не получил своей доли, будет недоволен и заявит, что он такой же гражданин, как и остальные. Результатом таких переделов будет, в сущности, уничтожение всякой собственности, всякой уверенности в будущем и всякого побуждения к труду, ибо зачем мне трудиться и отказывать себе в чем бы то ни было, если всякое изъятие из моего состояния должно быть пополнено из чужого? Все общество разделится на два класса: с одной стороны, работающих и бережливых, которые будут рабами остальных, с другой стороны, ленивых и расточительных, которые будут наслаждаться сами для себя. Подобный закон не что иное, как разбой, но в громадных размерах.

Вообще, говорит Бентам, страсть к равенству коренится не в добродетели, а в пороке. Она имеет источником не доброжелательство, а злорадство. Приверженцем равенства является тот, кому невыносимо зрелище чужого благосостояния. Между тем при высшей степени совершенства, до которого оно может прийти, равенство все-таки не достигает цели. Всеобщее уравнивание имуществ дает только *средства* для счастья; но что такое равные средства при неравенстве потребностей? Какое мне дело, что мой здоровый и сильный сосед в состоянии поддержать свою жизнь, если я умираю от недостатка средств для излечения болезни? Истинное равенство должно быть пропорционально потребностям. Можно сказать, что неравенство, так же как и подчинение, составляет естественное состояние человека. Это — состояние, в котором он всегда был, есть и будет, пока он остается человеком. Безусловное равенство, безусловно, невозможно, так же как и безусловная свобода. Дети неизбежно должны быть подчинены родителям; в семействе необходимо подчинение или жены мужу, или мужа жене. Следовательно, для двух третей человеческого

рода свобода и равенство не могут существовать. Если же всеобщая свобода немыслима, то всеобщее равенство возможно только при всеобщем подчинении. Всех нельзя сделать равно свободными, но можно всех равно сделать рабами, за исключением одного лица, которому должны подчиняться остальные. В приложении же к собственности система уравнивания может привести к тому, что никто не будет иметь *более* известного размера имущества; но она не в состоянии достигнуть того, чтобы никто не имел *менее*. Эта система влечет за собою только всеобщее разорение.

Против этой критики Бентама ничего нельзя сказать. Она вполне основательна и делает честь его таланту.

Восставая против индивидуалистических теорий, Бентам обличал, с другой стороны, и софизмы консервативной партии, которая была ему еще ненавистнее. В ней он встречал постоянное противодействие всем своим планам для улучшения законодательства. Консерваторы, характеризуя его учение, говорили, что его начало пользы просто вредно. Бентам оплачивал им обличением тех доводов, которыми упорные защитники существующего порядка обыкновенно стараются задержать всякие преобразования*. Софизмы этого рода он приводит к следующим категориям: 1) поклонение предкам или доказательство на китайский манер. Известное преобразование отвергается, потому что надобно держаться того, что делали отцы. Софизм состоит в извращении признанного всеми правила, что опытность есть мать мудрости. Здесь, напротив, мудрость приписывается неопытности, ибо те, которые жили прежде нас, очевидно, имели менее опытности, нежели мы. В человеческом развитии прошедшие времена должны считаться не старейшими, а юнейшими. Это не значит, однако, что мы должны ставить ни во что то, что делалось предками. Напротив, их примеры должны служить нам поучением. В этом отношении ошибки отцов для нас еще назидательнее их мудрости. Но это не более как материалы для соображений, и мы никак не должны выводить отсюда, что устанавливая для себя законы, наши отцы могли правильно судить о том, что пригодно для нашего времени. 2) Недостаток antecedента или примера. Это — видоизменение того же софизма: преобразование отвергается, потому что прежде не было ничего подобного. Этим способом можно отвергнуть все, что делалось до сих пор и что впредь будет делаться, ибо всякая мера когда-нибудь является новою. При таком воззрении улучшения становятся совершенно невозможными. 3) Страх нововведений. Это опять повторение предыдущего софизма, с тем оттенком, что новость считается опасною. Почему? Потому что она нова. Другой причины нет. 4) Софизм неизменных законов, связывающих потомство. Некоторые основывают этот софизм на понятии о договоре, обя-

* *Bentham. Traite des Sophismes politiques; The book of Fallacies. Works. II.*

зательном для будущих поколений; другие же, не довольствуясь этим, ставят законы под покровительство самого Божества и заставляют каждого правителя присягать, что он будет хранить их ненарушимо. Что касается до первых, то им можно отвечать, что договор сам по себе не есть цель, а средство. Цель его заключается в пользе договаривающихся лиц, а эта польза определяется данными условиями и обстоятельствами, которые бывают различны в разные времена. Следовательно, приписать какому бы то ни было правительству право издавать законы, неизменные для будущих поколений, значит предоставить суждение о пользе учреждений тем, которые не знают обстоятельств, и отнять это суждение у тех, которые имеют все нужные для того данные. Вечные и ненарушимые законы возможны будут только тогда, когда в человеческих обществах установится вечный и неизменный порядок вещей. Что касается до вторых, то их теория есть верх нелепости, ибо в ней предполагается, что Бог, который действует по вечным законам разума и правды, гарантирует даже бессмысленные, противоречащие и вредные уставы, как скоро людям угодно поставить их под защиту присяги. Божественное всемогущество связывается человеческим произволом. На этот софизм нельзя смотреть иначе как на преступление против религии. 5) Авторитет числа. Преобразование отвергается, потому что оно осуждено общественным мнением. Софизм заключается в том, что придается значение не разумным доводам, а ни на чем не основанному суждению потому только, что оно распространено в обществе. Если предлагаемая мера имеет против себя большинство, то следует, конечно, приостановиться и стараться вразумить людей, но это вовсе не причина отвергать без разбора полезное преобразование. Это — задержка для законодателя, а не доказательство для мыслителя.

Кроме предыдущих софизмов, которые пускаются в ход с целью окончательно отвергнуть предлагаемые нововведения, есть и софизмы, направленные к тому, чтобы отложить их на неопределенное время. Когда нельзя действовать прямо, стараются идти косвенными путями. Так, утверждают иногда 1) что мера не нужна, потому что никто ее не требует; это — софизм квиетиста. Подобный довод имел бы значение, если бы люди всегда громко кричали о том, что им нужно или неприятно, но есть тысячи причин, которые заставляют их молчать. В особенности это доказательство теряет всякую силу в государствах, которые не пользуются свободой печати. 2) Мера объявляется полезною, но преждевременною. Иногда это может быть действительно справедливо, но когда это выставляется без приведения причин, то под этим скрывается только пустой предлог. 3) Требуется постепенность хода, так как в политике все должно идти постепенно. И это не что иное, как злоупотребление верной мысли, ибо постепенность вовсе не нужна там, где дело может быть сделано разом.

Одного магического слова *постепенный* недостаточно для убеждения, надобно привести причины. 4) Утверждают, что жалобы напрасны, потому что народ вообще счастлив. Это — софизм ложных утешений. Если я страдаю от известного зла, которое может быть прекращено, то благосостояние всего человеческого рода вовсе не причина воздерживаться от исправления. 5) Внушается осторожность, потому что предлагаемая мера составляет только первый шаг, за которым последуют другие. Это — софизм недоверия, который представляет только более ловкий оборот ненависти к нововведениям.

Наконец, есть софизмы, посредством которых стараются спутать понятия. Сюда относится, например, подозрение, брошенное на всякую теорию вообще. Это — софизм противников мысли. Теории, несомненно, могут быть ложные; ими можно злоупотреблять; но тот, кто хочет их опровергать, должен всякий раз указать на их недостатки. Отвергать же теории вообще, потому только, что существуют ложные теории, значит требовать, чтобы люди не думали, потому что часто думают неправильно. Теории не что иное, как самая мысль; это — знание, возведенное в систему. Поэтому нет ничего несправедливее весьма обыкновенной поговорки: «Это хорошо в теории, но дурно на практике». Что дурно на практике, то всегда основано на неверной теории. К тому же разряду софизмов относится выставление препятствия в виде причины, т. е. когда известное исправимое зло, которое, в сущности, составляет препятствие благоустройству, выдают за причину благоустройства. Сюда принадлежит также весьма обыкновенная манера отвергать целый проект на том основании, что в нем есть частные недостатки. Наконец, сюда же относятся употребление двусмысленных выражений, которые ведут только к сбивчивости понятий, например, общих терминов, которых неопределенность дает ложный оттенок мысли. Так, иногда критику дурных действий правительства или злоупотреблений религии выставляют в виде нападок на правительство и религию вообще. Или же выезжают на громких словах, под которыми скрывается только пустота содержания, например, на слове *порядок*. Или же действие, достойное осуждения, прикрывают добрым именем, например, вместо *подкуп* говорят: *влияние правительства*. Или же устанавливают мнимые различия, которые невозможно провести на деле, например, между свободой и своеволием печати, между умеренным и неумеренным преобразованием и т. д.

Бентам извлек этот остроумный анализ политических софизмов из наблюдений над английскою парламентскою жизнью. Но, признавая все значение этой тонкой критики, нельзя и здесь не заметить, что она обращена собственно против злоупотреблений мысли и речи. Истинных оснований охранительной системы Бентам, в сущности, вовсе не касался. На это у него не было и чутья. В его глазах вся законодательная деятельность сводилась

к логической операции, взвешивающей частные выгоды и невыгоды предлагаемых мер. Более общие соображения были для него недоступны.

Вражда к консервативному направлению побудила Бентама написать критику и на книгу Блэкстона «Комментарии на законы Англии», пользовавшуюся громадной популярностью в его отечестве. Он видел в знаменитом юристе отъявленного врага всяких преобразований, а потому полагал, что благосостояние человечества неразрывно связано с опровержением его взглядов. Но мелочной способ критики увлек Бентама до того, что опровержение приняло слишком значительные размеры, а потому он решил издать только отрывок, в котором разбирается теория Блэкстона о государственном устройстве вообще и приложение этой теории в общих чертах к английской конституции*.

Надобно сказать, что этот отрывок включает в себе мало существенного. Блэкстон, которого вся репутация основывалась на том, что он был первым популярным толкователем положительных законов Англии, далеко не был глубоким мыслителем. Бентам с большим остроумием разбирает каждую его фразу, указывает на неточность и неясность мыслей и выводит, что автор часто сам не понимает, что говорит. Для английской публики того времени, которая благоговела перед авторитетом Блэкстона, это язвительное нападение имело свое значение; для нас оно потеряло почти весь свой интерес. Однако тут есть пункты, которые важны для характеристики политических взглядов Бентама.

Критика начинается с теории первобытного договора, которую Блэкстон отвергал как факт, но признавал как фикцию, необходимую для объяснения происхождения государств. Нетрудно было доказать, что объяснение, признанное фактически невыносимым, способно вести только к путанице понятий. Фикция, говорит Бентам, в сущности, не что иное, как обман, который при низкой степени развития может иметь свое значение, но при высшем образовании служит только к затемнению истины. Все эти мнимые договоры между князьями и народом при ближайшем рассмотрении оказываются совершенно несостоятельными. Если, как утверждают некоторые, король обязывается править для счастья народа, а последний взамен того обязывается повиноваться, то спрашивается, как определить, что ведет к народному счастью и какое действие, ему противное, может оправдать неповиновение? Если же, как полагают другие, король обязывается править согласно с законами, то 1) можно издавать законы, противоречащие народному благу; 2) можно править вопреки счастью народа, не нарушая ни единой буквы закона; 3) иногда самая общая польза требует нарушения закона; 4) остается неопределенным, какого рода нарушение закона должно считаться достаточным для того,

* *Bentham. A Fragment on Government. Preface to the first edition. Works. I.*

чтобы отказать правительству в повиновении, ибо если каждый случай нарушения влечет за собою уничтожение всего договора, то ни одно правительство в мире не может существовать сколько-нибудь продолжительное время. Наконец, признавая даже существование подобных договоров, спрашивается, какую силу может иметь для меня обещание, данное пятьдесят лет тому назад моим дедом, что он будет повиноваться, если им будут управлять сообразно с законами? Следуя Юму, Бентам доказывает, что вся сила обязательств заключается в пользе, проистекающей от их соблюдения. Поэтому начало пользы совершенно достаточно для объяснения происхождения правительств, и не нужно прибегать ни к каким вымышленным договорам*.

На том же начале пользы Бентам основывает и взаимные права правительства и подданных. Блакстон, говорит он, с одной стороны, приписывает правительству верховную, неотразимую, абсолютную и не подлежащую контролю власть над подданными, с другой стороны, он утверждает, что если бы человеческий закон предписывал что-либо противное закону естественному, то подданные не только не обязаны повиноваться, но обязаны сопротивляться. Между тем последнее положение уничтожает первое и делает даже всякую власть невозможною, ибо естественный закон понимается каждым по-своему; следовательно, в силу этой теории каждый получает право восставать с оружием в руках на всякое постановление, которое ему не нравится. Это противоречие может быть разрешено опять-таки одним началом пользы. Неповиновение дозволено там, где *вероятное зло, проистекающее от сопротивления, менее, нежели вероятное зло, происходящее от повиновения*. Но так как на это нет никакого признака, кроме внутреннего убеждения каждого, то права власти надобно признать если не *безграничными* (infinite), то *неопределенными* (indefinite), разве где положено формальное ограничение. Свободные правления и деспотические отличаются друг от друга не объемом прав, предоставленных власти, а единственно способом установления правительств и теми условиями, которыми они обставлены. И в тех и в других власть по самому существу предмета не может иметь определенных границ, исключая случаи, где на этот счет есть формальный уговор, ибо нет необходимости, чтобы вся сумма власти непременно сосредоточивалась в одном лице или теле: она может быть распределена между различными союзами, как в федеративных государствах, или же в известных случаях можно обращаться за решением к более обширному телу, от которого первое получило свое полномочие. Все эти прения, заключает Бентам, не что иное, как споры о словах. Одно начало пользы сводит их на положительную почву, ибо здесь вопрос идет не о словах, а о фактах. Мы судим о будущих фактах на основании

* *Bentham. A Fragment on Government. Ch. I.*

прошедших, а потому можем прийти к более или менее достоверному заключению*.

Очевидно, что этот вывод весьма недостаточен. Если возражение Бентама против положений Блэкстона вполне основательно, то собственное его учение, которое, в сущности, не что иное, как повторение теории Юма, нисколько не улучшает дела. И здесь все окончательно сводится к личному убеждению каждого. Ссылка на факты ничего не решает, ибо, по собственному признанию Бентама, для оценки фактов нет никакого определенного мерил. Каждый может по-своему судить, где большее зло — на стороне сопротивления или на стороне восстания. Поставленный таким образом вопрос решается только на основании чисто субъективного чувства: для одного свобода дороже всего на свете, другой всему предпочитает спокойствие. Подобное политическое начало может породить только анархию.

Что касается до устройства правительства, то Блэкстон, усваивая себе теорию Монтескье о разделении властей, восполняет ее собственными, весьма ненаучными соображениями. Он говорит, что так как по природе все равны, то власть должна быть вручена тем лицам, у которых всего скорее можно найти свойства, принадлежащие Верховному Существо, именно силу, мудрость и благодать. Эти свойства составляют истинное основание верховной власти. Из трех же чистых образов правления каждому принадлежит в особенности одно из них: монархии сила, аристократии мудрость, демократии благодать. Но вследствие недостатка остальных качеств каждая форма имеет и присущие ей недостатки. Смешанное же правление, соединяя в себе качества всех трех, представляет высший идеал государственного устройства. Такова именно английская конституция. Бентам остроумно издевается над этими богословскими доказательствами и над распределением божественных свойств по различным образам правления. Довод же Блэкстона в пользу смешанной формы он опровергает замечанием, что совершенно таким же способом можно доказать, что она соединяет в себе все недостатки чистых форм, и тогда выйдет, что это правление самое слабое, самое глупое и самое лукавое**.

Бентам ограничивается этими отрицательными возражениями. Собственного взгляда на образы правления он не высказывает и признается даже, что мысли его в этом отношении не совсем установились***. В других сочинениях, принадлежащих к этому же периоду, он прямо нападает на самую сущность теории разделения властей в том виде, как она установилась у публицистов XVIII века. Бентам основательно указывает на невозможность

* Ibid. Ch. IV.

** Ibid. Ch. II—III.

*** Ibid. Ch. III. § 21: In truth this is more than I have quite yet settled.

полной независимости различных органов, составляющих вместе одно правительство, — замечание, которое делает честь его проницательности, хотя и здесь критика идет иногда слишком далеко, ибо вместе с односторонним приложением начала отвергается и самое его основание. «Разделение властей, — говорит он, — есть смутная мысль, взятая из старого политического правила: раздели и властвуй. Еще более старинное и верное правило состоит в том, что дом, в себе самом разделенный, не может стоять. Раздельные и независимые друг от друга власти не могли бы составить одно целое; устроенное таким образом правительство не в состоянии держаться. Если необходима верховная власть, которой все отрасли управления должны быть подчинены, то будет различие должностей, но не будет разделения власти, ибо власть, которою подчиненный может пользоваться только по правилам, установленным высшим, не есть отдельная власть — это отрасль власти, принадлежащей высшему; и так как последний ее дал, то он может ее и отнять; так как он определил способ действия, то он может и изменить его по своему усмотрению»*.

Не столь безусловны, а потому более основательны те возражения, которые Бентам делает в другом месте против теории английской конституции. «Все выгоды этой конституции, — говорит он, — выводятся из независимости властей — начало, которое выдается за верх совершенства в политике». В действительности такая независимость не существует. Разве король и лорды не имеют прямого влияния на выбор Палаты общин? Разве король не имеет права распустить последнюю ежеминутно и это право не составляет ли весьма действительного орудия в его руках? Разве король не пользуется значительным влиянием посредством почетных и доходных должностей, которые он дает и отнимает по своему изволению? С другой стороны, разве король не состоит в зависимости от обеих палат, и особенно от Палаты общин, ибо он не мог бы держаться без денег и войска, а эти два главные предмета находятся совершенно в руках народных представителей? Палата пэров может ли считаться независимою, когда король имеет право увеличить число их по своему усмотрению, обратить голоса в свою пользу прибавлением новых членов и, сверх того, пользуется другого рода влиянием посредством перспективы чинов и движения в рядах пэрии, а также повышений на скамье епископов? Вместо того чтобы рассуждать об обманчивом слове, посмотрим на последствия этого порядка, именно эта взаимная зависимость трех властей производит их согласие, подчиняет их постоянным правилам и дает им систематический и непрерывный ход. Отсюда необходимость уважать и наблюдать друг друга, делать взаимные уступки, воздерживаться и приходить к соглашению. Если бы они были безусловно независимы, между ними

* *Bentham. Sophismes anarchiques. Art. 16.*

были бы постоянные столкновения. Приходилось бы часто прибегать к силе, и тогда лучше уже было бы зараз прийти к чистой демократии, т. е. к анархии*.

Мы видим, что в первый период своей литературной деятельности Бентам, нападая на конституционные теории XVIII века, далеко не благоприятствовал и демократии. В этом отношении он высказывается весьма категорически. Если мы хотим основать политическую теорию на народном представительстве, говорит он, принимая последнее как чисто отвлеченное начало и делая из него все необходимые логические выводы, мы скоро неизбежно дойдем до всеобщей подачи голосов и должны будем признать, что представительство должно возобновляться как можно чаще, чтобы быть достойным этого имени. Но если мы хотим обсуждать этот вопрос с точки зрения пользы, то надобно иметь в виду не слова, а последствия самого дела. Поэтому, когда нужно избирать законодательное собрание, следует дать право голоса только тем, которые могут пользоваться доверием народа, иначе исчезнет доверие к самому собранию. Доверие же народа не может быть возложено на тех, у кого нельзя предположить ни достаточно политической честности, ни достаточно сведений для такого дела. Нельзя предполагать политическую честность в тех, кого нужда соблазняет продавать свой голос, равно и в тех, кто не имеет постоянного места жительства, наконец, в лицах, которые были опозорены судом за преступные действия. Невозможно предполагать достаточно сведений в женщинах, которых забота о домашнем хозяйстве отвлекает от общественных дел, а также в людях, не достигших известного возраста, в тех, которые по бедности лишены первоначальных элементов воспитания и проч. Из этих и подобных тому соображений можно вывести условия, необходимые для избирателей. Точно так же следует взвесить выгоды и невыгоды частого возобновления собраний, чтобы определить их срок, оставляя в стороне всякие доводы, почерпнутые из отвлеченных начал**.

Последовательное проведение основной своей точки зрения скоро, однако, увлекло Бентама к иным взглядам. Мы видели, что от общего начала пользы он перешел к чисто количественному определению и принял формулу: *наибольшее счастье наибольшего количества людей*. С другой стороны, он все сильнее утверждался в мысли, что всякий заботится, прежде всего, о собственном своем счастье, видя в других только средства для достижения своих целей. Отсюда был ясный вывод, что пока правление будет находиться в руках меньшинства, последнее неизбежно будет действовать в свою пользу. Собственный опыт практически убеждал в этом Бентама. Все его преобразовательные планы, хотя и были

* *Bentham*. Principles de legislation. Ch. VIII, 9.

** *Ibid*. Ch. X, 9.

внушены искреннею любовью к человечеству, встречали в Англии постоянную неудачу. Отсюда он заключил, что польза большинства может соблюдаться только там, где само большинство имеет силу в руках. Поэтому он во второй период своей деятельности перешел к чисто демократическим воззрениям. Он прямо выставляет числительные отношения как главное руководящее начало в начертанных им законодательных проектах. «Хотя я точно следовал началам логики, — говорит он, — хотя я принимал в расчет и политические и нравственные соображения, однако я прежде всего руководился самою точною из всех наук — *арифметикою*. Числительный алфавит служил мне путеводителем; им я измерял ту степень покровительства, которую мой кодекс оказывает людям. Мне показалось, что *два* человека имеют *вдвое* более права на это покровительство, нежели *один*, три втрое, четыре вчетверо; отсюда я заключил, что главным предметом моей заботы должна быть масса граждан и безопасность целого народа. Вследствие этого я сделал так, что народ в массе стоит на первом месте в моем произведении, а потом уже я прошел через все ступени числительной лестницы»*. Это правило Бентам предлагает ко всем частям политического устройства. «С точки зрения логической и политической, — говорит он далее, — я не касаюсь вопроса. С точки зрения числительной он решен. *Меньшее число должно ли иметь преимущество перед большим? интерес некоторых перед интересом всех?* Аббат Сиэс и доктор Пристли²⁰ возымели простую и ясную мысль представить задачу в этом виде; она решалась сама собою»**.

Итак, Бентам окончательно возвратился к тем отвлеченным началам, против которых он прежде ратовал с такою силою. Все преимущества, которые представляло разностороннее, хотя и чисто практическое начало пользы в сравнении с индивидуалистическими теориями, были откинута в сторону. Одаренный точным, хотя и весьма узким умом, Бентам понимал необходимость придать принятой им точке зрения как можно более определенности; но вместе с тем он чувствовал, что почва колеблется у него под ногами, что под именем пользы можно приводить самые разнообразные соображения без всякого твердого основания, а потому он волею или неволею должен был возвратиться к учению мыслителей XVIII века, несмотря на то что он ясно видел их недостатки. Последние имели, однако, перед ним значительное преимущество: они отправлялись от положительного, хотя и одностороннего начала; для них человеческая личность с приращенною ей свободою и правами была исходною точкою всего общественного строя. Бентам же, отвергая основание, принимал все его последствия. Поэтому этот попятный шаг не мог быть ничем

* Пятое письмо к графу Торено. Works. VIII.

** Ibid.

теоретически оправдан. Он показывал только всю поверхностность воззрений Бентама и всю недостаточность начала пользы.

С этой точки зрения Бентам начертал свой «Конституционный кодекс», главные основания которого были изложены им в «Руководящих началах для конституционного кодекса, приложимого ко всякому государству». Это — целая политическая программа, в которой разбираются как существенные задачи государства, так средства их осуществления. Первые приводятся к четырем главным рубрикам, на которые разделяется общая цель государства, т. е. наибольшее счастье наибольшего количества людей. Эти рубрики суть: попечение о средствах существования, об изобилии, о безопасности и о равенстве. В этом исчислении мы не находим, впрочем, ничего нового. Все это не что иное, как повторение прежней теории Бентама, изложенной в «Началах гражданского кодекса», изданных Дюмоном*. Напрасно также мы стали бы искать здесь той точности и полноты, которыми обыкновенно отличаются разделения Бентама. Он сам в этом сознается**. Тут нет общего принципа деления; различные цели поставлены рядом без всякой внутренней связи; наконец, некоторые предметы, которые Бентам прямо возлагает на обязанность государства, как-то: поддержание богослужения и поощрение наук и искусств***, — вовсе сюда не входят.

Попечение о средствах существования отделяется от заботы об изобилии на том основании, что относительно первых надобно принимать более действительные меры, нежели относительно последнего****. Но в дальнейшем изложении оказывается, что в отношении к тому и другому всякие меры бесполезны, ибо собственный интерес служит здесь гораздо более сильным побуждением, нежели какие бы то ни было законодательные постановления. Притом закон должен употреблять насилие, которое всегда есть зло, тогда как свобода и без того достаточна для удовлетворения нужд. Поэтому законодательство должно ограничиваться косвенными мерами, именно установлением безопасности, которая составляет лучшее средство и для развития народного богатства*****. Исключение из этого правила составляет только поддержание неимущих, которые не в состоянии сами себя прокормить. Здесь частная благотворительность недостаточна; необходимо прибегнуть к общественной помощи. Таким образом, эти две рубрики сводятся к благотворительности. И тут законодатель должен держаться в весьма тесных границах: надобно давать

* *Bentham. Principles du Code Civil. Partie 1;* в английском издании Боуринга, сличенном с рукописями: *Bentham. Principles of the Civil Code. Works. I.*

** This division does not possess all the clearness and precision which could be desired (*Ibid.* Part I. Ch. 2).

*** *Bentham. Principles du Code Civil. Partie 1. Ch. XIV. Sect. 2, 3.*

**** *Ibid.* Ch. II.

***** *Ibid.* Ch. IV, V; *Idem.* Constitutional Code. Book I. Ch. III. Sect. 4.

только строго необходимое, иначе это будет обложение труда в пользу лени. Но в этих пределах право нищего на средства пропитания перевешивает право собственника на избыток, ибо страдание первого от недостатка сильнее, нежели страдание последнего от лишения части имущества. Вообще, тут надобно держаться правила, что пока есть избыток в чьих-либо руках, требуется доказательство, почему следует отказать нищему в средствах пропитания*.

С подобным правилом можно идти очень далеко. Бентам был ревностным защитником собственности, но из его посылок легко сделать выводы в чистом духе социализма. И здесь начало пользы, отрешенное от всяких юридических оснований, является совершенно недостаточным.

Безопасность Бентам считает главной целью государства, — целью, достижение которой вполне зависит от закона. Этому отделу он дает самое обширное значение. Сюда причисляется не только устранение физических бедствий и защита от врагов внутренних и внешних, но и ограждение лиц от произвола власти, что составляет одну из важнейших задач конституции. Бентам прямо разделяет внутренних врагов на официальных и неофициальных. Последние суть преступники, которые караются законом; под именем же первых разумеются должностные лица, которые еще опаснее тех, потому что труднее им сопротивляться. Таким образом, политические гарантии и уголовные законы подводятся под одну рубрику — прием более язвительный, нежели основательный**. Существеннейшим же предметом безопасности Бентам полагает охранение собственности. Закон и собственность, говорит он, неразрывны, они родились и умрут вместе***. Требование безопасности состоит в том, чтобы собственность охранялась в том виде, как она существует в данное время, иначе не будет уверенности ни в чем. Это и разумеется под именем правосудия, которое справедливо считается первою обязанностью государства****. Но вследствие этого безопасность приходит в столкновение с равенством. Последнее составляет также задачу государства, которое, имея в виду возможно большее счастье всех, должно стремиться к уравнительному распределению благ, ибо страдания, проистекающие от лишений, далеко перевешивают удовольствия, доставляемые избытком. Способность человека к счастью не растет соразмерно с имуществом, поэтому богатство немногих не искупает бедности масс. Но, с другой стороны, равенство не есть начало абсолют-

* *Bentham*. Principles du Code Civil. Partie 1. Ch. XIV. Sect. 1; *Idem*. Constitutional Code. Book I. Ch. III. Sect. 3.

** *Bentham*. Principles du Code Civil. Partie 1. Ch. VII; *Idem*. Leading principles of a Constitutional code for any state. Sect. I. § 8—20.

*** *Bentham*. Principles du Code Civil. Partie 1. Ch. VIII.

**** *Ibid*. Ch. XI.

ное; полное равенство никогда нигде не существовало и не может существовать. Даже попытка введения подобного порядка повела бы к уничтожению всей ценности, а большею частью и самой сущности произведений. Во всяком случае, равенство как второстепенная цель должна подчиняться безопасности. Соглашение между этими двумя началами может последовать только постепенно, действием времени, которое мало-помалу распространяет жизненные удобства по всем слоям общества*.

Очевидно, что у Бентама для равенства нет определенного принципа, ибо как уловить границу, где оно угрожает безопасности или где страдания от недостатка средств перевешиваются страданиями, происходящими от потери излишка? Самое поставление этой рубрики наряду с безопасностью и продовольствием противоречит логике. Последние суть материальные блага, составляющие прямую цель государства; первое же есть общее начало, которое может прилагаться и к правам и к благам всякого рода. Мы видели уже, что в приложении к имуществу оно ведет к совершенно невозможным требованиям и превратным выводам. В своей критике Бентам ясно указывал на недостатки этих теорий, но при построении собственной системы он сам не умел справиться с этим началом, так как принятая им точка зрения не представляет для этого никаких твердых оснований.

Какие же средства должно употреблять государство для достижения всех этих целей? Они могут быть выражены одною формулою: *максимация надлежащей способности в правителях*. Способность должна быть умственная, нравственная и деятельная. Важнейшая вторая, которая состоит в желании всегда содействовать наибольшему счастью наибольшего количества людей. Без нее всё другие становятся только источником зла. Средства же для обеспечения нравственной способности главным образом следующие: 1) предоставление выбора правителей тем самым лицам, которых счастье составляет всеобщее счастье, т. е. массе народа; 2) уменьшение до крайности в руках каждого должностного лица власти делать зло с оставлением по возможности в полном объеме власти делать добро; 3) уменьшение до крайности количества денег, которыми располагает каждое должностное лицо, а также и времени, в течение которого они остаются в его руках; 4) увеличение до крайности ответственности должностных лиц, что достигается частою их сменою, а при случае и наказанием. Этими различными способами общественный быт получает такое устройство, что требования личного интереса всегда совпадают с предписаниями долга. В доказательство, что все это вполне применимо на практике, Бентам ссылается на Соединенные Штаты, утверждая, что там народ наслаждается большим счастьем, не-

* Ibid. Ch. VI, XI, XII; *Idem*. Leading principles of a Constitutional code for any state. *Idem*. Sect. I. § 21—47; Constitutional Code. Book I. Ch. III. Sect. 5.

жели в каком бы то ни было другом государстве Древнего или Нового мира*.

Таким образом, единственный образ правления, который имеет и может иметь предметом всеобщее счастье, по мнению Бентама, есть демократия. Все остальные, по существу своему, заботятся только об интересах меньшинства, оставляя народ совершенно беззащитным против злоупотреблений власти. Всякий правитель, кто бы он ни был, по самому свойству человеческой природы, как скоро он облечен безответственной властью, будет иметь в виду только себя, а не других. Следовательно, счастье всех может быть обеспечено единственно таким устройством, которое полагает власть в руки всех, так что каждое должностное лицо, вполне завися от народа, по необходимости для собственной выгоды должно действовать на общую пользу. С этой точки зрения Бентам полагает главную задачу всякой конституции в установлении гарантий против частных или, как он выражался, *злокративных* (sinister) интересов правителей. Эта задача формулируется так: *уменьшить до крайних пределов (minimize confidence)*, с тем, однако, чтобы не умалять власти, нужной для добра. Единственное же средство для достижения этой двоякой цели заключается в постоянной ответственности должностных лиц. Каждый исполнитель должен всегда состоять в полной зависимости от верховной законодательной власти, а последняя, в свою очередь, — от верховной учредительной. При таком порядке, каждый, следуя своей природе, продолжает предпочитать себя всем другим; но так как сила находится в руках всех, то это предпочтение ведет к пользе всех. Во всяком же другом образе правления частные интересы правителей естественно и необходимо преобладают над общественными. А для того чтобы уверить народ в противном и держать его в повиновении, прибегают к насилию и к обману. Как монархия, так и аристократия могут существовать единственно этими средствами**.

Монархия, по мнению Бентама, всего более удаляется от истинной цели государства. Здесь в силу общего всем людям начала самопредпочтения целью правительства может быть только наибольшее счастье единого лица. Эту цель монарх, даже самый лучший, будет преследовать постоянно, жертвуя ей счастьем подданных. Действовать таким образом тем легче, что он не подлежит контролю и ответственности и не встречает препятствий своей власти. Неограниченный монарх может смотреть на подданных только теми глазами, какими хозяин смотрит на рабочий скот. Положение подданных при самом лучшем государе даже хуже, чем положение скота, ибо скот у хорошего хозяина всегда на виду, тогда как государь никогда не видит именно тех поддан-

* *Bentham*. Leading principles of a Constitutional code for any state. Sect. II.

** *Bentham*. Constitutional Code. Book I. Ch. IX.

ных, которые подвержены наибольшему страданиям. Притом так как монарх получает свои выгоды в ущерб интересам подданных, то он в последних естественно должен видеть своих врагов, а это, в свою очередь, возбуждает в нем вражду к ним. Следовательно, самый лучший монарх является естественным врагом своих подданных; каков же должен быть дурной? Бентам утверждает даже, что по своему высокому положению монарх неизбежно занимает низшее место на нравственной лестнице, ибо он не нуждается ни в ком, а так как человек всегда действует ввиду личного интереса, то у него нет никакого побуждения быть доброжелательным к другим. Можно считать общим правилом, что чем выше стоит человек, тем ниже его нравственные свойства, ибо тем менее он способен понимать страдания других и сочувствовать им. Если сравнить злодеев, называемых преступниками, говорит Бентам, против которых есть защита и которые подлежат наказанию, с теми, которые неотразимы и не подлежат наказанию и которых величают правителями, то худшие из первых во всяком удобопонятном смысле этого слова будут образцами добродетели в сравнении со вторыми, которым обильно расточаются похвалы*.

Таким образом, по мнению Бентама, монарх не что иное, как рабовладелец в широких размерах. Народ же в этом образе правления состоит из оскорбляющих и оскорбляемых, из развращающих и развращаемых, из обманщиков и обманутых, из наглецов и трусов, из лицемеров и глупцов. Монарх единственно в силу своего положения является архинасилователем, архитеррористом, архиразвратителем и архиобманщиком; каждое же из его орудий есть вицenasилователь, вицетеррорист, вицеразвратитель и вицеобманщик. Эти орудия суть солдаты, юристы и попы. Первые употребляют насилие, последние обман. Утверждают, что выгоды монарха совпадают с интересами подданных. Да, так же, как выгоды почтаря совпадают с интересами почтовых лошадей. Между всяким хищным животным и его жертвами есть некоторого рода общение интересов. Все разбойники имеют интерес в том, чтобы путешественники были многочисленны и чтобы их карманы были хорошо набиты. Такого же рода общение интересов существует между монархом и подданными. Несмотря на это мнимое общение, монарх неизбежно всегда имеет наклонность производить наибольшее несчастье наибольшего количества людей. Такова всегда была и будет монархия, пока она существует на земле. Говорить о хорошем государе все равно что толковать о белых чернилах или о черном снеге**.

В ограниченной монархии положение нисколько не улучшается. Так как воля монарха встречает здесь преграды, то тут еще более поводов к вражде. Монарх не может не считать свои-

* Ibid. Ch. XV. Sect. 8; Ch. XVII. Sect. 2—4.

** Ibid. Ch. XVII. Sect. 2—4; Ch. XV. Sect. 6.

ми врагами тех людей, которые препятствуют его желаниям. Но так как он явно действовать не смеет, то он постоянно принужден прибегать к подкупу и обману. Главным средством для этого служит раздача должностей, которыми он располагает и которых домогаются члены представительного собрания. Народ держится в повиновении силою и страхом, немногие же избранные, стоящие на вершине, становятся орудиями короля и разделяют с ним его выгоды. Таково именно положение Англии*. Тут не поможет никакая реформа. Пока существуют королевская власть и палата пэров, в государстве необходимо должна господствовать самая пагубная система безнравственности и самая грубая система нелепости, какую когда-либо изобретал человеческий ум**. «Везде, — говорит Бентам, — за исключением хорошо устроенной представительной демократии, везде немногие правящие и имеющие влияние — враги многих, состоящих в подчинении, враги в мыслях, так же как и в действии; и по самой природе человека пока правительство, каково бы оно ни было, не уступит места представительной демократии, они останутся вечными и непримиримыми врагами»***.

Нечего распространяться о том, что в этой критике нет и тени основательности. Все доводы здесь чисто отвлеченные; о фактах, о многостороннем наблюдении над человеческою жизнью, о политических взглядах и соображениях тут нет и помину. Все исходит из того положения, что человек всегда имеет в виду единственно себя самого и на всех других смотрит только как на орудия личного интереса. И это одностороннее начало проводится в самой резкой и грубой форме. Напрасно стали бы мы искать прежних критических качеств Бентама в этих злобных нападениях, в которых проявляется все раздражение неудовлетворенного самолюбия. Все прежние доводы против демократии забыты; всякая способность к беспристрастной оценке явлений исчезла. Можно только удивляться, каким образом при таком взгляде на людей остается еще место для желания добра. Из доводов Бентама прямо следует, что начало всеобщего счастья несовместно с человеческою природою.

Идя этим путем, Бентам естественно довел самые демократические начала до крайних пределов. Конституционная теория его очень проста. Всякие преграды и задержки народной воли устраняются как помехи народному счастью. Даже те учреждения, которые выработала в этом смысле практика демократических государств, объявляются излишними и вредными. Отвлеченное начало всемогущества большинства проводится с величайшею последовательностью через все государственное устройство.

* *Bentham. Constitutional Code. Book I. Ch. XVII. Sect. 6—7.*

** *Ibid. Sect. 11.*

*** *Ibid. Sect. 10.*

Учредительная власть, которую Бентам считает верховною, оставляется в руках массы. Тут народ действует сам, в остальных отраслях через поверенных, ибо если бы он хотел сам исполнять все должности, то это произвело бы анархию. Способность народа к учредительной власти выводится из того, что важнейшее здесь условие есть нравственная способность, т. е. желание всеобщего счастья, а она всегда в высшей своей степени находится в народе. Остальные же способности, умственная и деятельная, совершенствуются вследствие опыта, и это опять ведет к общему благу, тогда как во всех других образах правления опыт дает правителям только большее умение соблюдать свои интересы в ущерб подчиненным.

Народ всего более способен к назначению и к смене правителей. Это явно из того неоспоримого положения, что дела всякого человека лучше ведутся поверенными, которых он сам назначает, нежели такими, которые от него независимы. Это правило прилагается и к целому обществу. С выборным началом неразлучно связана и всеобщая сменяемость правителей, ибо этим только способом можно предупредить действие частных интересов и сделать безвредною власть, предоставленную должностным лицам. Впрочем, лучше достигать этой цели косвенно, установлением коротких сроков для выборов.

Что касается до выборной системы, то она должна определяться четырьмя главными началами. Подача голосов должна быть всеобщая, тайная, равная и ежегодная. Всеобщность права голоса прямо вытекает из того, что счастье последнего нищего составляет такую же часть общего счастья, как и счастье самого богатого и влиятельного гражданина. С точки зрения всеобщего счастья нет причины исключать и женский пол. Напротив, по своей слабости он нуждается в больших гарантиях, а потому и в больших правах, нежели мужчины. Исключение женщин из политических прав объясняется только господствующим предрассудком*.

Доведя право голоса до крайних пределов, Бентам восстает и против учреждения двух палат. Вторая палата, говорит он, будет иметь или отдельные от народа интересы, или те же самые. В первом случае подобное учреждение прямо противоречит началу общего блага. Для народа не может быть полезно иметь правителей, которых выгоды противоположны его собственным. Аристократическая палата, какая существует в Англии²¹, служит только пользе монарха. Для большинства же граждан было бы несравненно выгоднее, если бы одинаковое или даже большее количество волков было ввезено в Англию и выпущено на волю. Волков бы, по крайней мере, со временем перебили и от них остались бы шкуры, которые могли бы быть на что-нибудь годны, тогда как лорды, хотя бы каждый из них наделал более зла,

* Ibid. Ch. XV. Sect. 1—7.

нежели волки, остаются живы, а если бы они и были перебиты, то их шкуры не годились бы ни на что. Если же выгоды второй палаты совпадают с пользою народа, то подобное учреждение ведет лишь к потере времени, к преобладанию воли меньшинства над волею большинства, наконец, к образованию особого интереса во второй палате, которая будет стараться мешать ходу дел, чтобы придать себе какое-нибудь значение. На этих основаниях Бентам, безусловно, отвергает американскую систему двух палат²², утверждая, что тут образуется аристократия, на которую народ не может иметь никакого влияния*.

Сущность всех этих доводов выражена им в сжатой форме в письме к испанскому народу насчет установления верхней палаты. Он пишет: «Следует ли прибавить к верховному собранию, избранному большинством подданных и всегда подлежащему смене со стороны этого большинства, другое собрание, которого никто сменить не может и которое не будет выбрано большинством подданных? Таков вопрос, на который я должен отвечать. Испанцы, ответ лежит в самом постановлении вопроса. Как! интересы меньшего числа управляющих будут поставлены как препятствие интересам большего числа управляемых? Какое преобразование, какое улучшение, какой закон в пользу народа не встретят помехи от оппозиции привилегированного меньшинства? Что это за запрет, который заранее налагается на все, что может дать гарантии народу?»**

Выбранной на таких чисто демократических основаниях законодательной палате Бентам дает право распоряжаться всеми делами. По его мнению, только этим способом могут исполняться все верховные веления учредительной власти и приниматься все меры, нужные для народного счастья. Что же касается до разделения властей, которое проповедует Монтескье, то это начало должно быть совершенно отвергнуто, ибо оно не имеет никакого отношения к наибольшему счастью наибольшего количества людей. Для счастья народа нужно одно: народная верховность; все остальное ведет только к ограничению этого начала, а потому вредно. Авторитет Монтескье, говорит Бентам, не имеет никакого права на уважение. Его книга, в сущности, не заслуживает даже упоминания***. Сообразно с этими началами исполнительная власть ставится в постоянную зависимость от народа, ибо иначе носители ее всегда будут его врагами****.

Исходя от этих взглядов, Бентам начертал весьма подробный конституционный кодекс, пригодный, по его мнению, для всех народов в мире. Для нас он имеет мало интереса. Основные по-

* *Bentham*. Constitutional Code. Book I. Ch. XVI. Sect. 1.

** *Bentham*. Three tracts relative to Spanish and Portugeese affairs. Works. VIII.

*** *Bentham*. Constitutional Code. Book I. Ch. XVI. Sect. 6.

**** *Ibid*. Ch. XVII. Sect. 1.

ложения достаточно показывают цель и направление системы. Мы не находим здесь ничего, кроме чисто логического развития демократического принципа. Можно сказать, что все это конституционное здание не что иное, как построение государства на началах частного хозяйства в сочетании с учением о безусловном перевесе большего числа над меньшим. Бентам последовательно проводит и то и другое, не заботясь даже об устранении тех возражений, который сами собою представляются против этих начал. О том, что решение политических вопросов и политические выборы требуют совершенно иных способностей и взглядов, нежели покупка провизии или ручная работа на фабрике; что связь между частным интересом и общественным далеко не чувствуется всеми; что, наконец, воля, не знающая границ, склонна злоупотреблять своим правом, часто даже в ущерб самой себе — обо всем этом нет и помину. Всего менее принимается в расчет, что от невежества и неспособности частного лица в ведении своих дел страдает только сам виновный, тогда как от невежественного решения общественных дел неспособною массою страдают и те, которые, обладая более правильными взглядами, всеми силами противились этим постановлениям.

Если же мы после всего этого спросим, на каком основании меньшее количество приносится в жертву большему, для кого и во имя чего можно требовать подобной жертвы, то на этот вопрос мы не получим ответа. В пределах утилитаризма для этого нет ни малейшего основания. Все удовольствия всех людей поставлены здесь на одну доску. Меньшее количество имеет совершенно одинаковое право на счастье, как и большее, а потому вся политика Бентама представляется чистым актом насилия. Большинству дается власть в руки, дабы оно могло беспрепятственно проводить свои частные цели. Там же, где меньшинство как способнейшее успеет захватить правление, там оно точно с таким же правом и на том же основании должно вытягивать соки из большинства, и утилитаризм ничего не может возразить против такого образа действия, ибо это не что иное, как приложение собственных его начал. Индивидуализм в этом отношении стоял значительно выше. Отправляясь от личного начала, он требовал для каждого человека ограждения его свободы и прав. Утилитаризм же, отрицая право как метафизический вымысел, приносит все в жертву удовольствия массы. При отсутствии общего принципа его арифметика сводится к голому праву силы.

Мы видели, однако, что под конец жизни Бентам догадался, что пожертвование интересами меньшинства интересам большинства противоречит началу всеобщего счастья. Но эта мелькнувшая у него мысль осталась без последствий. Между тем она, очевидно, должна была повести к отрицанию чисто демократических воззрений, на которых он окончательно остановился. Ибо если справедлива теория Бентама, что всякий человек по самой

своей природе преследует исключительно свои личные интересы, особенно когда его воля не знает сдержек, то всего более это прилагается к демократическому правлению — самому безграничному из всех существующих в мире. Всякое другое, имея в руках силу закона, сдерживается опасением противодействия со стороны общества. Демократии же опасаться нечего: здесь санкция законная и общественная, юридическая и нравственная, совпадают. Поэтому большинство, всегда состоящее из людей неимущих и несведущих, на основании теории Бентама, неизбежно будет стараться обратить в свою пользу по меньшей мере материальные блага меньшинства. Отсюда ясно, что если начало пользы означает счастье всех, а не исключительно большинства, то держась этого начала, необходимо дать меньшинству гарантии в виде особого участия в правлении с правом останавливать вредные для него постановления большинства.

Это прямое, логическое последствие начала пользы само собою ведет к выделению общей пользы из личной или частной; ибо так как частные интересы лиц и общественных групп друг другу противоречат, то для примирения их необходимо выделить то, что существенно для всех, из того, что составляет только частную выгоду отдельных членов или частей. Но для этого надобно иметь совершенно иное мерило, нежели удовольствие и страдание. Необходимо всесторонне исследовать и человеческую природу и существо государства, и на основании этого анализа определить, каким общественным потребностям последнее призвано удовлетворять. В таком только виде начало общей пользы может сделаться целью государственной деятельности. Как же скоро оно смешивается с личным удовольствием, так исчезает всякая твердая точка опоры, и мы принуждены ограничиться чисто количественным разрешением задачи, принося в жертву личные ощущения меньшинства личным же ощущениям большинства.

Такое разделение общего элемента и личного, в сущности, выходит уже из пределов начала пользы. Последнее необходимо к нему приводит, но как чисто практический принцип оно не представляет для него никаких данных и никакого мерил. Мы могли убедиться в этом из разбора утилитарных учений. Мы видели, что начало пользы, в той форме, в какой оно было принято Юмом, оставалось совершенно неопределенным. Неизвестно было, какая польза должна иметься в виду: общая или частная? Отсюда при большей ширине взглядов в сравнении с индивидуалистическими теориями постоянное смешение понятий и возможность противоположных выводов. Бентам хотел выйти из этой неопределенности: у него личная польза становится краеугольным камнем всей системы. Но так как в действительности из одной личной пользы невозможно составить никакой системы, то и здесь происходит постоянная подтасовка понятий: с одной стороны, утверждается, что каждый человек неизбежно преследует только

личные свои цели, с другой стороны, мерилом всех человеческих поступков и всей государственной деятельности полагается все-таки общее счастье. А так как в удовольствии и страдании, собственно говоря, общего ничего нет, ибо они представляют только бесконечное разнообразие субъективных ощущений, то приходится принимать чисто арифметическое решение и приносить в жертву меньшее количество большему, т. е. окончательно взывать к праву силы.

В учении Бентама практическое начало пользы было доведено до крайних последствий; оно обнаружило все, что в нем заключается. В результате оказалось, что оно ведет к отрицанию права, к отрицанию нравственности и к крайне односторонней политике, источником которой является грубая сила массы. Иначе и быть не могло, ибо там, где в основание системы полагается бесконечное разнообразие субъективных ощущений, там по необходимости исчезает всякое общее мерило. Все становится безразличным; все чувства ставятся на одну доску, а так как эти чувства друг другу противоречат и непрерывно приходят в столкновение, то все дело окончательно решается силою количества. Иного исхода быть не может.

Источник заблуждения утилитаризма лежит в скептическом взгляде на мысль. Мысль одна дает общий элемент человеческой жизни; в ней одной заключается мерило, которое прилагается к явлениям, определяет относительную их цену и назначает каждому подобающее ему место в общей системе. Поэтому она одна способна создать в человеческих обществах нечто цельное и единое. Ни в природе, ни в человеческой жизни без общего элемента никакая система не мыслима. В человеке этот общий элемент есть именно разум. Как скоро отвергается все, что называется умозрением, так остается только бесконечное разнообразие частных явлений, которые непрерывно сталкиваются друг с другом и никогда не могут составить общего порядка. Единое создается из общего и частного, а не из одного частного: это коренное положение философии делает тщетными все попытки основать какую бы то ни было твердую систему без умозрительных начал.

Отвергая метафизику, утилитаристы ссылаются на опыт; но, как водится, — это опыт односторонний, выбранный по произволу исследователя. Когда говорят, что человек часто действует для получения удовольствия или для избежания страдания, то это, без сомнения, справедливо, против этого нечего возражать. Но неправда, что в этом заключается единственная цель человеческих поступков. Нередко человек действует и по обязанности, и если он от исполнения обязанности чувствует удовольствие, то это удовольствие составляет для него не цель, а последствие действия. Он удовлетворяется именно тем, что не имел в виду никаких личных побуждений. Иначе самое понятие обязанности для него бы не существовало. При этом человек не взвешивает,

какое удовольствие больше и какое меньше, он часто жертвует именно теми наслаждениями, которые для него всего дороже, даже самую жизнь, сознавая, что в этом состоит долг разумно-нравственного существа, которое живет не для себя только, а для служения высшим, т. е. общим началам и целям. Несправедливо также, что человек, когда он жертвует личным удовольствием для общей цели, имеет в виду награду, заключающуюся в мнении других. Человек, движимый нравственными побуждениями, без сомнения, дорожит чужим мнением, но не всех и каждого, а единственно тех людей, кого он уважает, во имя тех же разумно-нравственных начал, которые служат для него высшим мерилом человеческих действий и суждений.

Таким образом, всесторонний и беспристрастный опыт приводит нас к убеждению, что человек действует под влиянием не только личных целей, но и общих начал и понятий. Чтобы опровергнуть утилитаризм, надобно было исследовать это понятие долга, которое Бентам хотел изгнать из лексикона нравственности; надобно было строго отделить его от всех посторонних примесей и показать в нем единственный источник нравственных суждений человека. Это и сделал Кант²³, который своим глубоким анализом различных элементов человеческой природы стал основателем нового направления философии,— направления, стремящегося к сочетанию противоположных начал в высшем единстве.

Из четырех рассмотренных нами направлений философско-политической мысли каждое, как мы видели, представляет собою один из существенных элементов государственной жизни. Первая школа, которую мы назвали общежительною, полагает в основание своих воззрений внешнее единство государства и охраняющую ее власть; вторая школа, нравственная, — начало закона и налагаемой им обязанности; третья, индивидуальная, — свободу с вытекающими из нее правами; наконец, четвертая, утилитарная, — начало цели, но с чисто практической точки зрения, без возведения его к каким бы то ни было философским принципам. Мы видели, что это скептическое отношение к мысли делало утилитаризм совершенно неспособным вывести скольконибудь твердую и удовлетворительную систему человеческих отношений. Утилитаризм является более отрицанием предыдущих, односторонних теорий, нежели источником положительных воззрений на начала общежития. Это отрицание имело, бесспорно, глубокое значение в истории мысли: оно указывало на недостаточность прежних направлений и на потребность новой системы. Но более широкая и плодотворная система могла создаться не простым отрицанием односторонних начал, а приведением их к высшему, внутреннему единству как конечной цели развития. Это сочетание разнообразных элементов человеческой природы, основанное на философском понимании взаимного отношения противоположностей, составляет задачу идеализма, который является, таким образом, завершением всего предыдущего движения мысли. В идее органического союза, которая развивается в государстве, заключается и осуществление нравственного закона, и удовлетворение личных потребностей человека, и, наконец, как необходимое условие, установление внешнего единства, представляемого и охраняемого верховною властью.

Эта многосторонность заключающихся в нем элементов дает идеализму чрезвычайное богатство содержания. Вследствие этого он сам разбивается на отдельные отрасли, из которых каждая, в свою очередь, дает перевес тому или другому из существенных элементов общежития. Мы видели это и в предыдущих учениях: но здесь эти второстепенные отрасли обозначаются еще ярче. Они

образуют целые школы, которые на общей почве вступают друг с другом в борьбу. Идеализм скептический или субъективный, идеализм натуралистический, нравственный, индивидуальный, абсолютный — все эти различные направления являются одно за другим, как расходящиеся ветви, произрастающие из одного общего ствола. Человеческая мысль дает здесь самый пышный цвет и самый разнообразный плод. Здесь умозрение достигает крайних своих пределов; большего оно не в состоянии произвести. Идеализмом замыкается весь цикл вытекающих из законов разума воззрений на природу и человека. За этим начинается обратный ход мысли — не от начал к явлениям, а от явлений к началам. Характер и свойства этого последнего, современного нам направления, а также и отношение его к предыдущему будут указаны на своем месте.

Развитие идеализма идет параллельно в двух странах: в Германии и Франции. В первой преобладает чисто философский элемент, во второй политический. Мы должны рассмотреть их отдельно, ибо только этим способом сохраняется нить исторического изложения.

Идеализм в Германии

а) Субъективный идеализм

1. Кант

Предыдущее, двоякое направление мысли, отправлявшееся, с одной стороны, от внешних чувств и личной воли, с другой стороны, от требований разума, породило и скептицизм двоякого рода. Мы видели учение Юма: в нем сенсуализм доводился до отрицания всякой связи между познаваемыми явлениями; одна привычка побуждает нас сочетать одно представление с другим. Это было, в сущности, отрицание всякой разумной деятельности мысли и всяких разумных законов. С своей стороны теории, все производившие из разума, нашли крайнее свое выражение в скептицизме Беркли ¹, который утверждал, что все наше познание ограничивается одними внутренними представлениями и подвергал сомнению самое существование внешнего мира. И в том и в другом случае скептицизм последовательно вытекал из односторонней точки зрения. Чтобы победить его, надобно было указать на внутреннюю, неразрывную связь обоих противоположных элементов познания и жизни. А для этого необходимо было тщательно исследовать самое естество человека, и в нем показать присутствие восполняющих друг друга начал, из сочетания которых образуется все наше мирозерцание. Эту критику предпринял Кант.

Первоначально Кант был последователем Вольфа². Чтение Юма навело его на сомнения. Он понял невозможность идти догматическим путем без предварительной оценки самых источников познания. Этому исследованию он посвятил много лет, и только под конец жизни, на 56-м году от рождения, он выступил с готовою системою, которой суждено было сделаться поворотною точкою в истории человеческой мысли. В 1781 г. вышла его «Критика чистого разума» («*Kritik des reinen Vernunft*»), где исследовались познавательные способности человека. Затем, в 1788 г., появилась «Критика практического разума» («*Kritik des praktischen Vernunft*»), которой в 1785 г. предшествовало изложенное в более популярной форме «Основание метафизики нравов» («*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*»). Впоследствии Кант подробнее развил высказанные здесь начала в «Метафизике нравов» («*Metaphysik der Sitten*»), вышедшей в 1797 г. Это сочинение разделяется на две части: на «Метафизические начала» («*Metaphysische Anfangsgrunde der Rechtslehre*») и «Метафизические начала учения о добродетели» («*Metaphysische Anfangsgrunde der Tugendlehre*»). Наконец, в политическом отношении любопытна статья «О вечном мире» («*Zum ewigen Frieden*»).

В критике человеческого познания, Кант хотел показать, что именно мы получаем из опыта и что мы почерпаем из чистого разума. Опыт дает нам познание явлений. Но явления представляют собою только последовательный ряд ощущений, возникающих в нашей душе вследствие действия внешних предметов; в них нет ничего общего и необходимого. Всякое обобщение в пределах опытного знания имеет характер частный и случайный; это не что иное, как выделение сходных признаков в предметах, подлежащих нашим чувствам. Мы не найдем здесь ничего безусловно общего, т. е. такого, что бы мы вправе были распространять и на предметы доселе не исследованные. Поэтому все положения, которые представляются нам безусловно общими, как-то: математические и логические истины, должны вытекать из другого источника, именно из разума. Еще менее может опыт дать нам какое-либо понятие о необходимости. В наших впечатлениях сопоставляются разнообразные явления, но чувства не раскрывают нам их внутренней связи. Всякая необходимая связь может опять-таки проистекать единственно из разума. Одним словом, опыт дает нам бесконечное разнообразие разрозненных явлений, составляющих материал познания; связь же и единство в этот материал вносит разум на основании своих собственных законов. Иными словами: человеческое познание получает свое содержание из опыта, свою форму от разума.

Каким же образом связывает разум разрозненные явления? На основании чего вносит он единство в многообразие? Способ действия разума может быть двоякий: анализ и синтез. Объяснение первого не представляет затруднений. Анализируя данное поня-

тие, разум выводит из него то, что в нем заключается: это — простое разложение, для которого достаточен закон тождества. Но как возможно связать различное и на этом основании произвести синтетическое суждение? В этом состоит главный вопрос, который предстоит решить. Исследуя действие различных познавательных способностей человека — воображения ума и разума в тесном смысле, — которые рождают представления, понятия и идеи, мы видим, что везде познание исходит от известных, присущих мышлению форм, под которые подводится разнообразие внешних явлений. Так, в области воображения, человек не иначе может представить себе предметы, как под формами пространства и времени. И то и другое представляется нам не только как случайный способ сочетания явлений, а как необходимое условие самого их существования; и то и другое мы понимаем как бесконечное, что совершенно выходит из пределов опытного знания. Очевидно, следовательно, что тут мы находим безусловно общие и необходимые формы, которые по этому самому могут иметь источником единственно разум. Отсюда возможность математических выводов, имеющих характер безусловных истин, чего не дает нам никакой опыт. Имеют ли пространство и время что-нибудь соответствующее им в самих предметах, об этом, говорит Кант, мы не можем иметь никакого понятия. Для нас это необходимые формы, под которыми мы получаем впечатления от предметов, но мы не вправе сказать, что другой, высший разум, который видел бы не одни явления, но вникал бы в самую сущность вещей, не мог бы познавать их под другими формами.

Подобные же начала мы находим и в деятельности ума. Представление дает нам сопоставление предметов в пространстве и времени; но это сочетание — чисто внешнее. Для того чтобы связать явления внутреннею связью, нужны новые формы и новый умозрительный синтез. Здесь действует ум посредством присущих ему категорий, под которые он подводит разнообразие представлений. Эти категории четырех родов: категории количества — единое, многое, все; категории качества — бытие, отрицание, ограничение; категории отношения — субстанция и признаки, причина и следствие, взаимодействие; наконец, категории способов существования предметов — возможность, действительность и необходимость. Эти различные понятия соответствуют логическим формам суждений, из чего видно, что категории не что иное, как приложение основных законов разума к познанию вещей. Посредством их ум связывает разрозненные явления и создает себе понятие о *предмете*, соответствующем полученному впечатлению. И здесь эти логические формы имеют значение безусловно общее и необходимое. Мы не можем понимать никакой предмет, не подводя его под ту или другую категорию. Разум не берет их из опыта, ибо они составляют необходимое условие всякого опыта; они только и делают для нас опыт возможным. Таким образом, связь

вещей дается нам не самими вещами; это — акт самодеятельности разума, акт, предполагающий единство связующего начала. Источник этого единства лежит в самосознании, которое как общая среда заключает в себе все разнообразие впечатлений. Сознывая свое внутреннее тождество и относя к нему все свои представления, разум старается свести последние в одну систему. Это он и делает посредством категорий, которые не что иное, как основанные на законах разума способы сочетания представлений. Отсюда их общность и необходимость; отсюда также возможность синтетических суждений о предметах.

Этим, однако, ограничивается все значение категорий: мы должны смотреть на них как на логические формы, которые служат нам для приведения разнообразия впечатлений к единству самосознания. Объективного значения они не имеют, сущности вещей они нам не раскрывают. Мы все-таки познаем одни явления, т. е. действие предметов на наши чувства; что такое предметы сами по себе, остается для нас вечною и непроницаемою тайною. Наконец, категории приложимы единственно к предметам, подлежащим чувствам; они связывают только то, что уже сопоставлено в представлении. Переносить же их на предполагаемые предметы, не подлежащие чувствам, мы не имеем никакого права.

Между тем разум не довольствуется этою скромною областью возможного опыта, которою ограничивается познавательная деятельность ума. Исходя от внешних чувств, опыт дает нам только ограниченное и условное; разум же ищет безусловного. Он хочет свести все бесконечное разнообразие мировых явлений не только к субъективному единству самосознания, но и к абсолютному, объективному единству бытия. Для этого он создает себе известные идеи, которые он представляет себе действительными предметами, хотя не подлежащими чувствам, но доступными внутреннему взору. Такова идея абсолютного единства мыслящего субъекта, т. е. бессмертной души, идея абсолютного единства всех условий мироздания, т. е. причины всех причин, наконец, идея абсолютного начала всего сущего, т. е. Бога. Но, полагая себе подобные задачи, разум выходит из пределов доступного ему понимания. Как скоро он выступает из области возможного опыта, как скоро он пускается в безбрежный океан сверхчувственного мира, так он неизбежно вовлекается в неразрешимую сеть ложных умозаключений, противоречащих выводов и фантастических идеалов. Так, относительно души из мыслимого единства субъекта никак нельзя сделать заключение о реальном единстве лежащей в основании его субстанции. Относительно мироздания можно с одинакою достоверностью доказывать, что оно имеет начало и границы и что оно их не имеет; что в нем существует только необходимость, выражающаяся в связи причин и следствий, и что необходимость первоначально проистекает из свободы; наконец, что в основании случайного лежит безусловно необходимое и что

безусловно необходимого вовсе нет в действительности. Относительно же Бога мы можем сказать, что разум имеет понятие о совершеннейшем существе, но мы никак не вправе сделать отсюда заключение о действительном бытии подобного существа. Если же мы бытие Божие хотим вывести из рассмотрения мира, восходя от причины к причине или от наблюдаемой нами гармонии к разуму, полагающему себе цель, то мы можем только сказать, что известные нам явления должны иметь достаточную причину, но утверждать, что эту причиную может быть только единое, совершеннейшее существо, мы опять не вправе. С другой стороны, однако, столь же невозможно доказать, что все эти идеи не существуют в действительности; возражатели точно так же не имеют почвы под ногами. Вращаясь в этой области, разум выходит из пределов того, что ему доступно, а потому все доказательства за и против равно лишены основания. Единственное значение этих идей в теоретической области заключается в том, что они могут быть для человека руководящими началами в опытном познании вещей. Позная условное, разум должен постоянно стремиться к безусловному и для этого искать большей и большей полноты и систематичности знания, причем, однако, он остается уверенным, что эта цель никогда не может быть им достигнута, ибо связь между условным и безусловным недоступна нашему пониманию. Условное есть видимое, чувственное, мир явлений; безусловное же есть мыслимое, мир сущностей, о котором мы с нашими орудиями познания, с нашими категориями, обращенными единственно на чувственные предметы, не можем составить себе никакого понятия.

Таков результат, к которому приходит Кант в своем исследовании, результат, очевидно, чисто скептический. С одной стороны, опыт дает нам только познание разрозненных, бессвязных явлений, не открывая ни малейшего проблеска в самую сущность вещей; с другой стороны, разум вносит в это разнообразие только чисто формальное единство; когда же он хочет идти далее и создает свои собственные, сверхчувственные идеалы, он приходит к полному сознанию своего бессилия и своей несостоятельности. Кант отверг односторонность предыдущих систем; своим глубоким анализом он раскрыл в человеке двоякий источник познания; он поставил эти источники рядом, но связь между ними он объявил непостижимою для разума. Между областью чувственного и областью сверхчувственного, говорит он, лежит необозримая бездна, через которую нет перехода, как будто это два различные мира, из которых ни один не может иметь влияния на другой*. Если в этом воззрении кроются зачатки идеализма, то почва, на которой оно воздвигается, все еще чисто скептическая. Потому система Канта носит название субъективного, или

* *Kant. Kritik der Urtheilskraft. Einleitung. 2.*

скептического, идеализма; ее точно так же можно назвать идеальным скептицизмом. Тем не менее результат его критики был громадный. Тут важны были не столько отрицательные выводы, сколько положительное сопоставление обоих элементов в человеческом разумении. Оставалось искать взаимной их связи; это было делом последующего развития философии, которому Кант положил твердое основание.

Сам Кант сделал уже этот шаг в практической области. Все те скептические выводы, к которым приводит нас анализ познавательных способностей человека, исчезают при рассмотрении начал практической деятельности. Те абсолютные идеи, которые теоретический разум оставлял недоказанными, получают сильнейшее подтверждение от нравственного закона. В познании человек раздвоился на два противоположных мира, между которыми нет перехода; в практической области он сам совершает этот переход, принимая требования чистого разума за руководящие начала своей деятельности и внося таким образом умозрительные идеи в чувственный мир. Это очевидно из того, что человек действует не только под влиянием внешних побуждений, но и по внутренним мотивам, вытекающим из чистого разума, именно по представлению закона, или *по обязанности*. Кант подверг обстоятельному анализу это понятие об обязанности, составляющее центр всех нравственных воззрений человека; он тщательно отделил его от всех смежных понятий, показал его условия и источник и тем положил непоколебимое основание нравственной системе, воздвигнутой на чисто рациональных началах.

В самом деле, что значит, что человек действует по обязанности? Обязанность есть необходимость действия, вытекающая из уважения к закону*; следовательно, побуждением служит здесь чистое представление закона, независимое от каких бы то ни было других видов. Закон же есть нечто безусловно необходимое, следовательно, исходящее из чистого разума. Только закон и может наложить на меня обязанность, ибо ему как высшему началу я должен подчинять свои желания и наклонности. Напротив, всякий раз как я действую по какому бы то ни было внешнему побуждению, всякий раз как я ищущу удовлетворения своих наклонностей, я действую не по обязанности. В удовлетворении наклонностей нет ничего обязательного. Всякому существу, одаренному чувством, свойственно искать своего счастья; но каждое понимает это счастье по-своему и ищет его по-своему. Из практических правил, имеющих в виду удовлетворение наклонностей, могут выйти только советы благоразумия, не имеющие никакой обязательной силы, советы, которых все значение заключается в добровольно полагаемой себе цели. Поэтому на эгоизме нет воз-

* *Kant. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Absch. 1. S. 18.* Цитирую полное собрание сочинений Канта (изд. 1838г.).

можности основать нравственную систему. Тут закон подчиняется наклонностям, а не наклонности закону. В этом учении побуждения к добродетели и к пороку ставятся на одну доску и выбор между ними определяется единственно расчетом вероятных выгод. Этим уничтожаются самые основания нравственности*.

Те же возражения относятся и к теориям, которые отправляются от нравственного чувства. Хотя они выше эгоистических систем тем, что не так нагло полагают всю цену добродетели в приносимой ею выгоде, но, в сущности, они страдают тем же недостатком. И здесь все окончательно сводится на личное удовлетворение, т. е. на счастье; и здесь нет возможности установить какое бы то ни было общее мерило, ибо между чувствами нет ничего, что бы давало одному преимущество перед другими. Все тут зависит от личного, бесконечно разнообразного ощущения, которое не может быть обязательным для кого бы то ни было. Притом самое это нравственное чувство, на котором думают основать нравственность, предполагает уже уважение к закону и может быть только произведением последнего; иначе мы должны будем сказать, что понятие о законе дается нам не разумом, а чувством, что нелепо. Все эти теории, опирающиеся на чувство, замечает Кант, основаны только на неспособности к мышлению**.

С другой стороны, те рациональные начала, которые принимаются Вольфом и его школою как источник нравственности, точно так же неудовлетворительны. Здесь умозрительные выводы перемешиваются с опытными данными, а потому нет возможности прийти к какой-либо твердой системе. Совершенство, которое признается Вольфом за верховное мерило человеческих поступков, в теории означает полноту всякой вещи вообще; подобное начало, очевидно, не может служить руководством для деятельности. Если же мы не ограничимся совершенством отдельного предмета, но положим себе целью совокупность всего реального мира, то на этом необозримом поле нет возможности достигнуть полноты. В практическом же отношении совершенство означает пригодность ко всяким целям; следовательно, все здесь окончательно зависит от тех целей, которые полагает себе человек. Таким образом, и тут мы приходим к эмпирическим началам, не имеющим в себе ничего обязательного. И тут основанием обязанности является не *причина*, а *последствие* действия, между тем как источником обязанности может быть единственно такое начало, которое является непосредственною причиною действия без всякого отношения к цели и следствиям***.

* *Kant. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Absch. 2. S. 39, 68; *Idem. Kritik des praktischen Vernunft*. Th. I. B. 1. Hptst. 1. § 8. S. 135, 141.

** *Kant. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Absch. 2. S. 69; *Idem. Kritik des praktischen Vernunft*. Th. I. B. 1. Hptst. 1. § 8. S. 135—141.

*** *Kant. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Absch. 2. S. 69; *Idem. Kritik des praktischen Vernunft*. Th. I. B. 1. Hptst. 1. § 8. S. 141.

Что касается, наконец, до тех теорий, которые основывают обязанность на предполагаемой воле Божьей, то они впадают в логический круг, ибо нравственные совершенства Божества сами выводятся из присущих разуму нравственных понятий; за исключением же нравственных свойств, остаются в Боге понятия о силе и власти, которые никогда не могут быть основанием нравственности*.

Из всего этого ясно, что истинным источником обязанности может быть единственно чистое представление закона, налагающего необходимость на человеческую волю; это оказывается из простого разложения этого понятия**. Всякие внешние цели и побуждения могут дать только советы, практические правила, но не предписания. Спрашивается, что же есть такого в законе, что может быть обязательным для человека?

Во всяком законе можно различать две стороны: материя и форму. Материя, или содержание, включает в себе те разнообразные цели, которые человек полагает себе в своей деятельности. А так как все эти цели имеют эмпирический характер, то очевидно, что они не могут быть обязательны для человека. Остается, следовательно, чистая форма закона; она одна происходит от чистого разума, а потому одна может быть источником обязанности. Вытекающее отсюда правило может быть сформулировано следующим образом: «действуй так, чтобы правило твоих действий могло быть общим законом для всякого разумного существа»***.

Итак, закон нравственности есть закон чисто формальный. Чтобы приложить его к человеческим действиям, нужно испытать, насколько эти действия способны сделаться общим законом для всех. Так, например, если бы мне представлялась возможность солгать или нарушить обязательство для получения выгод, то нет сомнения, что с точки зрения удовлетворения личных наклонностей подобный поступок мог бы быть оправдан. Но если мы возведем этот поступок в общий закон и скажем, что вообще ложь и нарушение обязательств дозволены из личных выгод, то увидим, что подобный закон немислим, ибо он уничтожает самую возможность взаимного доверия и обязательств. Или если я отказываю другому в помощи и возвожу это в общий закон, то увижу, что воля, которая желала бы, чтобы ни один нуждающийся никогда не получал помощи, сама бы себе противоречила****. К этому формальному закону приводится и обыкновенное правило: «не делай другим того, что ты не хочешь, чтобы они тебе делали», хотя это последнее менее широко а потому недостаточно*****.

* *Kant. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Absch. 2. S. 69.*

** *Kant. Kritik des praktischen Vernunft. Th. I. B. 1. Hptst. 1. § 7. S. 132.*

*** *Kant. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Absch. 2. S. 38–41; Idem. Kritik des praktischen Vernunft. Th. I. B. 1. Hptst. 1. § 4, 6–7.*

**** *Kant. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Absch. 2. S. 44–47.*

***** *Ibid. S. 54, примеч.*

Если бы человек всегда действовал по этому правилу, если бы он не мог от него отклоняться, то оно было бы для него внутренним законом, а не предписанием. Такая воля могла бы быть названа святою. Но у человека есть наклонности, которые противятся исполнению закона; относительно этой стороны человеческого естества закон является принуждением; он налагает *обязанность* и сам становится предписанием или *императивом*. Предписания разума, вообще, бывают двоякого рода: *гипотетические* и *категорические*, т. е. условные и безусловные. Гипотетические предписания имеют место там, где предполагается достигнуть какой-нибудь внешней цели: «если ты хочешь достигнуть такой-то цели, действуй так и так». Подобные предписания, в сущности, не что иное, как советы; это не настоящие законы. Категорические же предписания имеют значение при всяких условиях; человек должен следовать нравственному закону в каких бы то ни было обстоятельствах. Поэтому формула: «действуй так, чтобы правило твоих действий могло быть общим законом для всякого разумного существа», есть *категорический императив практического разума**.

В выводе этого закона устраняются всякие эмпирические данные, всякие практические цели, но в самом этом законе заключается высшая, абсолютная цель, которая служит мерилем всех других. Эта цель есть само разумное существо, которое носит в себе закон и которое вместе с тем есть субъект всех возможных практических целей. Разумное существо не служит средством для чего-либо другого, оно само по себе цель; как носитель общего и безусловного закона, оно имеет общее и безусловное значение. Поэтому категорический императив как правило действий (*Maxime der Handlung*) может быть выражен следующим образом: «действуй так, чтобы разумное существо всегда было для тебя целью, а не средством»**.

Это начало, так же как и первое, не выводится из опыта, ибо оно имеет общее и необходимое значение для всякого разумного существа. Оно прямо вытекает из того, что разумная воля есть вместе общий, абсолютный закон, которому подчиняются все частные цели, поэтому она сама не может быть средством. А из этого вытекает далее третье начало нравственного закона, которое не что иное, в сущности, как видоизменение двух первых, именно идея разумной воли как общей законодательной воли: «действуй так, чтобы ты сам для себя был общим законом». Разумная воля не только подчиняется закону, но она сама себе дает закон. В этом состоит ее *автономия*, составляющая единственное возможное основание нравственности. Отсюда только можно выве-

* *Kant. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Absch. 2. S. 35—43; Idem. Kritik des praktischen Vernunft. Th. I. B. 1. Hptst. 1. § 7.*

** *Kant. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Absch. 2. S. 51—53.*

сти безусловно обязательные правила, тогда как все другие начала, основанные на чуждых воле элементах, или на *гетерономии* воли, дают лишь относительные правила*.

В этой идее разумной воли как общей законодательной воли заключается *достоинство* человека, т. е. не относительная только, а безусловная, внутренняя его цена. Разумное существо возвышается над другими тварями именно своею способностью быть участником общего законодательства. Достоинство же внушает к себе *уважение* — чувство, которое имеет место единственно в приложении к нравственному порядку; все остальное может возбуждать сочувствие, любовь, но не уважение. Это общее законодательное значение воли вместе с тем связывает между собою все разумные существа. Каждое из них может быть для других только целью, а не средством; каждое дает закон всем другим. Отсюда возникает *царство целей*, которого все разумные существа являются членами**.

Таков нравственный мир человека. Основание его лежит не в каких-либо особенных свойствах человеческой природы, а в чисто рациональных началах, имеющих безусловное значение для всякого разумного существа. Если обязанность не есть пустое слово, если она означает необходимые правила, которым человек должен следовать помимо всяких внешних целей, то она может проистекать единственно из закона, данного чистым разумом. И наоборот, всякое разумное существо, имеющее волю, т. е. способность определять свои действия по представлению закона, должно определяться не иначе как на основании изложенных начал: разумное побуждение есть именно то, которое может быть общим законом для всех***.

Спрашивается, однако, как возможно подобное самоопределение воли? Как может человек, существо чувственное, движимое желаниями и наклонностями, состоящее в разнообразных отношениях к внешнему миру и само подчиняющееся общему и необходимому закону сцепления причин и следствий, отрешиться от всех этих условий и определять свои действия на основании требований чистого разума? Ответ состоит в том, что нравственный закон возможен единственно под условием *свободы*. Разумное существо, для которого нравственные требования обязательны, должно иметь абсолютную способность отрешаться от всяких внешних побуждений. Это — свобода отрицательная. Но с этим отрицательным значением связано другое, положительное, гораздо более плодотворное: свобода разумного существа состоит в возможности самому быть причиною своих действий. Это и есть автономия воли, которая проявляется в нравственном законе.

* *Kant*. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Absch. 2. S. 55—57, 70—71.

** *Ibid*. S. 58, 61.

*** *Ibid*. S. 48; *Idem*. Kritik des praktischen Vernunft. Th. I. B. I. Hptst. 1. S. 132.

Из этого видно, что нравственный закон и свобода связаны неразрывно: нравственные требования могут проистекать единственно из свободы, и наоборот, свобода может проявляться единственно в нравственных требованиях, определяющих действия разумного существа*.

Таким образом, идея свободы, которая теоретически оставалась недоказанною, здесь является необходимою, ибо она составляет непремненное условие нравственного закона. Человек не иначе может действовать нравственно, как сознавая себя внутренне свободным. И этого вполне достаточно для доказательства действительного существования свободы, которое не подлежит никаким опытным исследованиям: существо, которое не иначе может действовать, как исходя от идеи свободы, тем самым является действительно свободным. Отсюда понятно, почему это составляет всеобщее убеждение человечества**.

Но как возможна подобная свобода? Как может простая идея сделаться причиною чувственных явлений? Это, говорит Кант, такая загадка, которую человеческий ум не в состоянии разрешить; здесь граница, которую нам не дано переступить. Дело в том, что, представляя себе человека, с одной стороны, как существо чувственное, с другой стороны, как существо разумно-свободное, мы рассматриваем его в двух совершенно различных отношениях. Как чувственное существо, он не что иное, как явление (*phaenomenon*), которое входит, как звено, в общую цепь причин и следствий, связывающую весь внешний мир; напротив, как разумно-свободное существо, он принадлежит к миру *мыслимому* (*noumenon*), к миру сущностей, недоступному теоретическому пониманию, но проявляющемуся как факт в практической деятельности человека. Теоретически разум может только сказать, что между тем и другим воззрением нет противоречия, ибо мы сущности вещей не знаем, а потому не вправе переносить на нее те законы и формы, которые приложимы только к явлениям. Он говорит нам также, что мир явлений должен подчиняться миру сущностей, который содержит в себе высший его закон; поэтому человек и считает нравственный закон безусловно для себя обязательным, подчиняя ему все свои чувственные побуждения. Но постигнуть возможность перехода из одного мира в другой человеческий ум не в состоянии. Он может признать его только как необходимое требование для практической деятельности человека***.

Идея свободы, внесенная из умственного мира в область действительности, влечет за собою признание и остальных транс-

* *Kant. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Absch. 3. S. 73; Idem. Kritik des praktischen Vernunft. Th. I. B. 1. Hptst. 1. § 5–8.*

** *Kant. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Absch. 3. S. 75.*

*** *Ibid. S. 76–92; Idem. Kritik des praktischen Vernunft. Th. I. B. 1. Hptst. 1. Deduction der Grundsätze etc.*

ценденальных идей. Разум, вообще, стремится привести бесконечное разнообразие внешних условий к полноте безусловного начала. В сфере теоретического познания это требование являлось только регулятивным правилом, которое указывало путь без возможности достижения цели, ибо действительное существование руководящих идей оставалось сомнительным. В практической сфере, напротив, оно примыкает к необходимому закону, который должен быть осуществлен, и к умозрительной идее, которой действительность составляет неперенное условие этого закона. Здесь поэтому означенное стремление разума ведет к *постулатам*, которые должны быть признаны достоверными, ибо они неразрывно связаны с нравственным сознанием человека*.

Первый постулат исходит из необходимости полного осуществления нравственного закона в самой душе человека. Это — цель, к которой мы обязаны стремиться. Между тем этому требованию противоречит свойство чувственной стороны нашей природы. Как существо, состоящее в разнообразных отношениях с миром явлений и подчиняющееся господствующим в нем законам необходимости, человек не может вполне осуществить в себе идеал нравственности. Как же согласить эти противоположные начала? Каким образом связать законы двух различных миров? Это возможно только путем постепенного приближения к идеалу, задача, которой полное осуществление лежит в бесконечности. А это, в свою очередь, предполагает, что самая душа человека существует бесконечно долгое время. *Бессмертие души* есть, следовательно, необходимый постулат, вытекающий из нравственного закона**.

Но этого мало: как существо чувственное, человек ищет личного удовлетворения, или счастья. Это стремление составляет необходимое условие его чувственного бытия. И это начало должно быть связано с нравственными требованиями. *Высшее благо*, которое разум поставляет верховною целью человеческой деятельности, состоит не в одном исполнении нравственного закона, как думали стоики, и не в достижении счастья, как полагали эпикурейцы, а в сочетании того и другого, ибо сообразность внешних условий с безусловным началом одно дает удовлетворение разуму. В этом сочетании нравственный закон занимает высшее место: он не является только средством для получения счастья; напротив, он сам по себе составляет абсолютную цель человека. Но исполнение нравственного закона делает человека *достойным* счастья; внешние блага должны быть *последствием* внутренней правоты. Таково требование разума, предписывающего человеку исполнение закона. Между тем в действительности такого соответствия нет, или оно может быть только случайное. Внешние

* *Kant. Kritik des praktischen Vernunft. Th. I. B. 2. Hptst. 2. Hptst. I—VI.*

** *Ibid. Hptst. 2. Hptst. IV.*

условия не заключают в себе ничего такого, что бы подчиняло их нравственным требованиям. И здесь опять возникает вопрос: как согласить эти противоположные начала? И тут является необходимость постулата, связующего разнородные элементы. Если нравственный закон должен быть осуществлен во внешнем мире так, чтобы последний вполне соответствовал требованиям первого, то надобно предположить существование всемогущего и разумного Существа, которое, сознавая нравственный закон, было бы вместе с тем полновластным над природою и таким образом приводило бы оба противоположные миры к гармоническому единству. *Бытие Бога* есть, следовательно, также необходимый постулат нравственного закона*.

Таким образом, практический разум восполняет недостаток теоретического. Те умозрительные идеи, которые для последнего оставались недоказанными, являются здесь подкрепленные полновесным авторитетом нравственного закона, безусловно обязательного для всякого разумного существа. Через это область познания не расширяется; сущность вещей все-таки остается нам недоступною. Мы не в состоянии постигнуть возможность свободы и бессмертия; мы не можем иметь никакого представления о Боге. Но нравственный закон, для нас обязательный, удостоверяет нас, что все это необходимо существует, и этого нам достаточно для руководства в жизни**.

Таково практическое учение Канта. Оно представляет нравственное начало во всей его чистоте и возвышенности. Кант, безусловно, отверг все индивидуалистические теории, отрывающиеся от личных чувств и стремлений. Если нравственный закон заключает в себе общее и необходимое начало, если он имеет обязательную силу для человеческой воли, то источником его может быть единственно разум. Все остальные точки зрения подрывают нравственность в самых ее основах; из них никогда не может выйти ничего обязательного. С другой стороны, Кант очистил нравственную теорию немецкой школы от всякой посторонней примеси. Исходя от одностороннего начала, подводя и материальный и духовный мир под одну точку зрения, Вольф смешивал нравственные побуждения с чисто личными мотивами; вследствие этого нравственная его теория получила эклектический характер. Кант разделил оба элемента, противопоставил их друг другу и отнес к области нравственного закона единственно то, что истекает из чистого разума. А так как разум дает нам одну форму познания, то основной нравственный закон будет чисто формальный. Он сводится к тому простому правилу, что разумное существо как таковое должно руководствоваться в своих действиях не частными побуждениями, а общим законом; это

* *Kant. Kritik des praktischen Vernunft. Th. I. B. 2. Hptst. 2. V.*

** *Ibid. VI—IX.*

и есть основное требование разума, налагаемое на волю. С этим требованием, которое сознается даже самыми простыми умами и на основании которого произносятся все нравственные суждения в мире, связано все нравственное существо человека.

Очистивши нравственное начало от всяких посторонних побуждений, Кант показал и все необходимые его условия, признание которых требуется самым существованием этого начала в душе человека. Первое условие есть внутренняя свобода. Для того чтобы действовать нравственно, человек должен иметь возможность отрешиться от всяких частных побуждений и всяких внешних влияний; он должен обладать способностью вырваться из общей цепи причин и следствий, которой он состоит членом как чувственное существо, и определяться на основании начал безусловно общих, а потому подчиняющих себе всякие частные цели. У Канта начало внутренней свободы в первый раз получило настоящее свое значение в области философской мысли. Предыдущие системы последовательно приходили к полному его отрицанию. Натурализм окончательно все сводил к действию божественной силы, присущей вещам; материализм подчинял все явления необходимому сцеплению причин и следствий; у Лейбница³ хотя и признавалось внутреннее самоопределение, отрицающее даже возможность внешних влияний, но самое это внутреннее развитие происходило в силу предуставленного закона, связующего монады в один неизменный порядок, вследствие чего человек, по выражению Канта, превращался в духовного автомата и его свобода оказывалась ничем на лучше свободы вертела, который, будучи раз заведен, сам совершает свои движения*. У Канта, напротив, человек не подчиняется всецело одному началу: он стоит на границе двух миров, совмещая в себе оба, с возможностью отрешиться от всего условного и брать за точку отправления безусловные истины, раскрываемые разумом. При такой только системе можно было понять его как существо внутренне свободное. Другого основания внутренней свободы, а вместе с нею и нравственности, нет и быть не может.

Кроме сознания внутренней свободы, нравственный закон влечет за собою и сознание общей связи разумных существ. Каждое из них обязано руководиться правилами, общими для всех; каждое в другом уважает носителя высшего закона, члена умственного мира, в котором господствуют безусловные начала и которому должно подчиняться все ограниченное и условное. Наконец, высшая задача человека — осуществление нравственного закона во внешнем мире — предполагает бессмертие разумной души и бытие Верховного Существа, сочетающего противоположные миры и все приводящего к единству конечной цели.

Все эти понятия тесно связаны друг с другом, все они вытекают из одного начала; все они притом совершенно выходят из

* Ibid. S. 213.

пределов опыта. Кант особенно настаивал на том, что вся сила нравственного закона проистекает единственно из умозрения; он с особенным тщанием старался выделить отсюда всякие эмпирические элементы и представить нравственный закон во всей его чистоте. Через это его теория сама страдает некоторою односторонностью. Всякая связь между разумным естеством человека и остальными его свойствами была порвана; это — два мира, не имеющие между собою ничего общего. Для Канта все сосредоточивается в понятии об обязанности; нравственные склонности человека, любовь, сострадание, не имеют для него никакой цены. Все, что делается по влечению, а не по обязанности, не имеет нравственного значения. Кант утверждал даже, что разумное существо должно желать уничтожения в себе всяких склонностей и влечений*. С другой стороны, однако, нельзя не признать, что самое это очищение нравственного закона от всяких личных побуждений давало ему особенную крепость и возвышенность. Говоря об обязанности, Кант, несмотря на свой тяжеловесный язык, возвышается до поэзии: «Обязанность! — восклицает он. — Высокое и великое имя, ты, которая не заключаешь в себе ничего любимого, что бы льстило нашему чувству, потребуешь повиновения, однако, и не угрожаешь ничем таким, что бы возбуждало в душе естественное отвращение и страх, чтобы действовать на волю, но устанавлиешь закон, который сам собою находит доступ в человеческую душу и сам против воли приобретает себе уважение, если не всегда покорность, перед которым умолкают все склонности, хотя они в тайне ему противодействуют; где достойный тебя источник и где найдем мы корень твоего благородного происхождения, гордо отрицающего всякое сродство с человеческими склонностями, происхождения, составляющего непремненное условие той цены, которую одни люди могут сами за собою признать? Таким источником не может быть ничто меньшее, как то, что возвышает человека над самим собою как частью чувственного мира, что связывает его с порядком вещей, который он один способен сознать и который вместе с тем подчиняет себе весь чувственный мир со всем эмпирическим существованием человека во времени и со всею совокупностью его целей. Это не что иное, как *лигность*, т. е. свобода и независимость от механизма целой природы, но вместе с тем как способность существа, следующего особенным, собственным его разумом данным, чистым практическим законам, так что лица, принадлежащие к чувственному миру, подчиняются собственной своей личности, насколько она принадлежит вместе с тем к умственному миру; почему и не удивительно, что человек, состоя членом обоих миров, не может смотреть на свою собственную сущность в отношении ко второму

* *Kant. Kritik des praktischen Vernunft. Th. I. B. 3. Hptst. 2. S. 238.*

и высшему ее назначению иначе как с почтением и на ее законы иначе как с высшим благоговением» *.

Понятно, какой возвышенный строй мыслей, какую крепость нравственных убеждений должно было сообщить это учение своим последователям. Это был источник, в котором лучшие люди Германии черпали свои духовные силы. Отсюда тот высший полет германского духа, которым ознаменовалось начало нынешнего столетия и который привел к пробуждению народности, к изгнанию иноплеменников и к всестороннему, могучему движению в области науки и искусства. И донныне и впредь нравственное учение Канта должно оставаться прибежищем возвышенных умов, которые не иначе как с глубочайшим презрением могут смотреть на все попытки произвести нравственные требования из человеческих наклонностей и опытных целей, попытки, имеющие источником полнейшую путаницу понятий и жалкие софизмы, а результатом житейскую пошлость и нравственное падение человека.

Существенный недостаток этого учения состоит в разрыве между внутренним и внешним человеком. Отвергнув односторонние точки зрения, которые развивались его предшественниками, Кант указал на присутствие двух элементов в человеческой душе; но стоя на скептической почве, он объявил связь их непостижимой для разума. Между тем осуществление нравственного закона во внешнем мире указывает на эту связь и требует согласия обеих сторон человеческого естества. Это признает сам Кант, когда он бытие Бога выводит из начала верховного блага, требующего, чтобы счастье соответствовало нравственному достоинству человека. Такой вывод был уже отступлением от чисто формального закона и переходом к воззрению, связующему противоположные начала единством конечной цели. Еще более значительный шаг в этом направлении сделал Кант в подробном развитии своей нравственной теории. «Метафизические основания учения о добродетели» («*Metaphysische Anfangsgrunde der Tugendlehre*»), появившиеся в 1797 г., содержат в себе существенные отклонения от чистых требований категорического императива, и отклонения, надобно сказать, далеко не в пользу систематической связи мыслей. Кант искал содержания для своего формального закона, но так как скептическая точка зрения не допускала внутренней связи противоположных элементов, то он просто взял отвергнутые им начала счастья и совершенства, стараясь эклектически приладить их к собственным своим выводам.

В этом позднейшем сочинении Кант полагает отличие нравственности от права именно в том, что последнее ограничивается чисто формальным законом, предоставляя содержание действий человеческому произволу, тогда как первая, напротив, определя-

* Ibid. В. 1. Hptst. 3. S. 200.

ет самые цели, которые должен ставить себе человек*. Эти цели должны вытекать из чистого нравственного закона или из понятия об обязанности; иначе это будет гетерономия разума**. Ясно, что с этой точки зрения целью человека может быть только осуществление самого нравственного закона в себе и в других, т. е. нравственное совершенство. Между тем Кант не ограничивается этим началом. Он полагает человеку двоякую цель: собственное совершенство и чужое счастье. Собственное счастье, говорит он, не может считаться обязанностью, ибо обязанность есть известного рода принуждение, а к исканию счастья человек побуждается естественным влечением, без всякого принуждения со стороны разума. Чужое же совершенство потому не может быть для нас целью, что совершенство является только плодом свободной деятельности человека, не допускающей чужого вмешательства***.

Слабость этих доводов очевидна. Принуждение вовсе не составляет неперемennого условия обязанности для всякого разумного существа; оно неприложимо к воле, которую Кант называет святою. С этой точки зрения искания собственного счастья не могло бы быть устранено из области нравственности. Если подобная цель не принадлежит к числу нравственных требований, то это происходит от иной причины, гораздо ближе подходящей к учению Канта. Стремление к личному счастью вытекает не из разума, а из влечений; это именно то содержание деятельности, которое предоставляется произволу. Каждый понимает и ищет счастье по-своему; разум ограничивает это стремление только требованием, чтобы человек не нарушал нравственных правил. Но если искание счастья есть чуждое разуму определение, то на каком основании может чуждое счастье сделаться для нас целью? Кант выводит обязанность делать добро другим из того, что мы без этого, по общему закону, не могли бы ожидать от них добра для себя****. Но в таком случае самолюбие становится основанием доброжелательства и чужое счастье делается для нас обязанностью совершенно наряду с нашим собственным. Из этого не видать, почему чужое счастье может быть для нас нравственной целью, а собственное нет. Между тем и на это есть причина, которая тесно связана с учением Канта, но которая вместе с тем выводит это учение за пределы чисто формального закона и указывает на связь противоположных элементов человеческого естества. В искании своего счастья нет ничего, кроме чисто личных побуждений, которые нравственного значения не имеют; в действиях же, которые совершаются в виду чужого счастья, является *общий* элемент: я чужую цель делаю своею. Этот общий элемент один

* *Kant. Metaphysische Anfangsgrunde der Tugendlehre. Einleitung. I.*

** *Ibid. Einleitung. II.*

*** *Ibid. Einleitung. IV.*

**** *Ibid. Einleitung. VIII, 2, a.*

имеет нравственный характер, ибо нравственность состоит именно в подчинении личных побуждений общим началам. Тот же самый результат, достигнутый другим путем, собственно деятельностью лица, не имел бы этого значения: если я жертвую собою, чтобы выручить ближнего из беды, я поступаю нравственно, но если другой делает то же самое для самого себя, тут нравственного нет ничего. Следовательно, нравственное значение имеют не последствия действия, а побуждения, связывающие людей во имя общего начала. Таким образом, личная цель, становясь общею, приобретает нравственный характер. Это и есть начало, приводящее противоположные элементы человеческой природы к высшему единству. В союзах, к которым принадлежит человек, полагается *общая цель*, в достижении которой каждый член союза находит и личное свое удовлетворение. Через это право и нравственность внешний человек и внутренний связываются в высшем порядке. Этот вывод был впоследствии сделан Гегелем, но Кант, признавая полный разрыв между противоположными сторонами человеческого естества, не мог еще стать на эту точку зрения.

Что касается до начала совершенства, которое Кант ставит целью человеку только в собственном лице, то и здесь прежде всего не видать, почему мы не можем иметь в виду и чужое совершенство. Зависимость нравственного достоинства человека от свободы побуждает нас только не нарушать последней; но это не мешает нам в этих пределах содействовать первому всеми средствами. Это даже прямая обязанность человека, вытекающая из основного предписания нравственного закона. Сам Кант признает чужое нравственное благосостояние целью человеческой деятельности*; но, с одной стороны, он непоследовательно относит это начало к чужому счастью, с другой стороны, он столь непоследовательно ограничивает его чисто отрицательною обязанностью не производить соблазна. Между тем тут очевидно может быть и положительное содействие в виде советов, помощи и воспитания. Наоборот, попечение о собственном совершенстве Кант выводит далеко за пределы нравственного закона, полагая совершенство в способности к достижению *всевозможных целей***.

Это чистое возвращение к теории Вольфа, т. е. смешение эмпирических начал с умозрительными. Кант основывает это на том, что человек обязан развивать в себе человечность, а характеристическое свойство человечности, в отличие от животных, состоит в поставлении себе целей. Но ясно, что подобное основание не имеет силы для *всякого* разумного существа, следовательно, не может иметь притязания на характер безусловной обязанности. Столь же недостаточно и другое основание, что различные способности человека могут сделаться орудиями разума, а потому должны быть

* Ibid. Einleitung. VIII, 2, 6.

** Ibid. Einleitung. VIII, 1, a.

развиваемы*. С точки зрения Канта, нравственные требования разума ограничиваются чисто формальным законом, а потому обязанность совершенствовать свои способности может простираться только на подчинение внешней стороны человека внутренней. Идти далее — значит опять смешивать нравственное и просто полезное.

Итак, в дальнейшем развитии своей нравственной теории Кант удалился от положенных им самим оснований. В первоначальной точке исхода отвергалось всякое внимание к эмпирическим целям и признавался один формальный закон как плод чистого умозрения; в позднейшей же обработке системы к умозрительным началам присоединяются опытные, из чего составилось смешанное учение, лишенное единства и последовательности. Кант чувствовал потребность восполнить недостаток содержания, который оказывался при чистой формальной точке зрения; но так как связь между внутренним и внешним человеком казалась ему непроницаемой тайною, то оставалось брать содержание извне, чисто эклектическим образом. Отсюда недостатки позднейшего учения и несогласие его с первоначальною, строго логическою точкою отправления.

Господствующий в системе Канта разрыв между противоположными сторонами человеческого естества невыгодно отразился и на его юридическом учении, хотя в этой области вследствие самого характера юридических отношений приложение формального закона было вполне уместно. Мы видели, что Кант полагает различие между юридическим законом и нравственным в том, что первый остается чисто формальным, не касаясь содержания действий, второй же указывает человеку и цели, вытекающие из нравственных требований. Другое различие, связанное с первым, заключается в том, что юридический закон определяет одни внешние действия, помимо побуждений, нравственный же закон имеет дело не с действиями, а с побуждениями. А так как последние по существу своему свободны, то нравственное законодательство может быть только внутреннее, свободное, тогда как юридическое имеет характер внешний, принудительный**. Корень обоих этих различий лежит в том, что юридический закон определяет *свободу внешнюю*, закон нравственный — *свободу внутреннюю*. Поэтому понятие о внешней свободе есть основное для философии права. Как же смотрит на нее Кант?

Разрыв между внутренним человеком и внешним не позволяет ему прийти к точному определению этого начала. Внешняя свобода, так же как и внутренняя, имеет две стороны: отрицательную, состоящую в независимости от чужой воли, и положитель-

* *Kant. Metaphysische Anfangsgrunde der Tugendlehre. Elementarl. B. 1. Abth. II; Abschn. II. § 19.*

** *Kant. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Einleitung. III.*

ную, или самоопределение во внешних действиях. Если первая понимается не как случайное только явление, а как известное требование, то она может иметь своим основанием единственно последнюю: человек потому должен быть независим от чужой воли, что он имеет свою собственную волю, которой принадлежит решение. Самоопределение же во внешних действиях или поставление себе внешних целей, с одной стороны, находится в тесной связи с самоопределением внутренним или нравственным, с другой стороны, содержит в себе элемент, отличный от последнего. Если я обладаю способностью отрешаться от всякого частного побуждения и определяться чисто на основании общего начала, то я должен быть властен над своими побуждениями; я должен иметь способность возвышаться над ними, сравнивать одно с другим, подчинять их общему закону; но вместе с тем, имея свободу выбора, я могу и уклоняться от закона, предпочитая частное побуждение общему. Как свойство существа не только нравственного, но и чувственного, внешняя свобода включает в себе возможность зла. Совпадение ее с внутреннею свободою есть требование разума, но исходя из разных точек, они могут и расходиться. Человек соединяет в себе два мира: как нравственное существо, он следует общему закону; как существо чувственное, он преследует частные свои цели и ищет личного удовлетворения. Соглашение обеих сторон составляет высшую его задачу, конечную цель всего его существования.

Ясно, что в учении Канта понятие о внешней свободе не могло получить надлежащего развития. У него человек является свободным только как существо мыслимое, отрешенное от внешнего мира; как существо чувственное, он подлжит закону необходимости и является звеном в общей цепи причин и следствий. Связь между этими двумя сторонами человеческого естества остается непроницаемою для разума. Поэтому Кант понятие о внешней свободе сводит к свободе внутренней. Способность определяться к действию на основании собственных целей он называет *произволом*, в отличие от *воли*, которая есть внутреннее самоопределение чистого разума. Побуждением произвола может быть или разум, или чувственное влечение; в первом случае произвол является *свободным*, во втором — чувственным, или скотским. Таким образом, по этой теории, свобода произвола состоит в независимости от чувственных наклонностей — понятие чисто отрицательное. Положительное же начало заключается в самоопределении чистого разума, т. е. в приложении к произволу категорического императива*.

Недостаточность этих определений очевидна. Если я свободен, только когда я действую независимо от чувственных влечений, то всякая внешняя цель выходит из пределов моей свободы,

* *Kant. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Einleitung. I.*

следовательно, и моего права. Внутреннее самоопределение чистого разума составляет вполне достаточное основание для нравственных требований, но для вывода юридических начал нужно, чтобы к этому присоединился другой элемент — выбор внешних целей, или свобода внешняя. Правом называется внешняя свобода, определенная общим законом. Если, несмотря на такое недостаточное определение внешней свободы, Кант приходит к истинному понятию о праве, то это можно приписать лишь не совсем последовательному проведению начал, лежащих в его системе. Что есть право? — спрашивает он. Чтобы определить это понятие, надобно отрешиться от всяких эмпирических данных, которые представляют нам только факты, а не мерило, из которых мы можем узнать, что считалось законным в то или другое время или в том или другом месте, а никак не то, что само по себе справедливо или несправедливо. Последнее может быть выведено только из чистого разума. В этом выводе надобно руководствоваться следующими началами: 1) понятие о праве и соответствующей ему обязанности простирается только на внешние, практические отношения людей друг к другу; 2) эти отношения касаются единственно произвола; 3) при этом совершенно устраняется содержание действий, а берется только чисто формальная сторона отношения: спрашивается, насколько свободный произвол одного совместен с свободой других? Отсюда следует, что право есть совокупность условий, при которых произвол одного может сочетаться с произволом других под общим законом свободы. Действие называется правомерным, когда оно совершается по правилу, в силу которого свобода каждого совместна с свободой всех под общим законом*. Нарушение этого правила есть насилие, которое по этому самому неправомерно; отрицание же этого насилия посредством насилия противоположного есть защита свободы и восстановление закона, а потому правомерно. Отсюда ясно, что с правом непосредственно связана возможность принуждения, что не имеет места относительно нравственных обязанностей, по существу своему не подлежащих насилию. Поэтому строгое, т. е. чисто внешнее, право может быть выражено как взаимное принуждение, охраняющее всеобщую свободу**.

Очевидно, что всех этих выводов нельзя сделать, если принять свободный произвол в смысле независимости от чувственных влечений, или как чистое самоопределение разума. Внутренняя свобода не подлежит насилию и не нуждается во внешнем законе, она сама себе закон. Внешняя же свобода сама в себе не носит закона, но должна подчиняться внешнему закону. Здесь — область, предоставленная произволу человека, каковы бы ни были его побуждения; но так как произвол одного приходит в столкновение

* *Kant. Metaphysische Anfangsgrunde der Rechtslehre. Einleitung in die Rechtslehre.* § B, C.

** *Ibid.* § D, E.

с произволом других, то закон полагает границы, где кончается свое право и начинается чужое. Поэтому право есть совместность внешней свободы под внешним же законом. Делая это определение, Кант незаметно для него самого подставляет сюда иное понятие о внешней свободе, нежели то, которое он сам принимал и которое вытекало из его учения. Он сам определяет далее внешнюю свободу как независимость от чужого произвола, насколько это совместно с свободой других* — понятие опять-таки недостаточное: кроме отрицательного признака независимости необходим и положительный признак самоопределения, ибо только из последнего вытекает присвоение внешних предметов.

С шаткостью понятий о внешней свободе связано и неточное понятие о праве в субъективном смысле. Кант определяет право как нравственную способность обязывать других**; между тем юридическая обязанность есть только последствие права. Она заключается в уважении к чужому праву, следовательно, последнее понятие уже предполагается. Человеку сперва отводится известная область свободы, а затем от других требуется, чтобы они не преступали границ этой области.

Следуя общепринятой схеме, Кант разделяет право в субъективном смысле на *прирожденное*, вытекающее из самой природы человека независимо от какого бы то ни было юридического действия, и *приобретенное*, предполагающее известное юридическое действие, в силу которого приобретает предмет. Из первого вытекает присвоение внутренних сил, из второго — присвоение внешних предметов. Единственным природным правом человека Кант признает внешнюю свободу, или независимость от чужой воли, насколько она совместна с свободой других; все остальные права приобретенные. С внешней свободой он связывает, однако, и некоторые другие права, как-то: равенство, или право не обязываться относительно других к большему против того, к чему их можно обязать взаимно; далее, самостоятельность, право на честное имя, право делать относительно других то, что не нарушает их прав, право сообщать им свои мысли и давать им даже обещания, истинные или ложные, ибо от них зависит верить или не верить обещаниям. Все это, говорит Кант, заключается уже в начале природной свободы и в действительности от нее не отличается***.

Это учение о правах человека сходно с тем, которое мы видели у писателей индивидуальной школы, и страдает теми же недостатками. Это не что иное, как отвлеченная схема, вытекающая из приложения формального закона к внешней свободе. Все частные

* Ibid. §B: «Freiheit (Unabhängigkeit von eines Anderen nothigender Willkuhr) sofern sie mit jades Anderen Freiheit nach einem allgemeinen Gesetz zusammen bestehen kann».

** Ibid.: «der Rechte, als (moralischer) Vermögen Andere zu verpflichten».

*** Ibid.

условия, видоизменяющие эти отношения в действительности, здесь опускаются. Менее всего это учение приложимо к политическому союзу, где личное право подчиняется общественному началу и ограничивается требованиями последнего. Мы увидим далее, что Кант и в построении государства держится чисто юридической точки зрения, вследствие чего политическое его учение в значительной степени носит индивидуалистический характер.

Приобретенное право состоит в присвоении внешних предметов. Это составляет область частного права в противоположность публичному или государственному праву, которое имеет целью обеспечение присвоенного посредством гражданских законов*. Очевидно, что присвоение внешних предметов может быть выведено из понятия о внешней свободе, только принимая последнюю в смысле внешнего самоопределения: человек полагает себе внешние цели, которым он подчиняет окружающую его природу. Если же мы примем свободу в смысле независимости от чувственных влечений или даже от чужой воли, то присвоение останется чисто чувственным действием, не имеющим никакой связи с свободой, а потому и с правом. А так как Кант понимает свободу именно в этом смысле, то он принужден вывести присвоение предметов отрицательным путем — из дозволения. Практический разум, говорит он, полагает чисто формальные границы человеческой свободе; содержание же действий он предоставляет произволу. Из этого следует, что я могу присвоить себе всякий предмет, лишь бы этим не нарушалась свобода других. Предметов, взятых из употребления, юридически не существует; для этого нужно всеобщее соглашение. Этот постулат практического разума может быть назван законом дозволяющим; он налагает на других обязанность, которую нельзя вывести из чистых понятий о праве, — обязанность воздерживаться от употребления предметов, которые находятся уже в нашем владении**.

Кант отличает при этом фактическое владение от юридического. Первое есть чисто физическое отношение к предмету: я владею местом, на котором стою, или вещью, которую держу в руках. Второе же есть отношение умственное: я считаю своим предмет, которым я фактически не владею и который может даже находиться в чужих руках. Когда нарушается отношение первого рода, тут является прямое посягательство на мою личную свободу, поэтому неправомерность подобного действия аналитически выводится из понятия о неприкосновенности лица. Но тут нет еще настоящего понятия о присвоении предметов. Оно является только там, где физическая связь заменяется умственной. Тут только возникает вопрос: каким образом я могу считать свою вещь, которая не находится в непосредственном моем владении?

* *Kant. Metaphysische Anfangsgrunde... Einleitung. S. 44.*

** *Ibid. Th. 1 Hpts. § 2.*

Этот вопрос должен быть решен умозрительно, ибо все юридические законы как требования разума проистекают из умозрения. Но аналитического вывода невозможно сделать, ибо связываются два понятия, которые не заключаются одно в другом; следовательно, надобно раскрыть а priori синтетическую связь между человеческою свободою и внешними предметами. Эта связь открывается из выведенного выше постулата практического разума, дозволяющего употребление всех предметов, насколько это совместно с свободою других. Но так как умозрительный закон устраняет всякие эмпирические данные, то и здесь устраняются условия времени и места; затем остается чисто умственное отношение, которое одно соответствует умозрительному требованию и может быть источником юридических определений*.

В этом выводе присвоения внешних предметов из закона дозволяющего оказывается вся недостаточность установленного Кантом понятия о внешней свободе. Всякое синтетическое положение а priori как требование разума должно заключать в себе отношение необходимое, а не только возможное; дозволяющий же закон не идет далее возможности. Он говорит только, что присвоение предметов, не нарушающее чужой свободы, не противоречит юридическому закону; следовательно, тут все предоставляется чисто эмпирическим соображениям, что противоречит требованию Канта. С устранением последних остается лишь чисто формальное запрещение нарушать свободу других, из которого никак нельзя вывести умозрительного отношения к внешним предметам. Необходимая связь, какая требуется для умозрительного положения, может быть выведена только из понятия о внешней свободе как самоопределении. Человек полагает себе цели, которые он осуществляет во внешнем мире. Для этого требуется подчинение внешнего мира человеческой воле, т. е. присвоение вещей, которое таким образом является необходимым условием человеческой жизни, а потому и освящается юридическим законом. Так как эти цели постоянны, то и присвоение должно быть постоянное. Так как это — отношение к воле, а не к телу, то оно должно быть умственное, а не физическое. Но, с другой стороны, так как здесь воля проявляется в физическом мире, то умственное отношение необходимо связано с физическим. Кант совершенно прав, настаивая на том, что основание юридического присвоения составляет чисто умозрительный элемент; но если мы устраним всякие эмпирические данные, как он требует, то умственное отношение окажется не действительным, а воображаемым. Я могу объявить себя обладателем бесконечного пространства земель, никому не присвоенных; из этого ни для кого не рождается обязанность уважать мое право. Нужен физический акт завладения и материальные признаки, по которым можно распознать при-

* Ibid. 1 Th. 1 Hptst. § 1, 5—7.

существование моей воли на внешнем предмете. Юридический закон определяет проявления воли во внешнем мире, поэтому здесь необходимо сочетание двух элементов: умозрительного, имеющего источник в человеке и определяющего разумное отношение воли, и эмпирического, составляющего необходимое условие для проявления первого. При разрыве между внутренним и внешним человеком, который господствует в системе Канта, связь обоих элементов не могла быть понята надлежащим образом, а потому и вывод юридического закона в приложении к внешнему миру остался недостаточным. Это было, в сущности, возвращение к учению философов нравственной школы. Требовалось содержание, которое не дается формальным законом, а потому надобно было ограничиться чисто отрицательным признаком — дозволением. У ближайших последователей Канта это начало было положено в основание всей философии права.

Такой чисто отрицательный характер внешнего права делает действительное владение чисто случайным актом, который по этому самому не может иметь притязания на признание со стороны других. Кант прямо говорит, что одностороннее объявление владения не может связать чужую волю. Для того чтобы право получило действительную силу, нужно взаимное соглашение, обеспечивающее каждому его часть; только совокупная воля всех может быть обязательна для отдельных лиц. Состояние, в котором господствует общая, обязательная для всех воля, есть гражданский порядок. Отсюда следует, что гражданский порядок составляет необходимое требование права. Если мне дозволено присвоение внешних предметов, а существенное для этого условие есть вступление в гражданское состояние, то я имею право принудить всякого другого, с кем у меня может быть столкновение, подчиниться вместе со мною общему гражданскому закону. Естественное состояние, не доставляя надлежащего обеспечения лицам, само по себе неправомерно. Всякий, кто в нем обретается, тем самым нарушает право другого, а потому выход из него обязателен для всех. Из этого не следует, однако, что вне гражданского состояния вовсе невозможно присвоение предметов. Обеспечение права предполагает уже его существование, но без гражданского закона оно всегда остается спорным. Поэтому присвоение предметов в естественном состоянии можно назвать *предварительным* (provisorisch); в гражданском же состоянии оно становится *окончательным* (peremptorisch)*.

Из этого можно, по-видимому, заключить, что совокупная воля нужна собственно для обеспечения права; но Кант на этом не останавливается: он выводит из нее самое присвоение внешних предметов. Он разделяет частное право вообще на вещное,

* Kant. Metaphysische Anfangsgrunde... 1 Th. 1 Hptst. §8—9.

личное и вещно-личное*. Первое касается обладания вещами, но как право оно относится не к вещам, в приложении к которым юридические отношения немыслимы, а к лицам, которые исключаются из употребления принадлежащих другим вещей**. Это исключение совершается в силу первоначального завладения; законное же основание завладения заключается в первоначальной принадлежности вещей всем людям вообще, ибо только из идеи совокупной воли и совокупного владения можно вывести право каждого отдельного лица на приобретение вещей с наложением на других обязанности уважать это право***. Это начало прилагается прежде всего к поземельной собственности, составляющей основание всех других видов владения. Земли есть субстанция, к которой движимые вещи относятся как принадлежности, а принадлежность не может быть присвоена кому бы то ни было, если субстанция, на которой она находится, не принадлежит никому, следовательно, остается открытою для завладения****. Законное основание поземельной собственности заключается в том, что земля первоначально принадлежит всем людям, которые, будучи населены на определенном, шарообразном пространстве, неизбежно должны владеть им совокупно. Но это первоначальное совокупное владение (*communio possessionis originaria*) не должно смешивать с первобытным общением имуществ (*communio primaeva*), какое предполагают некоторые. Под именем последнего разумеют действительное, фактическое установление, которое на деле может произойти не иначе как из договора отдельных владельцев, отказывающихся от своего частного права и слагающих свое имущество в общую массу. Такое состояние не более как мечта. Первое же есть только идея подчинения земли всем людям вообще, в силу чего каждый имеет право присваивать себе те или другие участки, а остальные обязаны уважать это право*****.

В этих выводах оказывается опять вся недостаточность юридической теории Канта. Право частной собственности непосредственно вытекает из понятия о внешней свободе как самоопределении воли, и нет никакой нужды прибегать для этого к идее совокупного владения, которое вносит сюда совершенно излишние начала, а потому спутывает мысль. Как свободное существо, человек полагает себе цели, которые он осуществляет во внешнем мире; отсюда право на завладение физическими предметами, которые как низшие должны подчиняться человеку и становиться орудиями свободной его воли. Это право простирается на все, что не находится в чужом владении; но как скоро я встречаю предме-

* Ibid. § 10.

** Ibid. § 11.

*** Ibid.

**** Ibid. 2 Hptst. § 12.

***** Ibid. 1 Hptst. § 6; 2 Hptst. § 13, 17.

ты, с которыми связана уже воля другого, так я должен остановиться, ибо я обязан уважать чужую свободу. Односторонний акт воли, пока он не нарушает чужой свободы, всегда правомерен, а потому обязателен для других. Вопрос заключается единственно в том, по каким признакам можно судить о действительном завладении вещей. Так как это внешний акт, который может подлежать спору, то на это требуется соглашение; но это вопрос, касающийся подробностей, а не самого существа права. Из идеи же совокупного владения невозможно непосредственно вывести частную собственность; скорее из нее следовало бы запрещение кому бы то ни было завладевать вещами с исключением всех других. Если же принять общую волю единственно в смысле требования подчинения внешней природы человеку, то незачем называть этот общий закон совокупным *владением*. Всякое владение предполагает фактическое отношение к предмету, вне которого остается только формальный закон уважения к чужой воле.

Относительно личного права или обязательств Кант точно так же старается выделить чисто умозрительную связь из эмпирической. Для заключения обязательства непременно требуется *соединенная* воля лиц, посредством которой владение переносится с одного лица на другое? В действительности же, так как действие происходит во времени, то одна воля всегда *следует* за другою, причем является возможность перемены намерения; совокупного действия никогда быть не может. Это затруднение разрешается тем, что с фактическим отношением связано отношение, мыслимое по законам свободы, устраняющим всякие эмпирические данные. В силу этого начала следующие друг за другом действия сливаются в единый акт, проистекающий из постоянной и соединенной воли лиц. Этим только способом, говорит Кант, можно вывести приобретение вещей посредством договора, иначе нет возможности доказать, почему я должен исполнять данные обещания*.

В этом учении совершенно справедливо, что эмпирическое отношение служит только внешним выражением отношения умственного. Эмпирическая воля изменчива, и если она считает себя связанною, то это происходит во имя умозрительного начала. Но обязанность исполнять обещания прямо вытекает из закона, требующего уважения к чужой свободе. Как скоро я действием собственной воли связал чужую волю с предметом, находящимся в моем владении, будь это вещь или действие, так я не могу уже распоряжаться этим предметом, не нарушая чужой свободы и чужих целей. Распространение чужой свободы на область моего права в силу моего согласия совершилось правомерно, а потому нарушение этого отношения становится неправомерным.

* *Kant. Metaphysische Anfangsgrunde... 1 Th. 2 Hptst. § 19.*

Наконец, под именем вещно-личного права Кант понимает такое право, в котором лицо всецело наподобие вещи находится во владении другого, причем, однако, оно рассматривается и употребляется не как вещь, а как лицо, ибо употребление лица как вещи было бы нарушением свободы и оскорблением человеческого достоинства. К этой категории он относит все семейные отношения. Первое из них есть брак. Основание его есть половое влечение, но юридически этот союз возможен только под условием всецелого и притом взаимного обладания одного лица другим. Здесь должно господствовать равенство лиц, а потому допускается только единоженство. Последствие брака составляет рождение детей, которые как свободные лица, поставленные в свет без своего согласия, имеют приращенное право требовать от родителей пропитания и воспитания до полного развития своих способностей; родители же с своей стороны, соответственно лежащей на них обязанности, получают детей в полное свое обладание. По достижении совершеннолетия дети становятся свободными, но они могут в силу договора остаться членами дома, вступивши к родителям в отношение слуг к господину. За недостатком детей такого рода отношение может быть распространено и на посторонние лица. И здесь является, с одной стороны, полное обладание слугою наподобие вещи, с другой стороны, употребление слуги как лица, пользующегося самостоятельной волею. Поэтому служебная связь не должна вести к уничтожению всякой самостоятельности подчиненного. Она не может быть ни пожизненною, ни потомственною*.

Едва ли нужно заметить, что все эти определения весьма недостаточны. Кант следовал здесь обыкновенному юридическому делению, относящему семейное право к частному. На этом основании он хотел вывести все семейные отношения из чистых начал частного права. Но установленная им с этою целью рубрика вещно-личного права представляет только смешение разнородных начал и не дает никаких оснований для вывода семейных отношений. Семейство есть органический союз, в котором соединяются разнообразные элементы жизни. Для постижения связи этого рода нужно выйти из области чисто формальных определений. Учение Канта, не идущее далее формального закона, не представляло для этого данных.

Тою же односторонностью страдает и его политическое учение. И здесь он становится на чисто юридическую почву, не доходя до понятия о высшем, органическом значении союза. Поэтому мы находим у него развитие индивидуалистических теорий, заимствованное у французских философов XVIII века. Но так как его система содержит в себе и совершенно иные начала, то вместе с этим являются и положения, идущие прямо наперекор индиви-

* Ibid. I Hptst. 3 Abschn. § 22—30.

дуалистическим взглядам. Как в отдельном человеке противоположные элементы стоят рядом без всякой возможности постигнуть переход от одного к другому, так и в учении о государстве оба элемента, юридический и нравственный, сопоставляются в теории, но без приведения их к высшему единству органического союза.

Кант определяет государство как соединение известного количества людей под юридическими законами*. Это определение, с одной стороны, слишком обширно, ибо всякий юридический союз становится государством, с другой стороны, слишком тесно, ибо вся задача государства ограничивается охранением права между людьми. В этом, по учению Канта, заключается существенная цель, для которой люди вступают в политический союз. Необходимость его проистекает не из указаний опыта, который доказывает нам невозможность сохранить мир без принудительной власти, а из чистого умознания, которое требует выхода из бесправного состояния, где каждый действует по своему усмотрению. Во имя безусловных нравственных начал человек обязан подчиняться такому порядку, в котором господствует общий закон, определяющий права каждого, и установлена власть, охраняющая эти права. Так как юридический закон в существе своем проистекает из чистого разума, то и государство как идея есть произведение умознания, и эта умозрительная идея должна служить нормою для всякого существующего в действительности политического союза**.

Общая, соединенная воля членов заключает в себе тройкую власть: законодательную, исполнительную и судебную. Эти три власти представляют собою три элемента практического умозаключения: верхнюю посылку в законе, нижнюю посылку в повелении, подчиняющем частные случаи общему правилу, наконец, заключение в приговоре, определяющем право в отдельном случае***.

Законодательная власть, по идее, может принадлежать только соединенной воле всех, ибо всякая частная воля может быть несправедлива относительно других. Только согласная воля совокупности лиц, составляющих союз, из которых каждое участвует своим голосом в общем решении и само ему подчиняется, может быть настоящим источником закона****. В этом состоит истинное существо гражданской *свободы*. Свобода не есть право делать все, что хочешь, не нарушая чужого права, как определяют некоторые, ибо что такое право? Опять же возможность действовать, не нарушая чужой свободы. Следовательно, это определение вра-

* «Ein Staat ist die Vereinigung einer Menge von Menschen unter Rechtsgesetzen» (Kant. *Metaphysische Anfangsgründe...* II Th. 1 Absch. § 45).

** Ibid. § 44—45.

*** Ibid. § 45.

**** Ibid. § 46.

щается в чистой тавтологии. Свобода в государстве должна быть определена как право лица подчиняться только тому закону, на который оно дало свое согласие. Эта свобода составляет неотъемлемую принадлежность гражданина или члена государства*. С этим связано и гражданское равенство, которое состоит в праве признавать над собою только такого высшего, которого можно взаимно обязать к тому же, к чему тот нас обязывает. Наконец, из того же источника вытекает и гражданская самостоятельность, т. е. независимость от чужого произвола относительно своего существования и содержания, а потому и право не быть представляемым кем бы то ни было в своих юридических действиях**.

Этот последний признак самостоятельности служит Канту основанием для различения граждан деятельных и страдательных, — различие, которое было признано даже самыми революционными конституциями. Самостоятельное право голоса в законодательных вопросах может быть предоставлено только гражданину, независимому от чужой воли; поэтому все те, которые по своему положению подчинены другим, хотя и пользуются выгодами союза, но не могут участвовать в общих решениях. Таковы женщины, дети, подмастерья, слуги и вообще все те, которые получают свое содержание от других, ибо их существование есть как бы принадлежность другого. Эта зависимость от чужой воли и проистекающее отсюда неравенство, замечает Кант, несколько не противоречат свободе и равенству тех же лиц как людей. Они могут требовать только, чтобы с ними обходились на основании начал свободы и равенства, т. е. чтобы издаваемые для них законы не нарушали этих естественно принадлежащих им прав. Таким образом, каждому нельзя предоставить право наравне с другими участвовать в общих решениях, но каждый должен иметь возможность из страдательного гражданина сделаться деятельным***.

Эти оговорки, очевидно, не спасают основного начала. Если гражданская свобода состоит в подчинении только тому закону, на который подчиняющийся дал свое согласие, то все лица, не участвующие в общих решениях, лишены свободы. За ними не остается даже и естественная свобода, ибо, как замечает сам Кант, человек, вступая в государство, не ограничивается тем, что он отказывается от части природной ему внешней свободы для приобретения больших благ: он целиком оставляет дикую и незаконную свободу, чтобы получить ее снова в законном подчинении, истекающем из собственной его воли. Точно так же ничего не остается и от естественного равенства, ибо равенство, как естественное, так и гражданское, по определению Канта, состоит в праве обязываться лишь настолько, насколько, в свою очередь,

* Ibid. § 46; *Idem.* Zum ewigen Frieden. II Abschn. 1 Art., примеч.

** Ibid. § 46.

*** Ibid.

мы можем обязать другого. Наконец, самая возможность выйти из страдательного положения и сделаться действительным гражданином не для всех доступна. Для многих фактически эта дверь остается вечно закрытою. Женщины, по своему полу, обречены на политическую зависимость. Таким образом, между началом самостоятельности и началами свободы и равенства оказывается неразрешимое противоречие. Отправляясь от чисто юридической точки зрения, от совместной свободы отдельных лиц, Кант, волею или неволею, принужден был усвоить себе индивидуалистические теории государства, а вместе и все неразлучные с ними противоречия.

Принятые им начала свободы и равенства последовательно приводят Канта к отрицанию всяких наследственных преимуществ. Наследственное дворянство, говорит он, есть чин, предшествующий заслугам и вовсе их не предполагающий; следовательно, это мечта без действительности. Ибо заслуги предков не переходят на потомков; природа не сделала таланты и волю наследственными. А так как никто добровольно не отказывается от своей свободы, то невозможно предполагать, что соединенная воля народа захотела установить у себя такое бессмысленное преимущество для некоторых членов. Поэтому никакой государь не вправе сделать подобное установление. Все существующие привилегии этого рода должны мало-помалу уничтожиться, и тройственное разделение на государя, дворянство и народ должно замениться единственным естественным разделением на государя и народ*.

От законодательной власти Кант отличает правительственную, которой поручается исполнение законов, назначение чиновников и администрация. Правитель, который вместе был бы законодателем, сделался бы деспотом. Законодатель же потому уже не может быть правителем, что последний подчинен закону и повинуетя высшему. Как верховный самодержец, законодатель может сменить правителя, отнять у него власть и исправить недостатки управления, но он не вправе наказать правителя, ибо всякое наказание есть действие исполнительной власти, а не законодательной. Одному правителю принадлежит верховное право принуждать сообразно с законом, а потому он сам не подлежит принуждению**.

Что касается до судебной власти, то она, в свою очередь, не может принадлежать ни законодателю, ни правителю, ибо в приложении закона к отдельному случаю власть всегда может оказать несправедливость подданному. Поэтому решение должно быть предоставлено беспристрастным лицам, взятым из среды народа, т. е. присяжным; судебному же месту принадлежит только приложение закона к произнесенному ими приговору***.

* *Kant. Metaphysische Anfangsgrunde... II Th. Allg. Anm. D.*

** *Ibid. 1 Absch. § 49.*

*** *Ibid.*

Таковы три власти, через которые государство получает свою автономию, т. е. образуется и сохраняется по законам свободы. С одной стороны, они стоят рядом, ибо восполняют друг друга; с другой стороны, они подчиняются одна другой, ибо каждая, сохраняя свое собственное начало и свой определенный круг действия, сообразуется, однако, с волею высшего. Совокупность их представляет отношение главы государства, которым по законам свободы может быть только сам народ, к массе того же народа как подданных. В соединении властей заключается народное благо, под которым, однако, не следует разуметь счастье, ибо последнее может иногда быть лучше достигнуто в состоянии природы или под деспотическим правлением, а сообразность государственного устройства с законами права, к чему разум, посредством категорического императива, обязывает нас стремиться. Акт, в силу которого народ образует государство или, лучше сказать, идея, которая служит мерилom правомерности политического порядка, есть *первобытный договор*, по которому все лица в народе отказываются от своей внешней свободы с тем, чтобы получить ее обратно в качестве членов государства*.

Таково политическое устройство, которое, по теории Канта, представляется в идее единственно правомерным. Очевидно, что оно целиком заимствовано у Руссо. Самая теория разделения властей подходит к взглядам женеvского философа, а никак не к учению Монтескье. Кант прямо объявляет невысказанную систему взаимного воздержания властей. Тот, кто воздерживает другого, говорит он, должен иметь, по крайней мере, одинаковую с ним власть; он должен иметь право как законный повелитель предписать народу неповиновение. Но тогда он, а не тот, является настоящим самодержцем. Народное же представительство, которому присваивается право ограничивать волю монарха, не что иное, как призрак, прикрывающий деспотизм. Депутаты всегда готовы делать все угодное правительству, лишь бы только получить хорошие места для себя и для своей родни. Поэтому так называемая умеренная монархия есть не более как мечта, которая под видом права служит лишь к тому, чтобы не затруднить, а замаскировать произвол власти**. На этом основании Кант считает республиканское устройство единственным правомерным, т. е. согласным с требованиями свободы. Но в отличие от Руссо, он стоит за представительную республику, не объясняя, впрочем, каким образом представительство может быть совместно с принадлежащим каждому гражданину правом участия в общих решениях, которое он сам объявляет неотчуждаемым и самым личным из всех прав***. Вообще, Руссо, стараясь развить свои начала в подробности, по-

* Ibid. § 47, 49.

** Ibid. Allg. Anm. A.

*** Ibid. § 52.

следовательно приходил к положениям, которые явно обличали их несостоятельность; Кант же ограничивался самыми общими чертами, вследствие чего теория его представляется гораздо более бледною, но зато скрываются противоречия, присущие принятым им началам.

В статье «О вечном мире», которая писана несколькими годами ранее «Учения о праве», Кант более склоняется к взглядам Монтескье. Здесь он, видоизменяя теорию последнего, разделяет все образы правления на *республиканский* и *деспотический*. Первый основан на отделении исполнительной власти от законодательной, второй — на их слиянии. Из всех политических форм, говорит он, демократия более всех клонится к деспотизму, ибо здесь все решают против одного, а подобное решение является противоречием общей воли как с собственными началами, так и с свободою граждан. В монархии, напротив, всего легче отделить исполнительную власть от законодательной и таким образом приблизиться к республиканскому устройству*. Эти мысли, в которых взгляды Монтескье сочетаются с воззрениями Руссо, не имеют существенного значения, и сам Кант отступился от них в окончательной обработке своей теории.

У Канта есть, однако, весьма существенное отличие от Руссо, которое дает его системе совершенно иной оттенок. С точки зрения субъективного идеализма между требованиями разума и явлениями жизни признается глубокий разрыв. Поэтому правомерное государственное устройство, основанное на умозрительных началах, представляется Канту не более как *идею*, которой нельзя указать никакого соответственного явления в действительности**. Но так как эта идея имеет практическое значение, то требуется все-таки большее или меньшее ее осуществление в жизни. Это совершается посредством физических лиц, облеченных властью. Таковыми могут быть одно лицо, несколько или все. Отсюда разделение образов правления на монархию, аристократию и демократию. Первая форма простейшая, а потому лучшая для исполнения закона, но вместе с тем самая опасная для свободы граждан***. Каково бы, впрочем, ни было устройство и происхождение государственной власти, она, во всяком случае, имеет право требовать полного повиновения подданных. Кант безусловно отвергает право подданных сопротивляться существующему правительству. Действительность, говорит он, никогда не соответствует вполне идеалу; всякое эмпирическое устройство содержит в себе недостатки. Но всякое государство осуществляет в себе гражданский порядок, а потому во имя обязательного для людей закона требует себе повиновения. Признать за под-

* *Kant. Zum ewigen Frieden. Art. I.*

** *Kant. Metaphysische Anfangsgrunde... I Th. Anhang, Beschluss.*

*** *Ibid. Abschn. § 51.*

данными право сопротивления значит признать, что верховная власть не есть верховная, а это — явное противоречие. Поэтому сопротивление никогда не может быть правомерным, оно всегда является нарушением права, следовательно, отрицанием самых основ гражданственности и преступлением против высшего закона. В этом смысле говорят, что власть происходит от Бога, ибо она независима от людей. Для подданных она священна и неприкосновенна. Поэтому правительству одному принадлежит право изменять законы и государственное устройство, подданные могут только приносить жалобы и прошения*.

Таким образом, мы имеем два противоречащих друг другу положения: с одной стороны, в идее единственным правомерным государственным устройством объявляется то, которое основано на началах всеобщей свободы и равенства; с другой стороны, в действительности требуется безусловное повиновение всякой установленной власти. Чем же разрешается это противоречие? Тем, что идея правомерного государства является конечною целью исторического движения народов, постепенное приближение к которой возлагается как обязанность на существующие правительства. Поэтому всякое устройство, отклоняющееся от истинных начал, может иметь притязание лишь на *временное* значение; *окончательную* или безусловную силу может иметь только порядок, основанный на чистых требованиях юридического закона**.

Таков окончательный вывод Канта относительно государственного устройства. Нет сомнения, что начало исторического развития представляет единственную возможность согласить идеал с действительностью; но если мы в идеале видим непременное требование разума и единственное правомерное устройство общественной жизни, то мы должны требовать и от действительности, чтобы она заключала в себе, по крайней мере, условия, необходимые для приближения к этому порядку. Здесь же мы находим два начала, прямо противоположные друг другу: с одной стороны, безусловное требование свободы, с другой — столь же безусловное требование подчинения. Если, как утверждает Кант, гражданский порядок устанавливается собственно для обеспечения свободы, а свобода состоит в подчинении только тому закону, на который я дал свое согласие, то невозможно требовать от меня подчинения всякому закону и всякой власти; если же, наоборот, я обязан подчиняться всякой установленной власти и от ее усмотрения должен ожидать улучшения существующего порядка, то свобода может никогда не осуществиться на деле. И здесь, как и во всем учении Канта, два противоположные начала, исходящие из двух разных точек зрения, ставятся рядом без всякого посредствующего

* Ibid. II Th. Allg. Anm. A; I Th. Anhang, Beschluss.

** Ibid. I Abschn. § 52.

щего звена; соглашение же их потому только представляется возможным, что оно отдалается в неопределенное будущее. В своем политическом идеале, основанном на умозрительных требованиях свободы, Кант стоит на почве чистого индивидуализма; напротив, в требовании безусловного повиновения властям во имя высшего закона он становится на точку зрения последователей нравственной школы. До понятия о государстве как органическом союзе, в котором сочетаются оба противоположные начала, юридическое и нравственное, он не доходит.

В своих примечаниях к теории государственного права Кант несколько уклоняется и от чисто юридического построения государства. В силу основного начала, из которого выводятся все учение, единственной задачей политического союза должно быть охранение права. Между тем Кант полагает ему и другие цели. Приписавши самодержцу верховную собственность земли на том основании, что от общей воли зависит закон распределения собственности, он выводит отсюда право заведовать государственным хозяйством, финансами и полицией; к последней же он относит не только охранение безопасности, но и попечение об удобстве и приличии*. Мало того: он признает за самодержцем как представителем народа право облагать граждан податями для собственного их поддержания, как-то: для пособия бедным, для воспитательных домов, наконец, для церковных установлений. Это выводится из того, что народ соединился в союз, который должен сохраняться постоянно, а потому члены этого союза, которые не в состоянии сами себя содержать, должны содержаться на общественный счет. Что касается до церковного устройства, которое, по мнению Канта, следует строго отличать от веры как внутреннего настроения, вовсе не подлежащего действию государства, то и оно относится к числу государственных потребностей, ибо народ, исповедующий известную религию, признает себя подданным высшей, невидимой власти, которая может прийти в столкновение с властью гражданской. Однако государству не принадлежит здесь право внутреннего законодательства, которое должно быть предоставляемо учителям церкви; оно имеет единственно отрицательное право устранять вредные влияния церковных установлений на гражданский быт. Поэтому оно вправе прекращать внутренние раздоры, угрожающие общественной безопасности, не вмешиваясь, однако, в распри сект и в вопросы внутренних преобразований, что было бы несогласно с его достоинством. Самое содержание церкви должно лежать не на государстве, а на общине верующих**.

Все эти положения Канта весьма неопределенны и неудовлетворительны. Вообще, он оказывается слабым в обсуждении

* *Kant. Metaphysische Anfangsgrunde... II Th. Allg. Anm. B.*

** *Ibid. Anm. C.*

политических вопросов. Мы увидим у других писателей той же школы гораздо более последовательное проведение начал юридического государства.

Наконец, Кант полагает свою политическую теорию в основание своих воззрений на международное право. Категорический императив предписывает людям неприменное вступление в гражданский порядок. Естественное состояние само по себе есть бесправие. Если даже человек, в нем находящийся, не нарушает непосредственно чужого права, то самое его положение есть уже нарушение права, ибо это — состояние беззакония, которое не представляет никаких гарантий для мирного сожительства*. То же самое относится и к народам. Все они живут на одном земном шаре, который, по идее, составляет общее достояние всех; следовательно, для определения прав каждого необходимо соединение их в одно государство (*civitas gentium*) и подчинение их общей власти. Но подобное требование встречает неодолимые препятствия на практике. С одной стороны, управление столь разнообразными племенами, рассеянными по всему земному пространству, слишком затруднительно, с другой стороны, державные правительства не согласятся подчиниться высшей власти. Поэтому можно ограничиться формой свободного союза, единственной возможной в международных отношениях**. Установление всемирного союза государств есть неприменное требование права. Оно одно может дать окончательную правомерность человеческим учреждениям, которые без того всегда сохраняют временный характер. Этим только путем можно достигнуть и высшей цели всего политического порядка — вечного мира; и хотя бы эта идея при настоящем состоянии обществ представлялась только мечтою, но стремление к ней и употребление всех средств для ее достижения есть неприменный долг всякого человека. Это — категорический императив практического разума, который гласит, что между людьми не должно быть войны. Поэтому тут нет места для сомнений***.

Кант в особой статье изложил и самые условия вечного мира. Из них некоторые имеют характер предварительный, другие окончательный. К первым относятся: 1) запрещение приобретать государства частными способами, как-то: наследством, куплею, меною, ибо государство не есть частное имущество, которым правительство может располагать по усмотрению. Подобные сделки прямо противоречат идее первобытного договора, в силу которого существует самое государство. 2) Уничтожение по мере возможности постоянных войск, которые грозят вечною опасностью соседям. 3) Запрещение заключать займы для внешних войн. 4) Запрещение одному государству вмешиваться во внутренние дела

* Ibid. 2 Abschn. § 54; *Idem.* Zum ewigen Frieden. 2 Abschn., примеч.

** Ibid. § 61; *Idem.* Zum ewigen Frieden. 2 Abschn. II Art.

*** Ibid. § 61; II Th. Beschluss.

другого. На это нет никакого основания, ибо дурной пример, подаваемый подданными соседнего государства, не есть нарушение права; скорее, это может служить предостережением для других. 5) Запрещение употреблять на войне средства, уничтожающие взаимное доверие при будущих отношениях, как-то: убийства, отравы, нарушения капитуляций, возбуждение измены и т.п.* Что касается до окончательных условий, то первое заключается в том, что во всех государствах должно быть введено республиканское устройство, не только потому, что оно единственное правоверное, но и потому, что оно одно может ручаться за сохранение вечного мира; ибо народ, который должен сам нести все тяжести войны, всего менее может быть склонен начинать ее по легкомысленному поводу. Под именем республиканского устройства Кант понимает, однако, как уже было сказано выше, не демократию, а отделение исполнительной власти от законодательной. Вторая статья вечного мира состоит в том, что международное право должно быть основано на союзе свободных государств. Наконец, третья статья ограничивает право всемирного гражданства условиями взаимного гостеприимства: каждый человек, обладая первоначально одинаким со всеми другими правом на всякое место на земном пространстве, должен иметь право требовать, чтобы везде, куда бы он ни прибыл, с ним не обходились неприязненно, а вступали бы с ним в правомерные отношения**.

Какое же ручательство, спрашивает Кант, имеем мы в возможности достижения этой идеи вечного мира, составляющей для нас нравственную обязанность? Это ручательство дает нам сама природа, которая в своих механических действиях руководится внутренними целями. Она, прежде всего, дала людям возможность жить в самых пустынных краях и таким образом, силою обстоятельств, рассеяла их по всему земному пространству. Она же побуждением собственного их интереса заставила их более или менее повсюду вступить в гражданское состояние. Где к этому не привели внутренние неурядицы, там необходимость соединения была вызвана внешнею войною. Не только нравственное совершенствование человека, но самый механизм природы, борьба самолюбивых наклонностей, требует водворения правомерных отношений между людьми; единственное же устройство, вполне соответствующее требованиям права, есть устройство республиканское. Затем, в видах установления свободного союза государств, природа разделила народы различием языка и религии, что, правда, иногда ведет к взаимной ненависти и войне, но при развитии просвещения должно привести к установлению свободного согласия в основных началах человеческой жизни. Наконец, разделивши народы так, что они не могут сплотиться в одно госу-

* *Kant. Zum ewigen Frieden. Abschn. 1.*

** *Ibid. Abschn. 2.*

дарство, природа, с другой стороны, связала их духом торговли, который, будучи основан на взаимной пользе, сильнейшим образом скрепляет связь самых отдаленных племен*.

В заключение Кант, подобно Платону, присоединяет к условиям вечного мира тайную статью, в силу которой учения философов относительно возможности общественного мира должны быть предметом совещаний в государствах, готовящихся к войне. Кант считает, впрочем, достаточным дозволить философам свободно проповедовать свои мысли, не обязывая правительства непременно им следовать**.

Таким образом, соглашение противоположностей, идеала и действительности, предоставляется истории. В «Критике практического разума» в приложении к отдельному человеку эта задача разрешалась постулатом Божественного Разума, направляющего природу к своим целям. Здесь вместо того является понятие о природе, действующей по внутренним, присущим ей целям. Это была та точка зрения, которую Кант развивал в «Критике рассудка» («Kritik des Urtheilskraft») ⁴, где он, собственно, вышел уже из пределов скептического идеализма и старался сочетать противоположные начала в одно гармоническое целое. В этом последнем произведении, понятие о внутренней цели прилагалось только к началам изящного и к познанию органических произведений природы; в статье «О вечном мире» оно прилагается и к истории. Все здесь ограничивается, однако, лишь слабыми указаниями. Те речительства, на которые ссылается Кант в пользу осуществления идеи вечного мира, далеко не достаточны. Необходимость мирного сожительства в отдельных обществах не влечет еще за собою водворения правомерного порядка в целом человечестве, ибо здесь условия совершенно иные. Установленное самою природою разделение народов препятствует не только слиянию их в одно государство, но и союзному устройству; торговые же сношения, связывая людей общими интересами, не устраняют возможности столкновений.

С большею подробностью Кант развивает ту же мысль в другой небольшой статье, вышедшей еще в 1784 г., за шесть лет до появления «Критики рассудка», именно в «Идее всеобщей истории во всемирно-гражданском отношении» («Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht»). Он исходит здесь от той мысли, что каково бы ни было понятие о человеческой свободе, явления этой свободы, как все явления мира, должны подлежать общим законам. Даже то, что, по-видимому, всего более зависит от произвола, на деле оказывается подчиненным известным, постоянным правилам. Так, например, статистика доказывает, что браки, рождения и смерти повторяются ежегодно

* Ibid. Zusatz. 1.

** Ibid. Zusatz. 2.

в таком же правильном порядке, как и явления погоды, которые при всем своем кажущемся непостоянстве следуют определенным, физическим законам и поддерживают неизменное движение естественных сил. Отдельные люди и даже целые народы в своих действиях направляются частными своими побуждениями, но они бессознательно служат общим целям природы, которые достигаются в преемственном движении поколений. Таким образом, хотя действия людей в истории, по-видимому, представляют только случайную игру безумства и страстей, от которой исследователь готов отвергнуться с негодованием, однако под этим бессмысленным движением, лишенным всякой предначертанной цели, философ может открыть *общую цель природы*, связывающую историю в одно определенное целое.

Не пытаясь сам написать философию истории по этому образцу, Кант ограничивается некоторыми положениями, которые должны служить ей основанием. Первый закон, который заимствуется из телеологического учения о природе, состоит в том, что все естественные способности известного существа предназначены к тому, чтобы когда-нибудь достигнуть полного и целесообразного развития. Этот закон подтверждается наблюдениями над всеми органическими существами. Орган, не имеющий назначения, порядок без цели является противоречием в системе естественных определений. Устранивши телеологическое начало, мы вместо природы, действующей по определенным законам, получим только бессмысленную игру случая*. В приложении к человеку развитие разумных его способностей возможно только в целом роде, а не в отдельных особях. Ибо разум есть способность, простирающаяся далеко за пределы отдельной человеческой жизни. Нужно бесчисленное множество следующих друг за другом поколений, чтобы довести его до полноты развития. И эта задача должна, по крайней мере в идее, быть целью всех человеческих стремлений, ибо иначе надобно признать, что разумные способности даны нам напрасно и что природа, которой мудрость открывается во всем остальном, относительно одного человека повинна в детской игре бессмысленными призраками**. Одаривши человека разумом и неразлучною с ним свободою волею, природа хотела, чтобы он сам из себя произвел все то, чем он возвышается над механическим порядком животной жизни. Для этого она дала ему самую скудную физическую обстановку и поставила величайшие препятствия его развитию, как будто бы цель ее состояла не в том, чтобы он жил счастливо, а в том, чтобы он своим трудом сделался достойным счастья. При этом оказывается, что ранние поколения как будто бы существуют единственно для того, чтобы приготовить путь позднейшим,

* Kant. Idee zu einer allgemeinen Geschichte... Satz. 1.

** Ibid. Satz. 2.

которые одни призваны наслаждаться плодами трудов своих предшественников. Это столь загадочное явление представляется, однако, необходимым, как скоро мы признаем, что известный род животных, которого все особи смертны, но который как род бессмертен, должен быть одарен разумом и предназначен к достижению полного развития своих способностей*.

Средство, употребленное природою для развития человеческих сил, состоит в их *противоборстве*, которое, в конце концов, становится причиною законного порядка в обществе. В естестве человека лежат противоположные друг другу влечения: с одной стороны, к общежитию, потому что здесь только развиваются его способности, с другой стороны, к обособлению, потому что каждый все хочет делать по-своему и для себя, вследствие чего он встречает в других противодействие и сам противодействует всем другим. Но это противодействие именно и возбуждает все силы человека; оно служит главною пружиною развития. Таким образом, человек хочет согласия, а природа, лучше зная, что ему нужно, хочет раздора. Человек хочет жить счастливо, а природа поставляет ему бесчисленные преграды, чтобы заставить его изыскивать средства их преодолевать**.

Какова же конечная цель, к которой природа ведет человека? Эта цель есть установление вполне правомерного гражданского общества, ибо высшее развитие человеческих способностей возможно только при таком устройстве, где полнейшая свобода сочетается с точным законным определением ее границ. Вступить в гражданское состояние заставляет человека нужда, притом сильнейшая из всех нужд — та, которая возникает из противоборства человеческих наклонностей. То же противоборство и в гражданском состоянии служит главным орудием совершенствования, ибо противообщественные влечения сами собою принуждены подчиняться дисциплине и служить высшему порядку***. Однако эта задача есть вместе с тем труднейшая, какая только предстоит человеку, а потому она может быть разрешена позднее всех других. Трудность заключается в том, что человек есть животное, которое при общении с себе подобными нуждается в господине. Хотя разум и говорит ему, что он должен подчинять свою свободу общему закону, но самолюбивые наклонности побуждают его непрерывно нарушать закон и злоупотреблять своею свободою в отношении к другим. Поэтому ему нужен господин, который бы его сдерживал. Но этот владыка сам может быть только человеком, а потому сам, в свою очередь, нуждается в господине. Таким образом, здесь оказывается неразрешимое противоречие: облеченный верховною властью должен быть безусловно справедлив,

* Ibid.

** Ibid. Satz. 4.

*** Ibid. Satz. 5.

а между тем он должен оставаться человеком. Из этого ясно, что полное разрешение задачи невысказано; возможно только постепенное к ней приближение*.

Установление правомерного государственного порядка зависит, впрочем, не от одного устройства власти, но и от правомерных внешних отношений; ибо к чему служит обеспечение законной свободы в отдельном государстве, когда в отношениях государств между собою господствует полнейшее беззаконие? И здесь природа употребляет неизбежное противоборство сил и стремлений, чтобы окончательно достигнуть мира и порядка. Путем бесчисленных войн, страданий и опустошений она приводит человека к той простой истине, что в целом, как и в частях, надобно отказаться от необузданной и незаконной свободы диких племен и искать обеспечения права в общем союзе народов. Эта мысль, которая кажется мечтательною, когда ее проповедают в близком будущем, представляет неизбежный исход, к которому человечество должно окончательно прийти в силу обстоятельств и по свойствам собственной его природы. Все войны и завоевания, в сущности, не что иное, как попытки установить между государствами новые отношения сил, которые окончательно должны привести к всеобщему их равновесию**.

Должны ли мы считать это движение истории случайным стечением обстоятельств или усматривать в нем общий план природы, ведущей человека на высшую ступень развития? Этот вопрос сводится к тому, разумно ли признавать целесообразность природы в частностях и отрицать эту целесообразность в целом? Как беспорядочное состояние диких, само собою, вследствие противоборства сил, принуждено было превратиться в законный и гражданский быт, так и варварская свобода народов должна, наконец, в силу того же начала действия и противодействия сил привести к их равновесию. Но прежде нежели это совершится, человечество должно пройти через величайшие страдания, и Руссо не так был не прав, когда он нынешнему просвещению предпочитал состояние диких. Современной цивилизации недостает еще нравственного элемента, без которого все кажущееся добро не что иное, как пустой призрак и блестящее бедствие. Достигнуть же высшего развития нравственности невозможно при том хаотическом состоянии международных отношений, которое существует в настоящее время***.

Таким образом, заключает Кант, можно рассматривать всемирную историю как исполнение скрытого плана природы, ведущего нас к осуществлению совершенного государственного устройства как единственного состояния, в котором все способ-

* *Kant. Idee zu einer allgemeinen Geschichte... Satz. Satz. 6.*

** *Ibid. Satz. 7.*

*** *Ibid.*

ности человека могут получить полное развитие. Спрашивается, подтверждает ли опыт этот взгляд на конечные цели природы? Можно отвечать: отчасти, ибо пройденный путь дает нам слишком еще мало данных для того, чтобы судить о целом круговращении, подобно тому как из сделанных доселе наблюдений над движением всей Солнечной системы невозможно еще вывести точного определения ее орбиты. Но того, что мы знаем в связи с общим, систематическим воззрением на порядок мироздания, достаточно, чтобы убедить нас в действительности этого хода. И теперь уже отношения государств таковы, что каждое, волею или неволею, принуждено не отставать от других в просвещении; войны делаются менее суровыми и более затруднительными; гражданская свобода расширяется более и более. Между тем человеку свойственно питать глубокий интерес даже к отдаленным целям своего рода, особенно когда с этим связано и усовершенствование настоящего его состояния. Поэтому философская попытка написать всемирную историю с этой точки зрения имеет для нас существенную важность. То, что с первого взгляда кажется только случайным сцеплением человеческих действий, должно быть связано в общую систему. Это может служить и лучшим оправданием природы или Провидения, ибо какая польза в прославлении мудрости творения в неразумной природе, когда поприще человеческой деятельности представляет только бессмысленную игру произвола?*

В этих мыслях Канта заключаются истинные начала философии истории. Он понял всемирную историю как разумное движение, направляемое внутреннею целью, стремлением к полному и согласному развитию всех способностей человека посредством борьбы противоположных начал. Кант ограничился, впрочем, этими положениями, предоставляя подробное их развитие своим преемникам.

Учение Канта открывает собою новую эпоху в истории человеческой мысли. Два параллельные русла, по которым шло философское движение идей, сводятся в единое широкое течение. Вместо односторонних взглядов является полнота понимания. Кант неопровержимым образом доказал присутствие в человеке двух противоположных элементов, общего и частного, разумного и чувственного, из которых слагается вся жизнь человека. После него эта истина не подлежит уже сомнению для всякого философски образованного ума. В области познания сенсуалистическим теориям, все производившим из опыта, он противопоставил ту простую мысль, что познающий разум связывает получаемые им впечатления не иначе как на основании собственных своих законов; в практической сфере он опроверг эгоистические учения указанием на столь же простую истину, что разум как общее

* Ibid. Satz. 8 und 9.

начало требует от всякого разумного существа, чтобы оно руководствовалось в своих действиях не личными побуждениями, а общим законом. Это и есть источник всякой нравственности. Таким образом, познание получается из двух противоположных источников — из разума и чувств, воля слагается из двух противоположных начал — из разума и влечений. Один элемент дает нам материал познания и деятельности, другой сообщает этому материалу форму, т. е. связывает его в одно систематическое целое, и руководящие им при этом идеи переносит в самую жизнь.

Но, показавши посредством глубокого и тонкого анализа человеческих способностей присутствие двух противоположных элементов в душе человека, Кант не дошел до понимания взаимного их отношения. Стоя на скептической точке зрения, он даже объявил связь их непостижимой для разума. Отсюда главные недостатки его учения, недостатки, которые оказываются в особенности при исследовании практических сторон человеческой жизни. И здесь, однако, у него являются зачатки более полного понимания вещей. В исследовании эстетических понятий, в телеологическом учении о естественных организмах, наконец, в воззрениях на историю человечества он возвышается над чисто субъективную точку зрения и указывает на начало внутренней цели, сводящей противоположные элементы к конечному единству. Но эти проблески остались у него светлыми точками, которые имели мало влияния на совокупность системы. Дальнейшее развитие этих мыслей было делом последующих философов, которые, исходя из начал, положенных Кантом, выработали из них цельное, объективное мирозерцание, основанное на сочетании противоположностей.

2. Гумбольдт ⁵

Воззрение Канта на государство как на чисто юридическое установление, имеющее единственную целью охранение права, породило целую школу писателей. Но нигде оно не выразилось с такою ясностью и последовательностью, как в небольшом сочинении, писанном в молодости одним из знаменитых людей Германии Вильгельмом Гумбольдтом. Это сочинение носит заглавие «Идеи для опыта определения границ деятельности государства» («Ideen zu einem Versuch die Gränzen der Wirksamkeit dies Staats zu bestimmen»). Оно было писано в начале 1792 г. вследствие разговоров Гумбольдта с майнцким коадьютером Дальбергом, который побуждал его изложить свои мысли на бумаге. Но при жизни автора был напечатан только отрывок в журнале Шиллера ⁶ «Талия». Гумбольдт сначала был не совсем доволен своим произведением и хотел сделать некоторые поправки, а потому откладывал издание. Впоследствии он совершенно изменил свои убеждения и предался другим занятиям. Поэтому означен-

ное сочинение осталось в его портфеле. Только в новейшее время, в 1851 г., оно появилось в печати и обратило на себя общее внимание не только как произведение знаменитого ученого и государственного человека, но и потому, что здесь обстоятельно обсуждается вопрос, который составляет предмет прений даже и в настоящую пору. Это побуждает и нас посвятить этой книге более подробный разбор, нежели она заслуживает по своему значению в истории политической мысли.

Задача, которую полагает себе Гумбольдт, состоит в определении истинной цели государства и границ его деятельности. Этот вопрос, говорит он, доселе мало обращал на себя внимание писателей и государственных людей. Почти все исключительно занимались изучением политических форм, отношения властей, степени участия граждан в действиях правительства. Между тем устройство власти, очевидно, служит только средством для достижения государственных целей. Наследование последних и определение границ государственной деятельности поэтому важнее всех других политических вопросов. Оно плодотворнее и в приложении. Перемены образов правления зависят от переворотов, которых успех большею частью определяется случайными обстоятельствами. Ввести же деятельность государства в истинные границы может всякий правитель, какова бы ни была его власть. Тут все зависит от медленного развития просвещения, а не от разрушительных катастроф. И если вид народа, который в сознании своих прав разрывает свои оковы, способен возвысить человеческую душу, то еще привлекательнее вид князя, который в сознании своего долга сам дарует свободу своим подданным, тем более что свобода, которая получается этим путем, относится к политической свободе, приобретаемой революциями, как созревший плод к первому зачатку*.

Писатели по государственному праву не раз уже, впрочем, ставили вопрос: должно ли государство положить себе целью одну безопасность или вообще физическое и нравственное благосостояние народа? Опасения за свободу побуждали их иногда решать этот вопрос в первом смысле, но, вообще, можно сказать, что воззрение последнего рода господствует как в литературе, так и в жизни. Однако эта задача далеко еще не может считаться решенною, она требует еще тщательного исследования. Чтобы дійти здесь до сколько-нибудь твердых результатов, надобно начать с отдельного человека и высших целей его существования.

Истинная цель человека не та, которая указывается ему изменчивыми наклонностями, а та, которая предписывается ему вечным и неизменным разумом, состоит в высшем и гармоническом развитии его сил. Первое для этого условие есть свобода. Другое условие, тесно связанное с свободою, заключается в разнообразии

* *Humboldt. Ideen zu einem Versuch... Einleitung.*

положений, которым вызывается развитие различных сторон человеческого духа. Сюда принадлежит в особенности разнообразие людских связей и отношений, вследствие которого каждый на основании собственного развития усваивает себе чужое. Из этого самобытного усвоения окружающего многообразия рождается оригинальность или особенность силы и образования — высшее, к чему может стремиться человек, главный залог его величия, ибо в этом проявляется полное и гармоническое сочетание двух основных элементов человеческой жизни — материи и формы, чувственности и идеи. Чем разнообразнее и тоньше материя, тем больше внутренняя сила и тем крепче связь; чем более чувства и идеи проникают друг друга, тем выше становится человек. На этом вечном сочетании материи и формы, разнообразия и единства, основано слияние двух соединяющихся в человеке естеств, а на этом слиянии, в свою очередь, зиждется его величие. Поэтому высшим идеалом человеческого сожителства представляется такой порядок, в котором каждый развивается единственно из себя и для себя, самобытно усваивая себе все чужое. А из этого следует далее, что разум может ставить целью человеку лишь такое состояние, где не только каждое отдельное лицо пользуется неограниченную свободу развиваться из себя в своей самобытности, но и самая физическая природа получает от рук человеческих ту печать, которую самовольно налагает на нее каждое лицо по мере своих потребностей и своих наклонностей, ограничиваясь единственно пределами своей силы и своего права. Таково коренное правило, от которого разум никогда не должен отступать и которого всегда должна держаться политика*.

Исходная точка Гумбольдта, как видно, чисто индивидуалистическая, хотя индивидуализм получает здесь совершенно иной характер, нежели у писателей англо-французской школы. Тут нет речи о правах человека, о личном удовлетворении, о стремлении к счастью. Сообразно с началами идеализма высшею задачей человека полагается гармоническое сочетание двух противоположных элементов, составляющих его природу. Но эта цель не выходит еще из пределов лица. Тут не разбирается даже вопрос: возможно ли человеку достигнуть полного развития своих сил и способностей иначе как в служении высшим, объективным целям, которые осуществляются совокупными силами людей в общественных союзах, где отдельное лицо является подчиненным членом? Идея сочетания противоположных элементов во имя высшей гармонии бытия неизбежно должна была привести философскую мысль к общим, объективным началам, а потому и к подчинению личных целей общественным, но это было делом дальнейшего движения науки. Гумбольдт же стоит на чисто субъективной точке зрения Канта.

* *Humboldt. Ideen zu einem Versuch... II.*

Это основное положение, несколько, впрочем, не доказанное, но прямо заимствованное из господствующего направления мысли, определяет и весь взгляд Гумбольдта на деятельность государства. С этой точки зрения он решает вопрос, составляющий предмет его исследования. Цель государства, говорит он, может быть двоякая: отрицательная, состоящая в устранении зла или в установлении безопасности, и положительная, заключающаяся в содействии благосостояния граждан. Все меры последнего рода, как-то: забота о народонаселении, о продовольствии, о промышленности, призрение бедных, устранение вреда, наносимого природою, — одним словом, все меры, имеющие в виду физическое благосостояние граждан, которое обыкновенно составляет главный предмет попечения правительств, по уверению Гумбольдта, вредны, а потому не соответствуют истинным целям политики.

Доказательства приводятся следующие: 1) вмешательство государства налагает на все отрасли жизни печать однообразия, а с тем вместе исчезает первое условие развития человеческих способностей — многосторонность отношений. Всемогущее влияние правительства уничтожает свободную игру сил. Вместо разнообразия и деятельности, которые должен иметь в виду человек, государство стремится водворить благосостояние и покой. Через это граждане приобретают наслаждение благами в ущерб внутреннему развитию.

Отсюда следует: 2) что подобная политика ведет к упадку народных сил. Материя тогда только достигает высшей красоты и полноты, когда она связывается формою, вырабатывающеюся из нее самой; напротив, она умалется, когда форма налагается на нее извне. Точно так же и в человеке преуспевает только то, что посеяно и выросло в нем самом. Разум, как и все другие способности, изощряется собственною деятельностью и изобретательностью. Между тем распоряжения правительства всегда влекут за собою принуждение и приучают людей более надеяться на чужую помощь и на чужое руководство, нежели на собственный труд. Еще более страдают от этого практическая энергия и нравственный характер граждан. Кого часто водят на помочах, тот охотно жертвует и остатком самостоятельности. Он избавляет себя от заботы, которую принимают на себя другие, и слепо следует чужому внушению. Через это извращаются все его понятия о заслуге и вине; все это скидывается на чужие плечи. Если притом, как обыкновенно случается, он не совсем верит в чистоту намерений правительства, то умалется не только сила, но и нравственная доброта характера. Гражданин считает себя свободным от всякой обязанности, которая не прямо возлагается на него государством. Он старается обойти самый закон и ценит, как приобретение, всякую удачную попытку ускользнуть от его предписаний. Наконец, этим ослабляется и то участие, которое граждане принимают друг в друге. Всякий возлагает на правительство

попечение о чужой судьбе и избавляет себя от обязанности помогать ближнему. Через это ослабевают не только гражданские, но и семейные связи. Правда, человек, предоставленный самому себе, без заботливого попечения правительства может подвергнуться беде; но именно это изоцряет человеческие способности. Счастье, к которому предназначен человек, есть то, которое он может получить собственными усилиями. Люди не уходят от бедствий и при попечении правительства, но разница в том, что, не привыкши к самодеятельности, они в этом случае находятся в гораздо худшем положении. Даже при самых выгодных условиях государства в своих заботах о благосостоянии подданных похожи на врачей, которые поддерживают болезнь, отдаляя смерть.

3) Всякое занятие человека, даже физическое, теснейшим образом связано с внутренними чувствами; последние имеют для него гораздо высшее значение, нежели все те внешние цели, которые он преследует. Поэтому человек делает хорошо только то, к чему он чувствует влечение, и сам он возвышается безмерно, когда внутренняя его сущность становится первым источником и конечною целью всей его деятельности. Но необходимое для этого условие есть свобода. Все вынужденное всегда остается человеку чуждым. Между тем, когда государство берет на себя попечение о благосостоянии граждан, оно может иметь в виду одни результаты; человеческие же силы являются для него только средством: лицо превращается в орудие. Особенно вредною оказывается эта ограниченная точка зрения там, где цель деятельности чисто умственная или нравственная, например, в научных исследованиях, в религии, в семейных отношениях. Поэтому вмешательство закона в брачные дела должно бы быть совершенно устранено. Брак есть союз, вполне основанный на взаимной склонности; внешнее принуждение тут совершенно неуместно. Нечего при этом опасаться разрушения семейного быта; опыт показывает, что нравы связывают там, где закон разрешает. Можно положительно сказать, что свободные влечения людей могут служить здесь совершенно достаточным побуждением как для устройства, так и для поддержания союза.

4) Попечение государства всегда относится к разнородной массе, а потому принятие общих мер всегда сопровождается значительными ошибками*.

5) Этим поставляется преграда развитию индивидуальности и особенностей человека, которое, как сказано, составляет высшую его задачу. Общежитие должно вести к тому, чтобы особенности одного восполнялись особенностями других, а не к тому, чтобы все подводилось под один уровень. Между тем деятельность государства влечет за собою именно последнее.

* В этом месте в найденной рукописи оказывается большой пропуск, а потому эта мысль Гумбольдта осталась недостаточно развитою.

б) Вследствие такого расширения цели самое управление государством становится несравненно сложнее. Нужно больше средств и больше людей. Умственные силы народа отвлекаются от полезных занятий для государственной службы. Создается обширная бюрократия, отделенная от народа, имеющая свои особые интересы и заботящаяся более о форме, нежели о сущности дела. При таком сложном управлении необходим и самый бдительный контроль, поэтому стараются проводить дела через возможно большее число рук. Вследствие того делопроизводство все усложняется и обращается в чистый механизм, где люди играют роль машин. Канцелярский порядок преобладает над всем, а свобода граждан уменьшается более и более.

В результате выходит 7) полное извращение человеческих воззрений на жизнь. Люди становятся средством для достижения вещественных целей. В самом человеке имеется в виду не развитие способностей, а счастье и наслаждение. Но, не говоря уже о том, что подобная цель недостижима, ибо счастье окончательно зависит от личного ощущения каждого, оно в существе своем не соответствует достоинству человека. Мало того: эта система устраняет высшее возможное для человека счастье, которое состоит в сознании высшего напряжения сил. Руководящим началом служит здесь единственно бесплодное стремление избежать страдания*.

Таковы основания, почему государство должно воздерживаться от всякой заботы о положительном благосостоянии граждан, ограничиваясь единственно установлением безопасности внутренней и внешней. Может быть, возразят, говорит Гумбольдт, что вся эта картина преувеличена. Но для того чтобы представить вредные последствия государственной деятельности в настоящем виде, надобно изобразить их во всей их полноте, невзирая на действительность, где встречаются только рассеянные и отрывочные черты этой деятельности. С другой стороны, в подтверждение этой теории можно изобразить картину того безмерного благосостояния, которое должно быть уделом народа, предоставленного полной свободе, среди которого каждый может беспрепятственно развиваться изнутри себя. Если уже древность при гораздо меньшем развитии заключает в себе неизъяснимую прелесть, то каковы же могли бы быть новые народы, у которых высшее образование и несравненно большее разнообразие отношений должны порождать большую тонкость и богатство характеров?

Можно, однако, спросить, продолжает Гумбольдт, достижимы ли те цели, которые предполагает себе государство, без непосредственного его вмешательства, единственно свободными силами граждан? Для решения этого вопроса следовало бы перебрать все отдельные отрасли промышленности и вообще народной деятельности и на каждой из них показать, каковы выгоды или не-

* *Humboldt. Ideen zu einem Versuch... III.*

выгоды полной свободы, Гумбольдт сознается, что недостаточное знание дела не позволяет ему предпринять подобное исследование. Поэтому он довольствуется некоторыми общими замечаниями. Всякое занятие, говорит он, каково бы оно ни было, идет успешнее, когда побуждением служит любовь к делу. Даже то, что сначала предпринимается ввиду пользы, впоследствии получает свою собственную привлекательность. Это происходит оттого, что человек любит более деятельность, нежели обладание, но деятельность свободную, а не вынужденную. Самый неугомонный труженик предпочитает безделие вынужденной работе. Даже собственность получает главную свою прелесть от свободы. Правда, что достижение всякой значительной цели требует единства действия, но это единство может быть достигнуто свободными товариществами, которые могут обнимать собою даже целый народ. Такой способ имеет значительные преимущества перед вмешательством государства. Правительство, охраняющее безопасность, должно всегда быть вооружено неограниченной властью; когда же эта власть распространяется на все остальное, то свобода граждан стесняется чрезмерно, чего нет при свободном соединении сил даже целого народа. В последнем случае совокупное действие устанавливается добровольным согласием всех; несогласным же предоставляется право выйти из общества, что в государственном союзе почти невозможно или сопряжено с весьма значительными жертвами. Нет сомнения, однако, что обширные добровольные соединения людей образуются с большим трудом. Но это не беда, ибо они гораздо менее плодотворны, нежели мелкие союзы. Там человек слишком легко становится простым орудием и поглощается массой. В итоге можно сказать, что без вмешательства государства, которое действует совокупными силами граждан, успехи просвещения были бы, может быть, медленнее, но они были несравненно богаче результатами*.

Таковы доводы Гумбольдта против попечения государства о благосостоянии граждан. Несмотря на чисто теоретическое построение мыслей, несмотря на недостаток фактического исследования, можно сказать, что этим, в сущности, исчерпывается все то, что говорится и в наше время против излишней регламентации государства. Практическое изучение вопроса обличает, однако, односторонность этого взгляда. Даже в странах, где общество всего ревнивее смотрит на вмешательство государства в общественные дела, например в Англии, практика сама собою привела к значительному расширению правительственной деятельности. Нигде она не ограничивается одним охранением безопасности. Дело в том, что теория Гумбольдта прежде всего предполагает общество, состоящее из людей образованных, свободных, равных и обладающих достаточными средствами, чтобы с помощью неко-

* *Humboldt. Ideen zu einem Versuch... III.*

торых усилий выйти из всякого стеснительного положения. Тут совершенно упускается из виду, что огромное большинство человечества, лишенное средств и образования, находится под гнетом внешних условий, которые оно само собою не в силах устранить. Масса пролетариев нуждается в помощи и покровительстве государства, история Англии доказала это неопровержимым образом. Не только пособия бедным, но и самые необходимые меры относительно народного здоровья не обходятся без предписаний закона. На свободную деятельность граждан потому невозможно положиться в этом случае, что именно те, которые всего более нуждаются в подобных мерах, не в состоянии сами привести их в действие.

Мало того: даже люди, принадлежащие к высшим классам, образованные и имущие, не могут сами все делать и проверять. При разнообразии человеческих потребностей в обществе устанавливается разделение труда; образуются специальности, причем специалисты неизбежно должны полагаться на специалистов, сами не имея никакой возможности удостовериться в степени их сведений и умения. Больной часто не в состоянии отличить медика от шарлатана; пассажир не в состоянии проверить, крепко ли построен пароход, на котором он отправляется в путь. Поэтому во многих случаях полезно установление правительственного контроля, доставляющего публике известные гарантии, которые она не может получить иным путем. Нет сомнения, что излишняя регламентация со стороны государства может быть в высшей степени вредна и стеснительна; но совершенное невмешательство составляет другую крайность, которая может быть не менее вредна. Многообразие деятельности, к которому ведет полная свобода, вовсе не служит непременно условием высшего развития человеческих сил, как утверждает Гумбольдт; напротив, высокое развитие сил требует их сосредоточенности. Когда человек принужден разбрасываться на множество мелких занятий, особенно по предметам обыденной жизни, он неизбежно отвлекается от высших сфер деятельности. Практическая сторона человека изощряется в ущерб идеальной, низшие способности в ущерб высшим. Если мы удивляемся высокому развитию личностей у древних народов, то причин этого явления мы должны искать, с одной стороны, в большей простоте отношений, с другой стороны, в рабстве, которое, избавляя граждан от мелочных забот и физического труда, давало им возможность всецело посвящать себя умственным занятиям и политической жизни. У новых народов большая сложность отношений и всеобщая свобода неизбежно влекут за собою и расширение государственной деятельности.

Еще более участие государства в делах благоустройства представляется необходимым, когда мы взглянем на те громадные предприятия, которые порождены промышленным духом Нового времени. Свободные товарищества или компании на акциях да-

леко не могут удовлетворить всем потребностям. Они сами нуждаются в контроле, который гораздо действительнее со стороны государства, нежели со стороны общества. Без вмешательства закона и правительства публика предается на жертву спекулянтам. Особенно оно необходимо там, где образуются монополии, как, например, в железных дорогах. Что касается до компаний, обнимающих целый народ, какие предполагает Гумбольдт, то это совершенно немыслимое дело. Во всяком случае, всеобщее согласие тут недостижимо; меньшинство должно все-таки подчиниться решениям большинства. Но чем шире компания, тем эти решения будут приняты с меньшим знанием дела, тем контроль будет менее действителен. Весь результат столь обширных предприятий может состоять только в безмерном обогащении немногих крупных капиталистов на счет массы публики, как и доказывает опыт новейшего времени.

Наконец, несправедливо, что попечение государства о народном благосостоянии влечет за собою извращение истинных воззрений на человеческую деятельность. Напротив, извращаются взгляды там, где отдельное лицо видит в себе начало и конец всего человеческого развития, где оно не чувствует себя членом высшего организма, которому оно обязано служить и в котором оно находит удовлетворение лучших своих стремлений и потребностей. Государство, ограничивающееся одним охранением безопасности, представляет собою только внешний, полицейский порядок, к которому гражданин не может чувствовать ни любви, ни уважения. Между тем истинное его значение состоит в том, что оно является органическим союзом народа, в котором осуществляются все высшие задачи народной жизни. В таком только виде оно становится воплощением идеи отечества и может быть предметом самоотверженной деятельности граждан. А в такой только деятельности развиваются высшие практические силы человеческого духа, которые в области личного развития всегда остаются на низшей степени. Субъективный идеализм Гумбольдта объясняет его взгляд, который не шел далее развития личности.

С устранением заботы о благосостоянии народа остается для государства охранение безопасности. По мнению Гумбольдта, это и есть истинная его цель, ибо это единственное, чего не в состоянии доставить себе отдельный человек собственными силами. Взаимная вражда людей не может быть устранена личною предусмотрительностью и изобретательностью, как бедствия, проистекающие от физической природы. Мечь в свою очередь вызывает мечь, поэтому здесь необходим высший судья, которого решения не должны подлежать спору. Из всех общественных потребностей одно охранение безопасности нуждается в неограниченной власти, которая составляет существо государства. Однако и в этой области необходимо точно определить границы государ-

ственной деятельности, ибо иначе опять-таки можно прийти к полному уничтожению свободы граждан*.

Безопасность включает в себе защиту как от внешних врагов, так и от внутренних. В первом отношении важно влияние, которое имеет война на дух народный. Война, говорит Гумбольдт, есть одно из благодетельнейших явлений в истории человечества, ибо ею вызываются в людях те мужественные качества, которые составляют самую твердую основу общественной жизни. Из этого не следует, однако, что надобно браться за оружие без серьезных причин; война тогда благотворна, когда она ведется во имя высоких целей. Но не следует также малодушно ее избегать, а надобно стремиться к тому, чтобы крепкий военный дух сделался достоянием всего народа. Поэтому всего желательнее народные ополчения, а не стоячие армии. Во-первых, военное мужество соединяется с чувством свободы и образуются настоящие граждане; во-вторых, военное ремесло становится достоянием немногих, нередко в ущерб остальным, и человек превращается в машину, безусловно покорную повелениям вождей**.

Что касается до охранения внутренней безопасности, то здесь необходимо тщательно исследовать, какие средства должно употреблять государство для достижения этой цели. Оно может 1) довольствоваться просто пресечением преступлений; в этом случае деятельность его вводится в самые тесные границы. 2) Оно может стремиться к предупреждению зла и принимать для этого все нужные меры. 3) Наконец, оно может действовать на самый характер граждан, стараясь дать ему направление, соответствующее той цели, которую оно имеет в виду. Это делается посредством воспитания, религии и попечения о нравах. Тут свобода стесняется всего более, а потому здесь прежде всего возникает вопрос: должно ли государство употреблять подобные нравственные средства?

Относительно общественного воспитания ссылаются на пример древних государств. Но, с одной стороны, происходившее отсюда стеснение уравнивалось тою значительною политическою свободою, какою пользовались древние граждане, свободою, неизвестною в государствах Нового времени; с другой стороны, закон обыкновенно только освящал то, что уже было установлено нравами. К этому надобно прибавить, что характер развития Нового времени преимущественно перед древним требует выработки личностей. Между тем общественное воспитание имеет в себе тот существенный недостаток, что оно дает образованию юношества однообразную форму, следовательно, мешает многостороннему развитию характеров. Нет сомнения, что всего желательнее гармоническое сочетание свойств человека и гражданина; но здесь человек жертвуется гражданину, тогда как первый дол-

* *Humboldt. Ideen zu einem Versuch... IV.*

** *Ibid. V.*

жен составлять истинную цель воспитания. Государство всегда стремится создать граждан покорных существующему порядку, а через это подавляется в людях энергия и уничтожается разнообразие стремлений. От этого страдает и самое политическое устройство: оно лишается тех побуждений к усовершенствованию, которые вытекают из многостороннего развития человека. Если же государство не имеет в виду дать гражданам известное направление, а хочет только содействовать развитию сил, то общественное воспитание менее всего достигает этой цели. Однообразие устройства всегда производит однообразие действия. Где нужно образовать человека, там свободное соревнование частных лиц всегда имеет преимущество. Воспитатели, вырабатывающиеся из общественных потребностей, лучше тех, которые зависят от милости правительства. Наконец, если государство должно ограничиваться охранением безопасности, то общественное воспитание представляется средством, несоразмерным с целью: оно идет слишком далеко. По всем этим причинам попечение о народном образовании должно быть совершенно изъято из круга ведомства государства*.

Еще вреднее вмешательство государства в дела веры. Хотя в новейшее время правительства редко преследуют чисто религиозные цели и ограничиваются поддержкою религии в видах охранения нравственности и безопасности, однако всякое попечение о религии непременно влечет за собою покровительство известным мнениям и догматам предпочтительно перед другими, а вместе с тем и стеснение свободы совести. Вера основывается на внутренних потребностях человека и тогда только действует плодотворно, когда она истекает из духовной свободы. Только связь ее с самыми заветными чувствами людей делает ее сильнейшим побуждением человеческих действий. Но эта связь не устанавливается внешними средствами и поклонением известному авторитету, она является только плодом свободного внутреннего развития. Поэтому свобода составляет единственное средство содействовать успехам религии и ее влиянию на нравы. Внешние же цели, которые преследуются в религиозных вопросах, ведут только к искажению веры и к падению нравственности. Государство напрасно полагает, что представление будущих наград и наказаний воздерживает народ от преступлений. Такие отдаленные ожидания имеют гораздо менее влияния на людей, нежели виды на земные блага и страх физических наказаний. В сущности, они действуют только на тех, у кого уже вкоренились нравственные стремления. Несправедливо также, что нравственность не существует без поддержки религии. Нравственность имеет свои собственные начала, независимые от каких бы то ни было религиозных убеждений. Нравственный человек исполняет долг во имя

* *Humboldt. Ideen zu einem Versuch... VI.*

долга. Нет сомнения, что вера дает этим началам высшее освящение, но опять же это зависит вполне от убеждений человека, т. е. от свободного развития духа. С другой стороны, стеснение свободы совести и мысли производит бесчисленные вредные последствия. Оно не только искажает и суживает взгляды, но имеет печальное влияние и на самый характер людей. Человек, привыкший свободно обсуждать истину и ложь, приобретает гораздо более твердости и самостоятельности, нежели тот, кто всегда должен соображаться с внешними обстоятельствами. Только духовная свобода способна развить в народе ту крепость духа и ту энергию, которые составляют первые условия совершенствования. И это не ограничивается одними мыслящими классами. Свобода мысли и совести тысячами путей распространяет свое благотворное действие на всех. Поэтому невмешательство в дела веры должно быть первым законом всякого благоустроенного государства, Правительство должно воздерживаться от всякого влияния как на назначение пастырей, так и на богослужение. Все это должно быть предоставлено религиозной общине*.

Что касается до исправления нравов, то закон не может влиять здесь иначе как запрещением отдельных действий с целью ограничить проявление чувственных наклонностей в гражданах. Таковы, например, законы о роскоши. Но и в этом случае вмешательство власти приносит более вреда, нежели пользы. Чувственность сама по себе не есть зло. Напротив, из нее исходят все сильнейшие стремления человека; она составляет источник его энергии и того огня, который оживляет его деятельность. Чувственный мир таинственными нитями связан с миром сверхчувственным; видимое служит проявлением невидимого. Отсюда чувство красоты, которое дает высшую цену и значение всем действиям и стремлениям человека, даже научным исследованиям и нравственным побуждениям. Гармоническое сочетание двух миров составляет высшую цель человеческой жизни. Поэтому чувственность сама по себе заслуживает уважения. Правда, что избыток ее ведет к вредным последствиям, но истинное развитие должно состоять в усилении недостающего, а не в ослаблении существующего. Принудительный же закон, подавляя чувственные стремления человека, вместе с тем уничтожает в нем энергию, первую его добродетель. Нравы исправляются, и равновесие человеческих стремлений восстанавливается только свободой; принуждение же превращает народ в толпу рабов, получающих корм от господина. Даже крайнее развитие безнравственности не может быть столь вредно, ибо крайности нередко составляют путь, через который человек идет к высшему совершенству. Но крайняя порча нравов, вообще, редкое явление. Человек более склонен к доброжелательству, нежели к эгоизму. Свобода же, возвышая его

* Ibid. VII.

силы, дает его чувствам известную ширину, тогда как запрещения заставляют его прибегать к низким уловкам слабости. И если предоставленный сам себе он медленнее приходит к истинным правилам жизни, зато эти правила вкореняются в нем гораздо тверже и глубже. К этому надобно прибавить те многообразные столкновения, которые порождает вмешательство государства в частную жизнь граждан и те бесчисленные проступки, которые возникают отсюда. Из всего этого ясно, что государство должно воздерживаться от всякого стремления направлять по-своему нравы и характер народа. Все меры, касающиеся воспитания, религии, нравов, выходят из пределов его ведомства*.

С устранением всех этих предметов деятельности за государством остается попечение собственно о безопасности. И здесь, однако, необходимо точное определение границ этого понятия, ибо излишнее его расширение опять-таки ведет к значительному стеснению свободы. Под именем безопасности надобно разуметь *крепость законной свободы*. Поэтому она нарушается не всякими действиями, приносящими вред, а только действиями противозаконными. Относительно поступков этого рода государство может принимать различные меры. Оно может 1) предупреждать их полицейскими законами; 2) устранять проистекающий из них вред посредством вознаграждения убытков, что составляет предмет законов гражданских; 3) наказывать их в виду предупреждения подобных поступков на будущее время, что совершается законами уголовными**.

Согласно с означенным правилом, запрещения, издаваемые полицейскими законами, должны касаться единственно тех действий, которые могут иметь последствием нарушение прав, принадлежащих как отдельным лицам, так и целому обществу. Поэтому не должны быть запрещаемы поступки, просто возбуждающие соблазн. Тут не нарушается ничье право. Каждый может добровольно от них удаляться или противостоять подобным впечатлениям. От этого выигрывает, с одной стороны, сила характера, с другой — терпимость и ширина воззрения. При этом Гумбольдт делает, однако, оговорку, что большее стеснение свободы может быть допущено в пределах общей собственности, например на дорогах, улицах, площадях, ибо каждый совместный владелец имеет здесь право запрета. Так как на практике запрещение действий, производящих соблазн, обыкновенно простирается только на публичные места, то при подобном ограничении значение означенного правила теряет всю свою силу***.

Гумбольдт не совсем последовательно допускает вмешательство государства и в такие действия, где требуются специальные

* *Humboldt*. Ideen zu einem Versuch... VIII.

** *Ibid.* IX.

*** *Ibid.* X. S. 108, 116.

знания, недоступные массе публики; но здесь он предоставляет ему только право давать советы, а не употреблять принуждение. Так, например, оно может установить экзамены для желающих получить диплом врача или адвоката, не запрещая практику остальным. В этом случае выданный правительством диплом служит только рекомендацией, не стесняя ничьей свободы*. Очевидно, однако, что подобная мера выходит из пределов охранения безопасности, в том смысле, как понимает это Гумбольдт. Дурное лечение не нарушает чужих прав, а наносит только вред; следовательно, тут дело касается благосостояния, а не безопасности.

Затем возникает вопрос, какого рода действия, угрожающие безопасности, должны быть запрещаемы: те ли, при которых является возможность, или те только, при которых усматривается необходимость вредного последствия? В первом случае может пострадать свобода, во втором безопасность. Для решения этого вопроса, говорит Гумбольдт, не существует определенного мерила. Вообще, надобно держаться среднего пути, но в приложении к отдельным случаям можно руководствоваться только вероятностями. По естественному праву, запрещаются только те действия, которыми наносится вред другому по вине деятеля, но государство не может ограничиваться этими пределами, предоставляя гражданам самим приобретать достаточно опытности и осторожности, чтобы ограждать себя от опасности. Общим правилом можно выставить следующее положение: «В видах охранения безопасности государство должно запрещать или ограничивать те действия, которых последствия нарушают права других, т. е. без их согласия умаляют их свободу и собственность или от которых этого можно с вероятностью ожидать, причем всегда следует принимать в соображение, с одной стороны, величину грозящего вреда, с другой стороны, важность проистекающего из закона стеснения свободы. Всякое другое ограничение частной свободы граждан лежит вне пределов деятельности государства»**.

Оказывается, следовательно, что тут определенной границы положить нельзя; все предоставляется усмотрению. Как скоро дело идет не только о пресечении преступлений, но и о предупреждении вредных действий согласно с требованиями безопасности, так к точному и определенному началу права присоединяется совершенно неопределенное начало пользы, в силу которого деятельность государства может получить самые широкие и стеснительные размеры. Очевидно, что тут вопрос идет уже не только о нарушении прав, но и о благосостоянии граждан; последнее, таким образом, волею или неволею, становится предметом попечения государства. Безопасность заключает в себе оба элемента: право и благосостояние. На практике они связаны неразрывно;

* Ibid. S. 109.

** Ibid. S. 111–113.

а потому все попытки построить государство на чисто юридических началах должны оставаться тщетными.

Менее затруднений представляет определение государственной деятельности в области гражданского права. Однако и здесь возникает вопрос: насколько государство обязано поддерживать принудительную силою выражения частной воли? Это касается, прежде всего, обязательств. Государство, говорит Гумбольдт, очевидно, не может признать силу договоров, которых условия нарушают права посторонних лиц или противоречат общим законам. Но этого мало: охраняя личную свободу, оно не может допустить, чтобы человек вследствие минутной необдуманности наложил на себя оковы на целую жизнь. Поэтому не только договоры, которыми человек отдает себя в рабство другому, должны быть признаны незаконными, но и всякие обязательства касательно личных услуг должны быть ограничены известным числом лет. С тою же целью государство должно облегчать по возможности расторжение подобных обязательств. В особенности там, где личные отношения основаны на внутренних чувствах и обнимают всю жизнь человека, как в браке, расторжение должно быть допущено во всякое время и без всякого приведения причин*.

Те же соображения должны иметь место и в вопросе о законной силе завещаний. Хотя, строго говоря, человек не имеет права распоряжаться своим имуществом в то время, когда он уже перестал сам существовать, однако, с одной стороны, личной воле человека всегда следует отдать предпочтение перед постановлениями государства, с другой стороны, было бы слишком жестоко лишать человека возможности оказать благодеяние и после смерти, тем более что этим устанавливаются крепчайшие связи между людьми. Поэтому, за исключением определенной части, обеспечивающей законных наследников, следует признать свободу завещаний. Но это право должно простирается единственно на назначение наследников, нисколько не стесняя свободы последних. Всякие распоряжения, ограничивающие волю других поколений, следует признать незаконными. Государство с своей стороны при определении законного порядка наследования должно воздерживаться от всяких политических видов, не задавая себе задачу ни сохранения блеска семейств, ни раздробления имущества, а ограничиваясь строгою почвою права**.

С той же точки зрения предоставления возможного простора личной свободе следует обсуждать и вопрос о правах корпораций, в которых одно поколение сменяется другим. Подобные мелкие союзы в высшей степени полезны для развития личности, но только тогда, когда они не втесняют ее в узкую рамку, из которой нет возможности выйти. Одно поколение не имеет пра-

* *Humboldt. Ideen zu einem Versuch... XI. S. 117–122.*

** *Ibid. S. 122–127.*

ва налагать свою волю на другое. Поэтому всякая корпорация должна быть признана только как соединение наличных членов, большинству которых должно быть предоставлено право распоряжаться по усмотрению всеми ее силами и имуществом*.

Нельзя не заметить, что этим уничтожается самая сущность корпоративного права, которое состоит в независимости общественного учреждения от частной воли лиц. Корпорация становится временным товариществом, и большинству дается возможность обратить общественное достояние в свою частную пользу. Вообще, забота о личной свободе вовлекла Гумбольдта в совершенно односторонние и противоречащие друг другу положения. С одной стороны, во имя свободы человек ограждается от последствий собственной необдуманности: ему запрещается добровольно налагать на себя излишние стеснения; с другой стороны, той же минутной необдуманности дается полнейший простор в гораздо более важных делах, например при расторжении такого союза, который по существу своему должен быть заключаем на всю жизнь, каков брак. Точно так же и в вопросе о наследстве государству запрещается иметь в виду какие бы то ни было политические цели; но, в сущности, все клонится к полной свободе лица с уничтожением всяких преемственных учреждений, а это есть уже известная политическая цель, ибо государственный порядок в значительной степени зиждется на гражданском.

Что касается до восстановления нарушенного права гражданским судопроизводством, то Гумбольдт справедливо замечает, что государство, становясь высшим судьей между сторонами, должно, с одной стороны, действовать не иначе как по их воле, т. е. держаться состязательного порядка, а не следственного; с другой стороны, оно не должно предоставлять сторонам излишнего простора, что ведет к крючкотворству и к нескончаемым тяжбам. Точно так же и в требовании формальных актов, имеющих силу как судебные доказательства, надобно, с одной стороны, обеспечить достоверность дел, с другой стороны, избегать излишних затруднений и многосложности порядка**.

Наконец, последнее и важнейшее средство охранять безопасность состоит в наказании преступлений. На основании выше принятых начал наказанию могут подвергаться только действия, нарушающие чужое право. Оскорбления нравственности и вообще всякие действия, касающиеся только самого деятеля или совершенные с согласия потерпевших, не могут считаться преступлениями. Цель наказания состоит в предупреждении на будущее время действий подобного рода посредством устрашения. Но так как действительность этого средства зависит от разнообразных обстоятельств, от характера преступника и от свойств окружаю-

* Ibid. S. 129—130.

** Ibid. XII.

щей среды, то здесь невозможно установить определенной меры, годной для всякого времени и места. Вообще, надобно стремиться к уменьшению строгости наказаний, ибо жестокие казни возбуждают жалость и притупляют чувства народа; мягкие же наказания, менее поражая тело, действуют более нравственно и могут быть употребляемы чаще. Многое зависит и от положения граждан: чем оно лучше, тем всякое стеснение для них чувствительнее. Поэтому в свободных государствах, где благосостояние народа выше, наказания могут быть менее строги. Общим правилом можно положить, что высшая мера наказания должна быть по возможности низкая. В этих пределах наказание должно быть соразмерно с преступлением: чем больше нарушение чужого права, тем сильнее должно быть наказание. Это и есть то соответствие, которое требуется справедливостью и которое преступник обязан терпеть. Ибо хотя нет нужды выводить эту обязанность из согласия данного при вступлении в общество, однако преступник как свободное лицо должен признать правомерность постигающей его кары, а эта правомерность состоит в том, что право его стесняется настолько, насколько он нарушил чужое. Большого он не обязан терпеть. Поэтому всякие посторонние соображения, как-то: потребность усилить наказание в видах безопасности, не могут быть признаны справедливыми. Подобные меры, хотя бы они придавали большую силу отдельным законам, подрывают именно то, что составляет крепчайшую опору всех законов — нравственные понятия граждан. Только требуемая справедливостью соразмерность наказаний с преступлениями способна установить гармонию между нравственным развитием народа и государственными учреждениями*.

Очевидно, что при обсуждении этого вопроса у Гумбольдта смешиваются два разнородные начала. Отправившись от системы устрашения, признанной прежними криминалистами, он окончательно приходит к системе воздаяния, установленной Кантом. Относительно преследования преступлений, Гумбольдт сообразно с своею теориею принимает, разумеется, самые либеральные начала. Судья не должен употреблять никаких средств, выходящих из строгих пределов права. Поэтому с подозреваемым нельзя обращаться, как с уличенным преступником. Не только пытка, но и обман безусловно воспрещаются; все должно производиться прямо и явно. Даже осужденного преступника не позволено оскорблять в его человеческих и гражданских правах, ибо первые могут быть отняты у него только с жизнью, а вторых он может быть лишен только в силу формального приговора суда**.

Наконец, Гумбольдт рассматривает вопрос о предупреждении преступлений. Этот вопрос отличается от осужденного выше

* *Humboldt. Ideen zu einem Versuch... XIII. S. 138—147.*

** *Ibid.*

вопроса о предупреждении опасных действий тем, что в последних вред непосредственно проистекает из действия, тогда как в первых нужно новое решение преступной воли. Поэтому здесь предупреждение касается не столько внешних действий, сколько самой воли лица. А так как большая часть преступлений проистекает из несоразмерности между желаниями и средствами, то предупредительные меры могут клониться или к улучшению положения лиц, или к подавлению наклонностей, побуждающих людей к нарушению законов, или, наконец, к уменьшению случаев совершить преступление. Все эти меры, по мнению Гумбольдта, должны быть признаны несоответствующими цели. Попечение государства о положении лиц, могущих быть вовлеченными в преступление, кроме того, что оно имеет вредные последствия для характера получающих помощь, потому уже неуместно, что здесь пособие основано на чисто индивидуальных соображениях, а потому требуется вмешательство власти в совершенно частные дела. Можно полагать притом, что с предоставлением гражданам широкой свободы подобные положения сделаются гораздо реже и найдут врачевание в частной благотворительности без участия государства. Еще вреднее стремление государства действовать на нравы подавлением преступных наклонностей. И тут к общим невыгодам присоединяется ненавистное вторжение в чисто личную область. Государство не может действовать здесь иначе как поручив известным лицам надзор за поведением граждан, а из этого проистекает самый невыносимый гнет и бесчисленные злоупотребления. Даже слабый надзор без употребления каких бы то ни было принудительных мер не только бесполезен, но и вреден. Пока гражданин не нарушает закона, он должен иметь право действовать совершенно свободно, не давая никому отчета в своем поведении и не подвергаясь унижительному надзору, который ведет только к лицемерию. Даже лица, состоящие в сильном подозрении, лучше отдавать на поруки, нежели оставлять их под надзором правительственных агентов. Что касается до уменьшения случаев совершить преступление, то и здесь государство должно ограничиться наблюдением за самым ходом преступного действия, когда преступник готовится уже привести его в исполнение. Все, что выходит из этих границ, слишком стеснительно для свободы граждан. А так как подобное наблюдение не может быть названо в строгом смысле предупреждением, то можно постановить общим правилом, что предупреждение преступлений не входит в пределы ведомства государства*.

Устранивши из области государственной деятельности все, что не касается собственно безопасности, Гумбольдт делает, однако, исключение для тех разрядов граждан, которые не в состоянии сами смотреть за собою, именно для детей и умалишенных. Пер-

* Ibid. XIII.

вые находятся под властью родителей, которые обязаны заботиться о их благосостоянии и воспитании. Но государство должно охранять их права от злоупотреблений родительской власти, не вмешиваясь, однако, в воспитание и не требуя от родителей постоянного отчета. Относительно же опекунов, заменяющих родителей, права государства шире. Самый способ и условия их назначения должны быть определены законом; от них следует требовать и постоянного отчета в управлении, ибо здесь связь менее тесна и злоупотреблений может быть больше. Ближайшее наблюдение всего удобнее предоставить общине; верховный же надзор должен принадлежать государству. Что касается до слабоумных и умалишенных, то на них распространяются те же правила, с теми различиями, которые вытекают из самого их положения. Здесь, кроме того, необходимо и освидетельствование врачей*.

Таковы, заключает Гумбольдт, указанные теории границы государственной деятельности. При подобном порядке лицо может беспрепятственно развивать все свои силы и способности; а с другой стороны, между гражданами сами собою устанавливают теснейшие связи. Эта двоякая задача может быть разрешена только самую широкою свободою. Вместе с тем этим устанавливается истинное отношение между государством и обществом. Только союз народа, т. е. свободные отношения граждан, в состоянии доставить человеку все те блага, для которых он вступает в общество. Государство же составляет только средство для достижения этой цели; оно всегда является не более как необходимым злом. Поэтому политическое устройство никогда не должно препятствовать свободному развитию общества. Можно сказать, что то устройство наилучшее, которое дает государству наименее влияния на характер граждан и внушает им только уважение к чужому праву в соединении с пламенной любовью к собственной свободе. Впрочем, говорит Гумбольдт, этот вопрос выходит из пределов настоящего исследования**.

Гумбольдт признает, однако, что описанный им порядок представляет не более как идеал, к которому следует стремиться, но которого достижение едва ли когда-нибудь возможно. В приложении же к действительности всегда надобно соображаться с существующими условиями. Каждая установившаяся форма жизни зависит от предшествующей и в свою очередь определяет последующую. В этом выражается историческое развитие человечества. Периодические перевороты историй представляют перевороты самого человеческого духа. В данную эпоху силы человечества устремляются на одну задачу и принимают одностороннее направление; только в совокупном движении мы можем усмотреть изумительное разнообразие целей и стремлений. По-

* *Humboldt. Ideen zu einem Versuch... XIV.*

** *Ibid. XV.*

этому надобно дать господствующему направлению выразиться и изжиться до конца, а не идти ему прямо наперекор. Надобно действовать на мысли, на убеждения; этим путем новые начала медленно и постепенно проникнут в жизнь и разорвут, наконец, опутывающие ее сети. Главная задача государственного человека, согласно с изложенными взглядами, состоит в постепенном расширении свободы. Казалось бы, нет ничего легче, как снять с людей висящие на них оковы; по-видимому, это можно сделать во всякое время. Но когда граждане привыкли видеть в себе членов единого целого, обнимающего многие поколения, невозможно внезапно лишить их этого воззрения, не ослабив их энергии и не повергнув их в бездействие. Только высшее образование может убедить их, что они гораздо плодотворнее действуют для будущего, когда они направляют все свои стремления на ближайшую к ним сферу и находят более наслаждения в самой деятельности и в развитии сил, нежели в непосредственных результатах. При таких только убеждениях люди делаются восприимчивыми к свободе, которая без того не приносит надлежащего плода. С другой стороны, однако, государственный человек должен пользоваться всеми случаями, чтобы готовить людей к свободе. А так как это приготовление состоит в развитии способности к самостоятельности, а эта способность развивается только свободой, то очевидно, что лучшим приготовлением к свободе служит сама свобода. Поэтому надобно снимать оковы по мере того, как люди начинают чувствовать их тягость. Всякий шаг по этому пути служит приготовлением к следующему. Общим правилом должно быть сохранение единственно тех стеснений, которые необходимо требуются жизнью. Необходимость, а не польза должна служить руководящим началом в государственной деятельности, ибо необходимость дает нам твердые точки опоры и для всех вразумительна, тогда как польза — начало неопределенное, изменчивое, которое каждый может толковать по-своему и которое, в сущности, ни для кого не убедительно.

Таковы результаты исследования Гумбольдта. Оно замечательно как последовательная попытка построить государство единственно на началах права. Очевидно, что все это воззрение коренится в системе Канта и здесь только имеет свое значение. Как скоро человеческая мысль вышла из пределов чисто субъективной цели, как скоро она поняла государство как органический союз народа, так оно должно было рушиться само собою. Мы увидим у преемников Канта дальнейшую судьбу этой теории.

3. Фихте ⁷

Кант анализировал человеческое познание, разобрал различные его элементы, указал двоякий путь его происхождения, но он не связал всего этого материала в одно систематическое целое.

Идеи и опыт являлись у него, как два противоположные полюса, между которыми нет перехода. Самые формы познания — пространство, время, категории — не были выведены из общего начала. То же можно сказать и о принципах практического разума. Поэтому последователям его предстояла еще значительная работа, чтобы достроить начатое им здание. Эта работа шла в двояком направлении. Ближайшие преемники Канта, как Рейнгольд⁸, исследовали преимущественно эмпирическую сторону предмета, факты сознания, которые они производили от внешнего мира, признавая в последнем нечто им соответствующее, хотя и недоступное человеческому разумению. Фихте, напротив, устремил свое внимание на проистекающую из разума форму. Он взялся вывести все человеческое познание из единого умозрительного начала, из чистого самосознания. По его воззрению, содержание мысли не может быть ей чуждо, иначе оно не было бы мыслью. Все наши ощущения, все наши понятия не что иное, как действия нашего я. Человек непосредственно познает только самого себя, и если он свои ощущения приписывает влиянию внешних предметов, то это совершается опять же на основании законов его разума. Наше собственное воображение связывает и переносит вовне внутренние, разрозненные представления субъекта. Таким образом, все, что мы называем опытом, имеет основание внутри нас. Достоверность его опирается единственно на законах разума, а потому источником всякой науки может быть только самосознание.

Исходя от этих мыслей, Фихте в главном своем сочинении, в «Основании совокупного учения о науке»⁹ («Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre»), старался начертать общую систему законов разума, истекающую из единого начала. Это сочинение вышло в 1794 г. Впоследствии он несколько раз перерабатывал его с более или менее значительными отступлениями от первоначального изложения. Недостатки субъективного идеализма побуждали его пробивать новые пути, что окончательно привело его к совершенной перемене образа мыслей. Но эти позднейшие переделки во многом уступают первому произведению. Такую же изменчивость мы встречаем и в его практических воззрениях. В 1796 г. он издал «Основание естественного права на началах учения о науке» («Grundlage des Naturrechts nach den Principien der Wissenschaftslehre»), где он с строжайшей последовательностью выводил свою теорию права и государства. В следующем году вышла вторая часть этого сочинения под заглавием «Прикладное естественное право» («Angewandtes Naturrecht»); она заключает в себе уже значительные отступления от первой части. Затем в 1798 г. появилась «Система нравственного учения на началах учения о науке» («System der Sittenlehre nach den Principien der Wissenschaftslehre»). Здесь теория государства излагается опять с новой точки зрения в связи с нравственною системою. Наконец,

последнее сочинение, относящееся к этому периоду, есть «Замкнутое торговое государство» («Der geschlossene Handelsstaat»), вышедшее в 1800 г. Оно содержит в себе полное развитие тех начал, которые были положены в «Прикладном естественном праве». В позднейшую эпоху своей жизни, когда Фихте стал на новую почву, он излагал свое учение в многочисленных сочинениях, но они выходят уже из пределов субъективного идеализма, который мы разбираем в этом отделе. О них будет речь ниже.

Первоначальное учение Фихте нигде не выразилось с такою ясностью и последовательностью, как в первом изложении «Учения о науке». Последующие изменения, предпринятые с целью обойти встречающиеся затруднения, произвели только новые несообразности и придали его системе более односторонний характер. Здесь же высказывается цельная, свежая мысль, со всеми своими существенными качествами и со всеми своими недостатками.

Фихте прямо отправляется от чистого самосознания, которое лежит в основании всякого знания. Первое, неоспоримое положение, которое мы можем высказать о предмете, каков бы он ни был, — его тождество с собою ($A = A$), — имеет основанием тождество субъекта, высказывающего это положение. Точно так же и всякое суждение о различии предметов предполагает тождество субъекта, их сличающего. *Я есмь я*, или $я = я$, есть поэтому первоначальное положение разума; самосознание есть начало всякого знания. Это — начало абсолютное, далее которого идти невозможно. Все, что человек думает и чувствует, он понимает как *свои* мысли и ощущения, все это существует *в нем и для него*, следовательно, предполагает существование сознающего субъекта. Самосознание же само себе служит началом. Я есмь, потому что я сознаю себя, и наоборот, я сознаю себя, потому что я есмь, ибо сущность моего я состоит именно в самосознании. И если спросят, как часто водится, чем было я до самосознания, то надобно отвечать, что его вовсе не было, ибо оно становится я только в силу самосознания, все же остальное, что оно сознает или представляет, полагается им и существует в нем и для него. Сознющий субъект есть, следовательно, абсолютное начало как для себя самого, так и для всего, что в нем заключается*

Таков основной закон разума, закон тождества, исходящий из внутренней рефлексии, из тождества субъекта с самим собою. С этим непосредственно связан и другой закон. Всякое сознание есть сознание чего-нибудь определенного. Сознвая себя, я необходимо сознаю себя определенным, следовательно, отличным от другого; а потому, как скоро я полагаю себя, так я неизбежно противоплагаю себе нечто другое, *не-я*. Это — закон противоположения, на котором основано всякое различие**.

* Fichte. Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre. § 1 // Werke. I. S. 91—99.

** Ibid. § 2. S. 101—105.

Этот второй закон не может, однако, быть отделен от первого. Чтобы сознать различное, я должен сопоставить оба представления в едином сознании и сравнить одно с другим; чтобы определить их, я должен положить между ними нечто общее обобщим — *границу*, которая одна может сделать из них определенные понятия. Отсюда третий основной закон разума — закон сочетания противоположностей*.

Таким образом, мы имеем тезис, антитезис и синтез — три основные действия, из которых слагается всякое познание. Вместе с тем выведены и три основные категории разума: реальность, отрицание и ограничение. В ограничении заключается и категория количества, ибо совокупная реальность *делится* между двумя противоположными определениями. Каждое из них *оттасти* уничтожает бытие другого, которое вследствие того является делимым и количественно определенным**.

Взаимное ограничение противоположностей заключает в себе два различных положения: с одной стороны, *не-я* ограничивает *я*, с другой стороны, *я* ограничивает *не-я*. Первое есть основание теоретического разума, второе — разума практического***.

В познании *я* полагает себя ограниченным, и это ограничение приписывает влиянию другого, *не-я*. Но существо нашего *я* состоит в деятельности; следовательно, оно может быть ограничено только деятельностью противоположною, уничтожающею часть его деятельности, так же как и оно, в свою очередь, уничтожает часть деятельности *не-я*. Отсюда категория *взаимодействия*, от которой исходит всякое познание. Здесь *я*, с одной стороны, полагает себя страдательным и произведение этого страдания приписывает *не-я*. За последним, следовательно, признается сила производить действие в другом. Отсюда категория *пригипности* и отношение причины к следствию. С другой стороны, однако, это действие, приписанное внешнему предмету, не что иное, как представление, возникающее в самом субъекте. И *я*, и *не-я*, и их взаимные отношения, — все это положения, истекающие из сознания; все это *я* признает *своими* понятиями, а потому полагает таковыми. Вследствие этого *я* получает более обширное значение. Оно является не только как определенное понятие, которому противопоставляется *не-я*; оно становится общею сферой, заключающею в себе разнородные определения и содержащею их в своем единстве. Отсюда категория *субстанции* и *признаков*, или *видоизменений*. Различные признаки признаются проявлениями и определениями единой субстанции. Взаимодействие между *я* и *не-я* превращается, таким образом, во взаимодействие сознающего субъекта с самим собою****

* Fichte. Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre. § 3. S. 105—111.

** Ibid. I. S. 99, 105, 113, 122.

*** Ibid. § 4. S. 125—127.

**** Ibid. S. 127—145.

Субъект не может, однако, обойтись без влияния противоположного ему объекта. Неопределенное я, заключающее в себе возможность всяких различий, не может само собою положить в себе известное, частное определение; неограниченное не может произвольно себя ограничить. Всякое ограничение субъекта, т. е. всякая объективная его деятельность, предполагает, следовательно, влияние объекта. Но это влияние нельзя понимать как произведенное на субъект впечатление или как данный ему материал. В сознании нет ничего, что бы не было положено самим субъектом; я есть чистая деятельность, и всякое его ощущение не что иное, как частное его действие, которое оно поэтому и сознает своим. Мы, в сущности, ощущаем только себя, и затем в силу законов своего разума приписываем эти ощущения действию внешних предметов. Единственное, следовательно, что может быть произведением чуждого нам элемента, — это *ограничение* деятельности субъекта, т. е. отрицание части его деятельности. Частное отрицание самого себя не может исходить из самого субъекта, оно может явиться в нем только как извне положенный ему *предел*, или как *преткновение* (Anstoss), которое его деятельность встречает на своем пути. Отсюда возможность сознания. Встречая преткновение, деятельность обращается внутрь; происходит рефлексия, а с нею и все явления, сопровождающие сознание. Но это преткновение не может быть постоянным и непреложным. Если бы субъект, встречая преткновение, оставался в этом положении, он *был бы* ограничен, но он *не сознавал бы* себя ограниченным. Ограничение существовало бы *для другого*, а не *для него самого*. Сознать себя ограниченным может только тот, кто вышел из границы и кто вследствие этого может сравнить свое ограниченное состояние с неограниченным. Поэтому рефлексия и проистекающее из нее сознание возможны только вследствие сочетания в одном субъекте двух противоположных определений: бесконечного и конечного. Без ограничения нет сознания неограниченности, и наоборот, без неограниченности нет сознания ограничения. Эти два противоположные начала необходимо связаны друг с другом, одно требуется другим. Но полное их соглашение лежит в бесконечности. Полагая себе границу, субъект тем самым из нее выходит и отодвигает ее далее, и наоборот, отодвигая ее, он опять полагает себе границу. Это — взаимодействие, которое никогда не может завершиться. Поэтому познанию нет пределов*.

Такое воззрение, говорит Фихте, лежит посередине между чистым идеализмом и чистым реализмом. Чистые идеалисты, как Лейбниц, все производят из самого субъекта, но при этом остается необъясненным: 1) каким образом субъект может сам себя ограничить. Ограничение должно быть признано ими как данное, предуглавленное, т. е. произведенное другим существом.

* Ibid. §4E//Werke. I. S.145–227.

2) При данной ограниченности непонятно, каким образом возможно сравнение этого состояния с состоянием неограниченности. 3) Не объясняется, почему мы свои ощущения приписываем действию внешних предметов. Если ограничение проистекает из собственных законов субъекта, то он сам должен считать себя причиною этого ограничения; существование внешних предметов для него в таком случае немыслимо. Итак, в этой системе не объясняется то, что должно быть объяснено. С другой стороны, реалисты, признающие действительное существование внешних предметов, производящих впечатление на ум человеческий, не в состоянии объяснить, каким образом внешнее, механическое действие может произвести идеальное представление и как от ограниченного можно перейти к бесконечному. В их системе существует только один ряд реальных явлений, идущих от причины к следствию, между тем как в сознании существует двойственный ряд — реальный и идеальный, объективный и субъективный. Сознывая себя, я полагаю себя не только как объект, т. е. как реальное явление, но и как субъект, *взирающий* на это явление, как лицо, для которого оно существует. Это существование для себя, это внутреннее око не может быть объяснено никаким механическим процессом, и когда реалисты стараются вывести его из действия внешних предметов, они запутываются в неразрешимые противоречия и изрекают слова, лишенные всякого смысла. Сознание может быть объяснено только из самобытного начала, составляющего источник всякого познания. Внешние предметы существуют для нас единственно в силу законов нашего разума, а потому они должны быть выведены из последних*.

Таков был результат, к которому пришел Фихте относительно теории познания, — результат, в основании своем, несомненно, верный. Так как мы все познаем посредством разума, то законы разума, открывающиеся нам из самосознания, бесспорно составляют источник всякого знания. Опыт есть уже нечто производное, которое должно быть объяснено из первого. Это было возвращение к первоначальному положению Декарта: *я думаю, следовательно, я есмь*, — положению, представляющему полное отвлечение от всего, кроме чистого самосознания. Но это возвращение совершалось на почве идеализма; самосознание представлялось как сочетание двух противоположных начал — общего и частного, бесконечного и конечного, мысли и реального бытия. Отсюда выводились основные законы познания и те формы и категории, под которые разум подводит многообразие явлений. Отсюда Фихте выводил и различные способности человека, которые у Канта оставались разъединенными: воображение, ум, рассудок, разум. Все они представлялись как проявления единой способности к рефлексии, в различных ей ступенях. Таким обра-

* *Fichte*. Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre // Werke. I. S. 154—157, 178; Erst. Einleitung in die Wissenschaftsl. 6 // Werke. I. S. 435—440.

зом, весь умственный мир человека был связан в единую систему, истекающую из одного источника.

Вместе с тем, однако, здесь оказывались и границы этого воззрения, а потому и необходимость дальнейшего движения мысли. Коренным условием рефлексии являлось чуждое субъекту *преткновение*, т. е. взаимодействие с внешним миром, которое одно объясняет все частные определения мысли, составляющие материал познания. Между тем в теории Фихте, где все выводится из чисто субъективных законов, для такого взаимодействия нет места. Тут внешнее бытие представляется не более как созданием субъекта, объективирующего свои ощущения; иного значения оно не имеет. Поэтому встречающееся на пути разума преткновение остается совершенно непостижимым. Система Фихте действительно составляет единое целое, вытекающее из одного начала, но она предполагает совершенно непонятное и чуждое ей условие существования. Полного объяснения явлений познания все-таки нет.

Критика не замедлила обнаружить этот недостаток, и сам Фихте в дальнейшей обработке своей мысли старался освободить ее от этого чуждого элемента. Он хотел вывести самое преткновение из законов разума, именно из рефлексии, составляющей его сущность. В этой новой форме, которую он придал своему учению, он отправляется уже не от сознающего себя субъекта, а от первоначального, нераздельного я, лежащего в основе самосознания и заключающего противоположные свои определения в первобытном единстве. Этот первоначальный субъект-объект, приходя к самосознанию, полагает свое тождество, но вместе с тем противопоставляет самого себя самому себе: он является, с одной стороны, субъектом, с другой — объектом. Отсюда различие в первоначальном единстве и происхождение определения в неопределенном. Отсюда кажущееся преткновение, которое приписывается действию внешнего мира. Истинный источник его есть рефлексия*.

Очевидно, однако, что если этим объясняется общее начало различения в субъекте, если оказывается, что в силу собственных законов разума единство точно так же невозможно без различия, как и различие без единства, то все же этим не объясняются частные определения мысли, отнюдь не истекающие из простого противопоставления субъекта и объекта. Почему в данную минуту я имею *это* ощущение, а не другое? В ответ на этот вопрос, который, между прочим, задавал ему Рейнгольд, Фихте принужден был признать, что весь ряд частных определений субъекта есть для него нечто данное, *предустановленное*, т. е. он усваивал себе все те выводы одностороннего спиритуализма, которых противоречия он сам указывал прежде. Чтобы спасти свою систему, он, правда, делал исключение для чистого самоопределения, которое

* *Fichte. System der Sittenlehre... Einleitung. § 5–6 // Werke. IV. S. 4–8.*

одно он признавал не предустановленным, а свободным*; но где же остается место для свободы, если все частные определения субъекта от него не зависят?

В других сочинениях Фихте прямо высказывал, что материал познания должен вечно оставаться непостижимым для разума, ибо всякое действительное знание отправляется от фактического состояния, предшествующего всякому понятию и составляющему необходимое его условие**. Но в таком случае содержание познания не истекает из чистого мышления и не определяется им. В субъекте, без сомнения, следует признать деятельность, предшествующую рефлексии, иначе самая рефлексия невозможна. Но если все, в нем заключающееся, происходит единственно от него самого, то всякое непосредственное его определение должно быть рефлексировано, следовательно, понято и выведено из необходимых законов разума. В я нет ничего, что бы оно само в себе не полагало, — таково первое положение Фихте. Поэтому то, что в нем оказывается непостижимым, может быть только произведением другого, чуждого ему элемента. Преткновение прямо указывало на необходимость перейти к объективным началам, но Фихте вместо того все более и более погружался в субъективность. В своем отрицании возможности внешних впечатлений он доходит наконец до того, что всякая действительность перед ним исчезает. «Весь мир явлений, — говорит он, — не что иное, как простой, формальный закон индивидуального знания, т. е. простое, чистое, совершенное ничто»***. При таком воззрении все мирозерцание ограничивается уже одним, самого себя не понимающим я. Это был крайний предел, до которого дошел Фихте в своем субъективном идеализме. Недостатки этой точки зрения побуждали его искать исхода, но все новые обороты, которые он давал своей мысли, были не улучшением, а ухудшением первоначальной системы. Он запутывался в новые противоречия, принужден был принимать положения, которые сам он прежде основательно отвергал. Мы увидим, однако, что, идя этим путем, он все-таки окончательно пришел к объективным началам, но с чисто односторонним характером. Один нравственный мир получил для него значение; мир природы оставался ему вечно чуждым.

Еще значительнее затруднения, которые представляются субъективному идеализму в практической области. С точки зрения «Учения о науке» практический разум заключает в себе высший закон разума теоретического. Последний исходит из понятия о своей ограниченности; здесь я определяется действием не-я. Но, как мы видели, сознание своего ограничения предполагает вместе с тем и выход из этого ограничения — сознание своей бесконечно-

* *Fichte*. System der Sittenlehre... S. 101.

** *Fichte*. Darstellung der Wissenschaftslehre. § 42//Werke. II. S. 136.

*** *Ibid*. S. 150.

сти. Оба определения принадлежат единому *я*. Отсюда требование, чтобы ограниченное *я* было сообразно с бесконечным или абсолютным *я*, т. е. чтобы первое определялось последним; а так как ограниченное *я* состоит в зависимости от *не-я*, то из этого следует, что самое *не-я* должно определяться действием абсолютного *я*. Этим только способом *я* может выйти из своей границы и положить себя бесконечным. Это и есть начало практического разума, связывающего ограниченное *я* с абсолютным. Коренной его закон есть требование соответствия объекта субъекту на основании абсолютного самоопределения субъекта. Это то, что Кант называл категорическим императивом. Но Кант ограничился фактическим признанием этого закона; Фихте же выводил его из самой сущности человеческого разума, доказывая, что без этого нет связи между различными определениями сознаниями, между *я* как субъектом и *я* как объектом, т. е. нет самосознания*.

С другой стороны, однако, это требование никогда не может быть осуществлено в действительности. Если бы возможна была абсолютная причинная связь между субъектом и объектом, то первый не встречал бы преткновения и не чувствовал бы себя ограниченным, следовательно, опять не было бы сознания. Рефлексия необходимо предполагает взаимодействие между *я* и независимым от него *не-я*; последний поэтому никогда не может уничтожиться и превратиться в простое определение субъекта. Поэтому и требование соответствия объекта субъекту остается *стремлением* (Streben), а так как это стремление исходит из абсолютного *я*, то оно само бесконечно. В силу абсолютной своей сущности *я* стремится положить в себе всякую реальность, но осуществление этой цели лежит в бесконечности; *я* может только приближаться к ней постепенным расширением своих границ, т. е. практической деятельностью, которой соответствует и расширение познания.

Эта в бесконечности лежащая цель есть *идеал*, область свободного творчества. Здесь *я*, ничем не ограниченное, создает свой собственный мир на основании своих требований и законов. С другой стороны, область чувственных, ограниченных представлений есть мир *реальный*, в котором *я* не действует свободно, а находится в зависимости от чуждого ему начала. Поэтому реальный мир никогда не может вполне соответствовать идеальному. Но эти две области неразрывно связаны одна с другою. Без реального мира нет идеального, ибо идеальное стремление есть все-таки объективное стремление, а объект не дается чистою деятельностью разума: он получается из отношения к *не-я*. Наоборот, всякое реальное определение, будучи произведением сознания, заключает в себе идеальный элемент: само *я*, чувствуя себя ограниченным, в силу собственных законов противопоставляет себе *не-я*.

* Fichte. Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre. §5//Werke. I. S.246—260.

Из этого ясно, что источник идеальных и реальных представлений один и тот же, взаимодействие с реальным миром превращается во взаимодействие субъекта с самим собою. Это — круг, из которого никогда не может выйти ограниченное разумное существо: с одной стороны, оно необходимо должно предположить нечто от него независимое, вне его сущее, т. е. внешние предметы, с другой стороны, оно не может не признать, что эти предметы не что иное, как произведение собственной его деятельности, переносящей свои субъективные ощущения на внешний мир. Такова точка зрения критического идеализма, занимающего середину между догматическим идеализмом и догматическим реализмом. Из этих двух учений первое признает существование внешних предметов только *для нас*, а не *вне нас*, второе же признает их действительное, независимое от нас бытие, но не объясняет, каким образом они могут существовать *для нас*. Критический же идеализм, исходя от рефлексии, составляющей сущность нашего я, выводит из нее необходимость внешнего влияния; но он приписывает этому влиянию только чувство ограниченности, которым возбуждается сознание; все же определения предметов он признает произведением творческой деятельности субъекта*.

Нельзя не заметить, что в этой системе вся практическая деятельность субъекта производит только идеальные определения. Реальный мир весь состоит в зависимости от *не-я*; мы получаем о нем понятие единственно через посредство ощущений, которые мы не можем сами в себе возбуждать. Между тем требуется соответствие этого мира с идеальным, и хотя полное осуществление этой цели лежит в бесконечности, но все же предполагается постепенное к ней приближение, без чего немислима практическая деятельность субъекта, следовательно, и самое его существование. Как же возможно это приближение? Каким образом может я расширять свои границы, если *не-я* остается для него непостижимым пределом, на который оно не может иметь никакого непосредственного действия?

Эти затруднения Фихте разрешает весьма неудовлетворительно. Здесь оказывается вся недостаточность субъективного идеализма. Система практических определений субъекта выводится в «Учении о науке» из взаимодействия влечений и чувств. Стремление в бесконечность, встречая противодействие, получает определенность и становится *влегением* (Trieb). Противодействие со своей стороны производит известное *ощущение*, которым удовлетворяется стремление к рефлексии, но не удовлетворяется бесконечное влечение. Из последнего вследствие этого рождается *неопределенное желание* (Sehnen). Это желание требует реального объекта, но само не может его создать, ибо

* *Fichte*. Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre. § 5//Werke. I. S. 261—282.

он дается только ощущением. Оно ограничивается отрицанием существующего ощущения как не удовлетворительного; отсюда *стремление к перемене*. Чтобы удовлетворить этому стремлению, нужно новое ощущение, сменяющее и определяющее прежнее. Но ощущения независимы от субъекта, они возникают из отношения к *не-я*. Спрашивается, наступит ли такое ощущение? Оно должно наступить, говорит Фихте, ибо оно составляет необходимое условие сознания, без чего я превращается в ничто*. Когда же оно наступило, устанавливается гармония между стремлением и действительностью, а потому и чувство удовлетворения, но только временно, ибо стремление в бесконечность опять берет свое, рождая неопределенное желание и требование перемены**.

Ясно, что в этих выводах причинная связь между субъектом и объектом вовсе не объяснена. Новое ощущение, составляющее необходимое условие познания, наступает совершенно независимо от субъекта; это — случайность, которая может быть и не быть. Вследствие этого самое расширение границ не является плодом деятельности сознающего я, приближения к идеалу тут не видать. Поэтому не оказывается и связи между реальным и идеальным миром: в реальных определениях я все-таки остается зависимым от чуждого ему элемента, на который оно не может иметь никакого влияния. Таков неизбежный вывод субъективного идеализма. Пока мы не выходим из границ субъекта и не признаем действительного взаимодействия с внешним миром, мы не в состоянии объяснить никакого реального действия. Только изменяя действительные определения внешних предметов, мы можем порождать в себе новые ощущения и тем самым расширять свои границы. Этим только путем возможно переведение идеальных определений в реальные. Выводы Фихте сами собою указывают на необходимость этого взаимодействия; заслуга его состоит в том, что он показал неразрывную связь двух противоположных начал в человеческом сознании, но границы субъективного идеализма не позволяли ему признать те объективные условия, которые одни могут объяснить эту связь. Взаимодействие противоположных элементов сознания необходимо предполагает взаимодействие субъекта с внешним миром; но это самое заставляет нас признать внешний мир не только за человеческое представление, порождаемое столкновением с неизвестным предметом, а за действительно существующие предметы, управляемые одинаковыми законами с сознанием. Субъективный идеализм сам собою ведет к объективному; внутренние законы разума удостоверяют нас в существовании соответствующих им законов внешних.

Фихте, как уже было сказано выше, не остановился на точке зрения, изложенной им в «Учении о науке». Практические его

* Ibid. S. 321.

** Ibid. S. 325—328.

начала в особенности требовали пополнения и поправок. В своей «Системе нравственного учения» он изложил их снова, с большею полнотою и отчетливостью; самый ход мысли получил здесь несколько иной оборот. При всем том слабые стороны основной точки зрения остаются те же, и к прежним недостаткам присоединяются еще новые.

Мы видели, что уже в эту пору Фихте отказался от предполагаемого преткновения, встречаемого сознанием на своем пути, и хотел все вывести из одной рефлексии. Это начало прямо переносит нас на практическую почву. Сознывая себя, я отличаю в себе субъект сознающий и объект сознаваемый; первый проявляется в деятельности мысли, второй — в деятельности, отличной от мышления и идущей на внешний объект, т. е. в воле. Последующие рефлексии могут относиться и к мысли: всякая внутренняя деятельность сознается субъектом, но первоначально самосознание пробуждается сознанием воли: я нахожу себя хотящим. Это хотение я признаю своим. Между тем в нем есть и чуждый мне элемент, именно внешний объект или содержание хотения. Это содержание я должен устранить, чтобы получить то, что принадлежит собственно мне. Затем остается чистое самоопределение, которое в объективном своем значении представляется как самобытное стремление или как реальная, самостоятельная сила. Это стремление я приписываю себе, т. е. разумному, сознающему субъекту. Через это сила подчиняется мысли, а вследствие того рождается понятие о *свободе*, которая не что иное, как причинность мысли в реальном мире. Всякая другая причинная связь, идущая от реального бытия к реальному бытию, есть связь необходимая; из нее возникает необходимая цепь причин и следствий. Здесь же эта причинная связь примыкает к элементу, выходящему из ряда реального бытия, к элементу, который сам себе начало: мысль не может определяться ничем иным, кроме себя самой, а потому ее причинность есть свобода. С другой стороны, реальное стремление субъекта как объективное определение, стоящее в общей цепи причин и следствий, не может действовать иначе как по необходимому закону; но так как оно подчиняется мысли, то этот закон для него есть свобода. Разумное существо само себе дает закон; самоопределение, или автономия, составляет самую его сущность. Если есть разумное существо, то оно не может не сознавать себя свободным; если же оно сознает себя свободным, то свобода должна быть законом для его деятельности. Разумное существо самостоятельно, абсолютно, само себе начало в своем сознании, а потому и в своей воле. Таков первоначальный его закон, без которого немислимо самосознание. Это и есть категорический императив практического разума — закон, который не только является для нас фактом сознания, но составляет самую его основу. Это — закон чистой мысли, а не действительности; он прилагает-

ся к стремлению, а потому представляется как *требование* или *должное**.

Каким же образом осуществляется этот закон? Как возможна причинность мысли в действительном мире? Чтобы получить чистый закон хотения, мы отделили в нем субъективный элемент от объективного, форму от содержания. Но в действительности чистое хотение невысказуемо; я всегда хочу чего-нибудь, и когда я это определение отношу к своей свободе, то я тем самым приписываю себе способность свободно определяться к тому или другому действию. Существо разума состоит в том, что он сравнивает различное и содержит противоположное в своем единстве. В приложении к практике это начало рождает выбор между противоположными действиями на основании мысли. С другой стороны, всякое определение получается из отношения мысли к внешнему миру, или к тому, что она представляет себе внешним миром; следовательно, сознание хотения может возникнуть только из действительного хотения; действительное же хотение возникает из действительного отношения воли к внешнему миру, т. е. из реального действия. Встречая сопротивление, которое он преодолевает, субъект приписывает это действие себе и тем самым сознает себя хотящим. Реальная причинность составляет, следовательно, необходимое условие самосознания и свободы**.

Но как скоро я действую во внешнем мире, так я должен руководствоваться управляющими им законами; моя свобода должна соотноситься с независимым от нее порядком природы. Где же тут место для самоопределения? Это затруднение разрешается тем, что эти законы и этот порядок не суть нечто для меня чуждое: все это — не что иное, как произведение собственных законов моего разума, переносимого во вне субъективного свои ощущения. Природа представляется мне такою, какою я сам полагаю ее в своей деятельности. То, что кажется мне действием на внешний мир, в сущности есть только расширение собственных моих границ; расширение же моих границ, в свою очередь, не что иное, как отношение моей конечности к моей бесконечности. Все определения внешнего мира не представляют для меня ничего другого, кроме этого отношения***.

Таким образом, вопрос и здесь переносится на субъективную почву. Вместо того чтобы спрашивать, как я могу действовать на внешний мир, мы должны спросить, как я могу действовать на себя? Ответ заключается в том, что различные наши определения вытекают из единого я, которое только в силу рефлексии представляется в двойственном виде****. Как объект, я является огра-

* *Fichte*. System der Sittenlehre... Erstes Hptst. // Werke. IV. S. 12—62.

** Ibid. 2-tes Hptst. § 4—6 // Werke. IV. S. 63—93.

*** Ibid. § 7 // Werke. IV. S. 93 и след.

**** Ibid. S. 108, 130.

ническим, оно содержит в себе ряд определений, составляющих нечто данное, предоставленное. Это — система влечений и чувств, которую оно признает своею природою. Поэтому объективное *я* представляется нам как произведение природы или как органическое существо, имеющее материальное тело и находящееся во взаимодействии с другими такими же телами. Высший закон для этой природы есть стремление к самосохранению, а удовлетворение этого стремления есть наслаждение. В этом состоит низшая желательная способность человека*. С другой стороны, как субъект, *я* отрывается от своих естественных определений и полагает себя свободным. Все, что возводится в сознание, является плодом самоопределения. Тут естественное влечение не имеет никакой силы. Если субъект удовлетворяет влечению, то это происходит не от слепого повиновения естественному инстинкту, а от *сознания своего влечения*. Последнее рефлектируется, становится объектом мысли, сравнивается с другими, и решение является результатом сознательного действия воли. В этом состоит формальная свобода человека: он может следовать влечению или не следовать и из различных влечений выбирать то, которое ему кажется лучшим. Те, которые отвергают в человеке свободу, отрицают в нем самую возможность отрешаться от естественных определений, но это отрицание основано единственно на предположении, что человек не что иное, как произведение природы, стоящее вместе с другими физическими существами в необходимой цепи причин и следствий, т. е. именно на том, что требуется доказать. Поэтому их возражения всегда вращаются в логическом круге, кроме того, что они противоречат непосредственному чувству человека, которое говорит ему, что он свободен. Философия объясняет это чувство, указывая на то, что оно составляет необходимое условие сознания.

Но человек не ограничивается формальною свободою. Он не только рефлектирует свои естественные влечения и тем делает их предметом сознательных определений своей воли; он рефлектирует самую свою свободу. Через это, понятие о свободе становится руководящим началом его деятельности; субъект получает свою самостоятельную цель, выходящую за пределы всего того, что дается ему естественными его определениями. В этом состоит *материальная* свобода человека, которая как стремление составляет высшую желательную его способность. Здесь свобода заключается не в одном только выборе между чуждыми ей определениями; она сама себе становится самостоятельною целью**.

Материальная свобода не может, однако, быть единственною целью человеческой деятельности. Чистый закон независимости дает только чистое отрицание. Поэтому нравственное учение,

* *Fichte*. System der Sittenlehre... §9–10. S. 101–132.

** *Ibid.* §10//Werke. IV. S. 132–142.

основанное исключительно на этом начале, должно иметь формальный, отрицательный характер. Результатом его может быть только полное самоотречение. Между тем существо человека не ограничивается одной субъективной стороной. Субъект должен вместе быть и объектом. А потому и свобода его должна осуществиться во внешних действиях, сделаться объективною; всякое же объективное действие исходит от естественных влечений и имеет целью их удовлетворение. Но, с другой стороны, объективное я тождественно с субъективным. Поэтому высшим законом для естественных влечений должна быть полная свобода субъекта. Мы опять получаем здесь взаимодействие двух элементов, истекающих из единой сущности. Цельное влечение, составляющее основное определение субъект-объекта, вследствие рефлексии разбивается на два противоположных влечения, на низшее и высшее, взаимодействием которых объясняется вся практическая, а вместе с тем и вся теоретическая деятельность человека. Высший для него закон, конечная его цель как разумного существа есть полная свобода; но так как человеческая природа ограничена, то осуществление этой цели возможно только посредством ряда частных действий, направленных на внешний мир и удовлетворяющих естественным влечениям субъекта. Из всех возможных действий этого рода он должен выбирать те, которые ведут к окончательной цели, имея притом в виду не наслаждение, а свободу. Но так как полное совпадение ограниченного с бесконечным лежит в бесконечности, то и полное осуществление свободы возможно лишь в бесконечном будущем. В действительности человек может только приближаться к этой цели. Те действия, которые к ней ведут, составляют для него *обязанность*. Таким образом, нравственное учение не остается чисто формальным, оно получает объективное содержание, которое заимствуется из объективного мира, но подчиняется высшему, субъективному закону, управляющему человеческою деятельностью. И внутренняя и внешняя сторона человека, исходя из единого источника и подчиняясь единой цели, связываются неразрывною связью*.

Такова была теория, которую Фихте выработал в своей «Системе нравственного учения». Необходимость объяснить внешнее действие была устранена с устранением понятия о внешнем преткновении. Но через это затруднение переносилось внутрь самого субъекта. Как могу я действовать на себя, когда все мои частные определения от меня не зависят и предуставлены на веки? Фихте объясняет это тем, что хотя я могу делать только то, что сообразно с моею природою, но из многих возможных действий я в силу свободного самоопределения выбираю то, которое ведет к высшей цели. Между тем эта высшая цель отдалена в бесконечность; в действительности мы осуществляем только частные цели, а до-

* Ibid. §12//Werke. IV. S.147–152.

стижение всякой частной цели сознается посредством ощущения, опять же совершенно от нас независимого. Ни мое влечение, ни моя воля не в состоянии произвести во мне чувство принимаемой пищи. Одним представлением предмета я не могу из голодного сделаться сытым. Совершенно справедливо, что представление внешнего действия окончательно сводится к происходящей в нас внутренней перемене, но в том-то и дело, что эта внутренняя перемена предполагает не одну деятельность воли, но и действие независимых от нас предметов. То чувство удовлетворения, которое у нас при этом рождается, зависит вовсе не от согласия воли с влечением, как утверждает Фихте*: в таком случае стоило бы захотеть то, к чему нас влечет инстинкт, чтобы получить желанное. Это чувство возникает из согласия воли с ощущением независимого от нас предмета. И когда Фихте выводит все наши представления о внешнем мире из отношения нашей конечности к нашей бесконечности, то с этим можно согласиться, но при этом остается непонятным, каким образом наша бесконечность может изменять нашу конечность, или каким образом мы можем расширять свои границы, когда эти границы независимы от нашей воли и предуставлены на веки. То непостижимое, которое было вне нас, теперь оказывается внутри.

Очевидно, что при таком воззрении сохраняется разрыв субъекта с самим собою; он является сочетанием двух противоположных элементов, не проникающих друг друга. Между тем вся система Фихте исходит из полнейшего единства субъекта. В рефлексии я сознает только себя самого, свои собственные определения. Поэтому тут не может быть для него ничего непонятного, ибо это то же самое я, только с другой точки зрения, как объективное, реальное бытие; сущность же нашего я состоит именно в сознании своей сущности. В этой системе невозможно, следовательно, признать объективные определения субъекта чем-то данным, предуставленным, или даже случайными для него, как делает Фихте**, ибо они вытекают из собственной его сущности и составляют реальное ее проявление. С этой точки зрения немислима и противоположность между естественными влечениями и нравственными: первые должны составлять только объективное проявление последних. Наконец, тут нет места и для выбора между различными возможными действиями: все действия человека вытекают из единой сущности по внутренним ее законам, а потому субъекту остается только следовать за своими естественными влечениями, возводя слепые движения инстинкта в сознательные определения воли. Одним словом, безнравственные действия не объясняются этою теориею, ибо высший нравственный закон для разума есть самоопределение, а в этой систе-

* *Fichte. System der Sittenlehre...//Werke. IV. S. 73, 74.*

** *Ibid. S. 141: «der Naturtrieb, als gerade so bestimmter Trieb, ist dem Ich zufällig».*

ме субъект не может определяться ничем иным, кроме себя, так как все остальное существует только в нем и для него. Гетерономия предполагает чуждый разуму элемент, от которого и зависит безнравственность поступков.

Таким образом, в той форме, которую приняла здесь система Фихте, абсолютное единство, лежащее в основании, не осуществляется на деле. В объективном я оказываются непостижимые для него границы, и вся задача субъекта заключается в том, чтобы от них отрешиться. Поэтому и конечная цель выходит чисто отрицательная: абсолютная свобода или независимость субъекта. Хотя Фихте восстает против формальной нравственности, хотя он и утверждает, что свобода субъекта должна осуществляться соответственно с порядком природы, постепенным расширением границ, но все же это дает только ряд отрицаний. Положительного содержания тут все-таки нет, потому что его нет и в идее субъективной свободы. Положительное содержание нравственный закон получает только из отношений разумного существа к другим разумным существам. Отсюда возникает целый нравственный порядок, членом которого состоит каждое отдельное лицо, и осуществление этого порядка во внешнем мире становится нравственною целью для человека. Но чтобы получить это содержание, надобно выйти из пределов отдельного субъекта. Этим путем, так же как и необходимым отношением к внешней природе, субъективный идеализм переходит в объективный. Фихте сделал этот шаг. Отправляясь от субъективного идеализма, он должен был объяснить взаимные отношения разумных существ, а это постепенно перевело его на объективную почву.

Взаимные отношения свободных лиц представляются в двойном виде: как отношения внешней свободы, и как отношения внутренней свободы. Из первых рождается право, из вторых — нравственность.

Юридические теории Фихте, с которыми тесно связаны и его политические воззрения, так же как и вся его система, подвергались неоднократным переменам. Первоначально он стоял на точке зрения ближайших последователей Канта, которые, отправляясь от категорического императива как чисто формального предписания, производили право из дозволения, данного нравственным законом. Этот взгляд он развивал в одном из первых сочинений, вышедших из-под его пера, в «Приношениях к исправлению суждений публики о французской революции» («Beitrag zur Berichtigung der Urtheile des Publicums über die französische Revolution»), изданных без имени автора в 1793 г. Здесь Фихте оправдывал правомерность революции, доказывая, что человек не связан ничем, кроме нравственного закона, запрещающего нарушать чужую свободу: все остальное предоставляется его произволу, а потому должно считаться его правом. В пределах нравственно дозволенного человек может быть связан только собственною своею волею. Поэтому все обязательства,

в том числе и государственный союз, основаны на договоре. Договор же всегда может быть изменяем по усмотрению каждой стороны, ибо продолжение его всегда зависит от продолжения воли заключающих его лиц. Человек не может отказаться от права изменять свои воззрения, а с тем вместе и свои действия и свои отношения. Это значило бы отказаться от совершенствования, которое составляет для него обязательную цель. Все, что другой может требовать при уничтожении или изменении договора, — это вознаграждение убытков. В особенности это правило прилагается к государственному союзу, который из всех человеческих отношений заключается в самой тесной сфере. Единственная его задача состоит в воспитании человека в свободе, что совершается посредством возбуждения самодеятельности. Те учреждения, которые не достигают этой цели, должны по этому самому быть изменены; те же, которые к ней идут, мало-помалу изменяются сами по мере приближения к ней. Полное осуществление идеала было бы вместе с тем и совершенным уничтожением государства. Отсюда ясно, что ненарушимого договора, вообще, быть не может: он противоречит неотчуждаемым правам и высшей цели человека. Еще менее можно допустить договор потомственный: воля отцов отнюдь не связывает детей. Государство, как и всякое другое договорное отношение, держится единственно добровольным согласием существующих членов. Поэтому всякое лицо и всякая часть народа имеет всегда полное право выступить из союза и вступить в иные отношения на основании собственного суждения. И если возразят, что существование государства в государстве немислимо, то следует отвечать, что тут, прежде всего, должно соображаться с требованиями справедливости, во имя которых устанавливается самый политический союз. Государство, нарушающее эти требования, не имеет права существовать*.

В этих взглядах Фихте мы можем заметить начала, во многом сходные с теми, которые развивал Вильгельм Гумбольдт. Но Фихте доводил их до такой крайности, до которой не доходили даже самые последовательные индивидуалисты. За исключением нравственного закона, который в силу начал субъективного идеализма признавался безусловно обязательным для человека, все остальное считалось дозволенным и предоставлялось полнейшей свободе. Не только большинству народа, но и каждой отдельной его части приписывалось неотъемлемое право устанавливать самостоятельные союзы, совершенно независимо от государства. Такое состояние, очевидно, не что иное, как чистейшая анархия.

Фихте скоро, впрочем, отступился от этих воззрений. В «Основании естественного права на началах учения о науке» он прямо отвергает вывод юридического закона из дозволения. Нравственный закон, говорит он, повелевает безусловно, а потому из него

* *Fichte*. Beiträge zur Berichtigung...//Werke VI. S.81—105, 148—154, 159 и след.

дозволения вывести нельзя. Кроме того, это — закон чисто формальный, поэтому содержание его должно быть основательно выведено, чего не делают кантианцы. Наконец, при таком взгляде нравственный закон становится в противоречие с самим собою, ибо действие, согласное с правом, может быть безнравственно, следовательно, дозволенное с одной стороны запрещается с другой. Нравственный закон, без сомнения, дает юридическому высшее освящение: он делает его обязательным для совести. Но это происходит именно оттого, что право имеет значение само по себе: оно должно быть понято и выведено как необходимое отношение разумно-свободных существ. Отсюда оно почерпает свою силу, совершенно независимо от нравственных начал*.

Фихте делает этот вывод, опять же отправляясь от основного закона разума — от самосознания. Ограниченное разумное существо, говорит он, первоначально не может сознать себя иначе как свободно действующим во внешнем мире. Это доказывается анализом его свойств и необходимых условий его деятельности. Чтобы сознать себя разумным существом, оно должно приписать себе деятельность, исходящую из него самого и определяемую разумом, ибо в этом именно состоит характер разумного существа. С другой стороны, как ограниченное существо, оно может сознавать только ограниченное, а потому и признаваемая им деятельность должна быть таковая. Всякое ограничение своей деятельности оно приписывает внешнему миру, который оно вследствие того противопоставляет себе. Но сознание внешних предметов не приводит нас к самосознанию, ибо здесь мы сознаем не себя, а другое. Сознать себя мы можем только в деятельности, противоположной внешнему сознанию. Эта деятельность, хотя ограниченная, а потому объективная, должна, однако, признаваться как исходящая из самого субъекта, следовательно, свободная; она должна не определяться внешними предметами, а определять их. Одним словом, только свободная деятельность во внешнем мире может быть для нас источником самосознания**.

Таков, говорит Фихте, единственный способ объяснить происхождение своего я. Все другие попытки вывести это понятие должны были оказаться несостоятельными, ибо они предполагают уже существование того, что должно быть выведено. Те, которые производят наше я из сочетания различных представлений, не замечают, что эти представления существуют уже *в нем и для него*; следовательно, они предполагают уже существование того, что должно от них произойти***.

Каким же образом может разумное существо прийти к понятию о своей свободе? Как существо ограниченное, для которого точка

* *Fichte*. Grundlage des Naturrechts... Einleitung. // Werke. III. S. 10–11, 13; § 4. S. 54.

** *Ibid.* § 1 // Werke. III. S. 17–20.

*** *Ibid.* S. 21.

исхода всегда лежит в известном ограниченном определении, оно может получить это понятие только из действительного, объективного действия, которое оно сознает произведением своей свободы, а потому приписывает себе. Но, с другой стороны, чтобы действовать свободно, оно должно уже иметь понятие о своей свободе: оно должно на основании разумного самоопределения положить себе внешнюю цель. Тут, по-видимому, образуется логический круг, из которого нет исхода. Между тем исход необходим, ибо без сознания свободы нет самосознания, а потому нет и разумного субъекта. А так как ограниченное существо не может получить понятие о своей свободе иначе как из объективного определения, то следует заключить, что это понятие должно быть внушено ему извне. Разумное существо должно быть *вызвано* к самоопределению. Это может быть совершено лишь таким внешним действием, которое не имеет характера необходимости, но, оставляя полный простор субъекту, возбуждает в нем понятие о его свободе. Такое действие не может происходить от физических предметов, которые управляются законами необходимости и не могут привести нас к самопознанию. Цель означенного действия состоит в том, чтобы возбудить в субъекте понятие о его свободе; следовательно, оно предполагает то же самое понятие в действующем, а потому оно может происходить только от другого разумного существа. Таким образом, ограниченное разумное существо может получить понятие о своей свободе единственно из отношения к другому разумному существу. Человек должен быть воспитан к свободе*.

Этот вывод Фихте, очевидно, есть уже шаг на объективную почву. В «Учении о науке» полагалось только, что я, для того чтобы сознать себя, должно силою абсолютного акта свободы отрешиться от внешнего сознания, в которое оно первоначально погружено, и произвести новую рефлексию, в которой оно полагает себя как сознающий субъект. Здесь же оказывается, что и эта новая рефлексия невозможна без внешнего толчка, но этот толчок должен происходить уже не от физических предметов, а от другого разумного существа. Если сознание вещей предполагает взаимодействие с внешним миром, то самосознание или сознание своей свободы предполагает взаимодействие с другими разумными существами. Человек, говорит Фихте, становится человеком только между людьми. Как ограниченное существо, как индивидуум, он не может сознавать себя иначе как единым между многими, с которыми он находится в известных отношениях**.

Каковы же должны быть эти отношения? Они определяются предыдущим выводом. Мысль о моей свободе была возбуждена во мне действием другого разумного существа. Следовательно,

* *Fichte*. Grundlage des Naturrechts... §3. S. 30—40.

** *Ibid*. S. 39.

я не могу признать себя разумно-свободным существом, не признавая таковым же и другого. А так как моя свобода состоит в том, что я приписываю себе известную деятельность во внешнем мире, то и его свобода должна заключаться в том же. Но с его стороны признание меня разумно-свободным существом выразилось в том, что оно добровольно ограничило свою свободу, предоставив мне известную сферу деятельности, чем и было вызвано во мне понятие о моей свободе. Следовательно, признавая его разумно-свободным существом, я должен сделать относительно его то же самое. Таким образом, взаимное признание разумных существ выражается в том, что каждое ограничивает свою свободу свободой другого, приписывая себе известную сферу деятельности и предоставляя такую же сферу другому. Такое отношение называется *юридическим*, и управляющий им закон есть *право**.

Итак, право вытекает отнюдь не из нравственного закона, а из взаимного отношения разумно-свободных существ. Я не могу требовать от другого, чтобы он действовал по совести или следовал предположениям разума: над его душою я не властен. Но я могу представить ему, что он должен уважать мою свободу, если он хочет, чтобы я, в свою очередь, уважал его свободу. Нравственный закон имеет абсолютную обязательную силу во всех обстоятельствах, даже в полном одиночестве; юридический же закон имеет силу относительную: он обуславливается взаимностью. Если я хочу жить в общении с разумно-свободными существами, я необходимо должен ему следовать, иначе они не будут признавать моей свободы. Но это общение для меня необязательно; я могу от них удалиться и прекратить всякие юридические отношения. Поэтому как скоро мое право нарушается другим, так и я с своей стороны перестаю быть связанным юридическим законом. Для меня нет уже необходимости ограничивать свою свободу в отношении к нему, и я могу употреблять против него принуждение. Таким образом, самое начало взаимности ведет к тому, что в случае нарушения права с одной стороны, может быть употреблено принуждение с другой**.

Эти положения Фихте составляют, как видно, значительное отступление от учения Канта. В некоторых отношениях нельзя не признать в этом существенного шага вперед. Выводя юридический закон из категорического императива, Кант и его последователи не в состоянии были объяснить самостоятельного значения права. У них внешняя свобода, отрешенная от свободы внутренней, лишена была существенного значения и не могла выработать своего содержания, поэтому истекающие из нее определения имели характер чисто отрицательный. Фихте восполнил этот недостаток. Внешняя свобода является у него необходимым условием

* Ibid. § 4. S. 41–53.

** Ibid. Coroll. S. 53–56; § 7. S. 85–91.

внутренней: человек не может сознавать себя внутренне свободным, если он не пользуется свободой во внешних своих действиях, и наоборот, если он внутренне свободен, то его самоопределение должно выразиться и в отношениях его к внешнему миру. А так как разумные существа действуют друг на друга через внешний мир, то отсюда рождается внешнее отношение свободы разумных существ. Они признают друг друга свободными, и каждое ограничивает свою свободу свободой другого. Таково происхождение права, которое получает вследствие этого положительное значение и самостоятельное содержание.

Но связавши таким образом внешнее самоопределение с внутренним, Фихте снова их разрывает, выводя юридический закон единственно из взаимности. Через это право становится явлением условным, даже случайным*. Нет сомнения, что область внешней свободы имеет свои самобытные начала и свои свойства. Старание отделить право от нравственности опять-таки следует признать существенною заслугою Фихте. Но это отделение не должно доходить до полного разрыва. Именно та связь между внешнею свободой и внутреннею, от которой отправляется Фихте, доказывает, что право имеет значение не случайное, а необходимое, не условное, а абсолютное. Человек может требовать признания своей внешней свободы не потому только, что иначе он не будет признавать свободы других, а потому, что внешняя свобода вообще составляет необходимое условие жизни разумного существа. В противном случае слабый в силу самого юридического закона делался бы рабом сильного. Тот, кто держит другого в оковах, имеет, по этой теории, полное право не признавать чужой свободы, ибо он не требует признания своей: он действует физическою силою и страхом, следовательно, юридически прав. Сам Фихте признает, что нравственный закон дает юридическому высшее освящение, делая его обязательным для совести; но он утверждает, что это выходит уже из области юридического закона, который ограничивается одною взаимностью**. Такое разделение между внешним и внутренним значением права не может быть допущено, ибо через это оно лишается самой существенной своей основы: абсолютного значения человеческой личности. Источник права есть свобода; из нее вытекает и требование взаимного признания. Люди не потому свободны, что они признают друг друга таковыми; но они признают друг друга таковыми, потому что они по природе своей свободны.

И здесь мы должны прийти к заключению, что человеческая воля, так же как и познание, представляет сочетание двух противоположных элементов, внутреннего и внешнего, общего и личного. Каждый из них имеет свои проявления и свои законы; но

* *Fichte*. Grundlage des Naturrechts... S. 88.

** *Ibid*. S. 54.

истинное их отношение состоит в том, что они связаны неразрывно: одно составляет необходимое условие и восполнение другого. В праве, так же как и в нравственности, выражается единая разумная сущность человека, поэтому оно имеет абсолютное, а не только условное значение. Поэтому и нарушение его не есть только прекращение добровольно признанной взаимности: это преступление высшего закона. Этим только объясняется то принуждение, которое влечет за собою нарушение права. У Фихте оно имеет чисто отрицательный характер: так как другой не признал моей свободы, то я уже ничем не связан, а потому могу употреблять против него насилие. Принуждение, сопровождающее право, выводится, таким образом, из умолчания или из неприменимости закона*. Между тем правомерное принуждение не есть только *прекращение права*; напротив, это *восстановление права*. Внешняя свобода отрицается внешним действием, а потому и восстанавливается таким же действием, отрицающим первое. Поэтому правомерное принуждение не есть безграничное право делать все что угодно, употреблять насилие всякого рода: оно ограничивается пределами нарушения права. Если оно идет далее, оно само становится неправомерным.

Сам Фихте колеблется между этими двумя воззрениями на принуждение. С одной стороны, он признает, что оно должно иметь определенную меру, сообразную с происшедшим нарушением права; с другой стороны, он утверждает, что принуждение в строгом смысле должно считаться безграничным, ибо нарушивший право тем самым доказал, что он не считает юридический закон для себя обязательным и не признает чужой свободы, а потому всякая взаимность между ним и другими должна прекратиться**. Но очевидная несостоятельность этого последнего положения заставляет Фихте искать из него исхода; на этом именно он и основывает необходимость установления государственного порядка.

Подобно теоретикам индивидуальной школы, Фихте выводит государство из обеспечения личных прав. Но в отличие от них он не признает прирожденных прав человека. Все прирожденные права, говорит он, в сущности, сводятся к одному коренному праву — к присущей человеку свободе. Но это прирожденное, или лучше *первоначальное право* (*Urrecht*), не что иное, как фикция, которая получается из отвращения от действительных юридических отношений. Действительные права существуют только в силу взаимности; следовательно, они ограничены, а потому прирожденных прав, имеющих абсолютное значение, и состояния, в котором они имели бы силу, вовсе нет. Однако эта фикция необходима для науки, ибо только путем анализа мы можем

* Ibid. S. 95—96.

* Ibid. S. 96—97.

исследовать отдельные элементы, из которых составляется юридическое отношение*.

Будучи выражением внешней свободы, первоначальное право есть абсолютное право лица быть причиною во внешнем мире**. В этом заключается основание собственности. Источником ее следует считать не занятие и не формирование или труд, а то и другое в совокупности, именно подчинение природы целям человека. Так как эти цели идут на будущее, то и подчинение должно быть постоянное. Для беспрепятственного действия во внешнем мире человек имеет право требовать, чтобы среда, в которой он действует, оставалась такою, какою он ее узнал или устроил. Корень всякого права есть, следовательно, свобода воли, ибо право быть свободною причиною своих действий и понятие о свободной воле — одно и то же. Те, которые отвергают свободу воли, должны поэтому отвергать и понятие о праве***.

Но для того чтобы свобода сделалась настоящим правом, она должна быть признана другими. Внешняя деятельность одного лица приходит в столкновение с внешнею деятельностью других; является необходимость взаимного ограничения свободы. Как же происходит это ограничение? Юридический закон говорит только, что свобода каждого должна быть ограничена, но он не говорит насколько. Это может быть определено лишь взаимным соглашением. Каждый должен объявить свое владение, а другие должны признать это объявление. Через это проблематическое прежде право становится действительным; владение превращается в настоящую собственность****.

Может, однако, случиться, что два лица объявят притязание на одну и ту же вещь. Так как право обоих одинаково, а над ними нет высшего судьи, решающего спор, то последствием этих обоюдных притязаний может быть только бесконечная распря или война. Но война есть господство бесправия; из этого состояния необходимо выйти. Надобно или согласиться во что бы ни стало, или искать высшего судьи, которого решение было бы обязательно для обоих. Каждый в силу юридического закона имеет право принудить другого избрать тот или другой исход*****.

Однако даже и в случае соглашения право все-таки остается неверным. Исполнение договора зависит от совести каждого; следовательно, тут все основано на взаимном доверии, а доверия невозможно требовать или вынуждать. Как скоро оно потеряно, так весь договор рушится сам собою, ибо неизвестно, будет ли он соблюдаться впредь. Чтобы дать силу соглашению, необходима,

* *Fichte*. Grundlage des Naturrechts... § 9. S. 112.

** *Ibid.* § 10. S. 113.

*** *Ibid.* § 11. S. 116—117, 119.

**** *Ibid.* § 12. S. 124—127, 129—130.

***** *Ibid.* S. 127—128.

следовательно, уверенность, что оно будет исполняться, т. е. необходимо *обеспечение* права на будущее время. Это обеспечение может состоять лишь в таком установлении, которое независимо от воли обеих сторон, как бы силою механической необходимости, ограждало бы права той и другой, обращая нарушение закона против самого нарушителя*. Что же это за установление?

Очевидно, что если решение распрей должно быть независимо от спорящих сторон, то последние должны подчинить свою волю третьему, и притом сильнейшему, нежели тот и другой. Но сильнее отдельных лиц могут быть только *многие*. Следовательно, вступающие в юридические отношения друг к другу должны присоединиться к какому-нибудь человеческому обществу, высшему решению которого должны подчиняться их требования и споры. Это подчинение должно быть всецелое, безусловное, иначе каждый опять остается судьей своего права. Но, с другой стороны, единственная цель подчинения заключается в охранении прав договаривающихся лиц; следовательно, свобода каждого должна оставаться неприкосновенною. Эти два противоречащие требования могут быть соглашены единственно в том случае, если каждый добровольно признает над собою установленный в обществе закон. Таким образом, подчиняясь общей воле, он подчиняется только своей собственной, неизменной воле, какова она должна необходимо быть, если он поступает справедливо. Наоборот, если закон справедлив, то всеобщее признание необходимо должно последовать, ибо это единственное, на чем все могут сойтись. Всякий хочет, чтобы права его были обеспечены, а потому всякий соглашается на всеобщее обеспечение прав. Несправедливое же постановление может удовлетворить только некоторых, в ущерб другим. Поэтому тут невозможно единомыслие: несправедливая воля всегда есть частная воля, а не общая**.

Отсюда ясно, что для установления правомерных отношений между людьми необходимо соединение их в гражданский союз. Это совершается в силу *договора о гражданском сожительстве* (Staatsbürgervertrag). Необходимо также, чтобы соединенные лица установили над собою общий закон, которому беспрекословно подчинялась бы личная воля всех и каждого. Свобода членов сохраняется, если над нею властвует не произвол человека, а справедливый, неизменный и признанный всеми закон***.

Но одного закона недостаточно; требуется еще приложение его к отдельным случаям и, наконец, исполнение решений. Закон должен стать действительною силою, без чего он остается мертвою буквою. В чьих же руках будет находиться эта сила? Очевидно, что она может принадлежать только самому обществу, за исключени-

* Ibid. §8, 13–14.

** Ibid. §8. S.101, 106.

*** Ibid. S. 103–104; §16. S.152–153.

ем заинтересованных сторон, ибо одно общество довольно могущественно, чтобы подавить частный произвол своих членов, и только третьи лица довольно беспристрастны, чтобы быть судьями в спорах. Однако и в обществе возможны партии и козни; кто же ручается за справедливость решения и за беспристрастное исполнение приговора? А ручательство необходимо, ибо оно составляет единственную цель и неперемнное условие соединения лиц в гражданский союз. Как скоро право нарушается относительно кого бы то ни было, так тем самым уничтожается договор, в силу которого это лицо принадлежит к обществу, а всем остальным грозит опасность. Как же избежать этого зла? Это возможно единственно посредством такого установления, в силу которого самое существование общества ставится в зависимость от неперменного исполнения закона относительно всех и каждого. Надобно положить основным правилом гражданского союза, что раз дозволенное одному делается законом для всех. Вследствие этого всякая несправедливость будет непосредственно распространяться на целое общество, а потому все будут иметь ближайший интерес в том, чтобы она была прекращена*.

Фихте признается, однако, что подобное установление неприложимо. Через это бесправие сделалось бы правом; справедливость была бы навеки уничтожена самим законом. Для избежания этих последствий он изобрел другое средство, столь же, впрочем, несостоятельное, как и первое. Необходимо, говорит он, чтобы самое существование принудительной власти зависело от правильного ее приложения в каждом отдельном случае. Этого можно достигнуть, если будет постановлено, что ни один член общества не получит законного удовлетворения, пока не будут удовлетворены все те, чьи права были нарушены прежде. При таком порядке принудительная власть не может действовать иначе как давши удовлетворение всем обиженным**.

И тут, однако, остается вопрос: что же ручается за неперменное исполнение этого закона? Народ, имеющий силу в руках, может злоупотреблять своею властью; он может поступать несправедливо относительно отдельных лиц, а между тем над ним нет высшего судьи, который бы его воздерживал. Это возражение основательно, но из него следует только, что чистую демократию нельзя признать правомерною формою государственного союза. Здесь народ сам исполняет закон и сам судит свои действия; таким образом, он является вместе и тяжущимся и судьей. Правомерным следует считать лишь такое политическое устройство, в котором есть высший судья над исполнителем закона. А так как этим высшим судьей может быть только сам народ, то принудительная власть должна быть от него отделена и предоставлена

* *Fichte*. Grundlage des Naturrechts... § 8. S. 108–109.

** *Ibid.* § 16. S. 157.

особому органу. В этом состоит истинный смысл разделения властей, которое писателями понимается совершенно превратно*.

Фихте отвергает не только отделение исполнительной власти от судебной как невозможное, но и самое отделение законодательной власти от остальных двух отраслей. По его мнению, правомерный закон может быть только один, состоящий в охране всех прав. Согласие, которое дает на него каждый член общества, выражается в двух словах: «Я хочу жить между вами». Это означает подчинение всем справедливым законам, которые могут быть изданы в этом обществе. Ближайшее же определение этого коренного закона есть дело второстепенное; каждый здравомыслящий человек может указать, в чем оно должно состоять. Поэтому оно вполне может быть предоставлено правителю, которому вверяется исполнение. Последний, таким образом, сосредоточивает в себе всю общественную власть. Он имеет право требовать от граждан, по собственному усмотрению, все, что нужно для общественных целей; он имеет над ними надзор, т. е. полицейскую власть. На его приговоры нет апелляции, ибо все отдельные лица подчинили свою волю его решениям. Но во всех своих действиях он ответствен перед народом, и в этом состоит гарантия от произвола**.

Что касается до устройства правительства, то оно может быть различно. Власть может быть вверена выборной коллегии, самостоятельному телу, или же единому лицу, выборному или наследственному. Отсюда различные образы правления: представительная демократия, аристократия, монархия, наконец, смешанные. Какому из них следует отдать преимущество, — это вопрос, который выходит из пределов чистого государственного права и принадлежит к области политики, ибо он решается практическими потребностями данного общества. Теория говорит одно: что все эти учреждения правомерны, лишь бы над ними была отдельная надзирающая власть, или эфорат¹⁰ в обширном смысле***.

Эта последняя власть неотъемлемо принадлежит народу; но кто же будет созывать народ в случае нарушения права? Конституция может определить, что в известные сроки народ должен собираться сам собою. Но частые собрания возможны только в очень малых государствах; на большом пространстве это слишком затруднительно. Общим правилом должно быть, что без нужды не следует созывать граждан, а как скоро есть нужда, так они тотчас должны быть в сборе. Необходимы, следовательно, особые органы для постоянного надзора за правительством и для созвания народа в случае нарушения закона. Эти избираемые народом органы могут быть названы *эфорами*. Как посредники между правительством и народом, они не должны иметь

* Ibid. S. 158–160.

** Ibid. § 8. S. 107; § 16. S. 160–161.

*** Ibid. S. 162, 163.

никакой *положительной* власти: они не могут ни сами судить правителей, ни вмешиваться в какие бы то ни было дела; но им вверяется абсолютная *отрицательная* власть. Им дается право остановить всякое действие правительства и созвать народ для суда. А так как правительство несравненно сильнее этих сановников, то они не могли бы заставить его покориться их решению, если бы они вместе с тем не имели права наложить запрет на все правительственные действия и разрешить всех граждан от повиновения. Это объявление государственного интердикта должно иметь последствием собрание народа, который решает, кто прав и кто виноват. Виновный подвергается суду как государственный преступник. Наконец, чтобы не могло произойти стачки между правителями и эфорами, запрещаются всякие дружественные отношения между ними. Народ должен за этим смотреть, и эфоры, виновные в потачке, лишаются его доверия. Кроме того, при следующих выборах они могут быть подвергнуты суду своими преемниками и наказаны как государственные преступники.

Если при всех этих предосторожностях эфоры все-таки соединятся с правителями против народной свободы, то надобно предположить, что в целом ряде лучших людей, облеченных доверием общества, не найдется ни одного, который бы не мог быть подкуплен. Народ, среди которого возможно подобное явление, не стоит лучшей участи. Однако и тут есть еще исход. Частные люди могут, помимо правительства и эфоров, сделать воззвание к народу. Правда, как частные лица, они должны считаться возмутителями, ибо они восстают против законных властей; но собранный по их возванию народ может оправдать их, удостоверившись в их правоте. Сам же народ никогда не может быть возмутителем, ибо он всегда есть высшая власть на земле. Если же народ не встанет на их призыв, то граждане, взявшие на себя такую ответственность, несомненно должны быть подвергнуты суду и наказанию, хотя перед совестью они могут быть мучениками права*.

Таковы учреждения, которые, по мнению Фихте, одни могут дать абсолютные гарантии свободе, ибо здесь самое существование закона непосредственно связано с правом каждого отдельного лица**. Нужно только прожить столетия под этим порядком, говорит он, и самые понятия о преступлении исчезнут из сознания счастливого народа, который им управляется***.

Едва ли нужно доказывать, что все это совершенно несостоятельно. Тут нет ни единого положения, приложимого к действительности. Между тем все это последовательно вытекает из основного начала. Идя умозрительным путем, Фихте делал свои выводы, руководствуясь единственно логикой и невзирая ни на

* *Fichte*. Grundlage des Naturrechts... § 16. S. 169—184.

** *Ibid*. S. 157.

*** *Ibid*. S. 186.

какие другие соображения. Но это и обличает всю недостаточность исходной точки. Как скоро мы признаем за истину, что все существование политического тела должно находиться в зависимости от ненарушимости личного права в каждом отдельном случае, так мы несомненно должны будем признать все выводы Фихте; но именно это коренное положение следует отвергнуть. Существование сложного тела не может зависеть от всех случайностей, постигающих малейшую его частицу; иначе животному приходилось бы умирать от каждого укола. Воззрение Фихте извращает весь порядок, на котором зиждется сочетание многого воедино. У него не часть подчиняется целому, а целое части. Требуя абсолютной гарантии права, Фихте ищет невозможного, ибо окончательно гарантия все-таки зависит от человеческой воли, которая управляется началом свободы, а не законами физической необходимости. Поэтому государство никогда не может быть машиною, действующею по непреложным правилам и непогрешимо. Оно, несомненно, имеет целью обеспечение права, но, во-первых, это не единственная его задача; во-вторых, эта цель достигается по мере возможности, и малейшее от нее отклонение не влечет еще за собою уничтожения всего союза.

Мы видим здесь повторение той же самой односторонности начал и тех же самых, вытекающих отсюда неверных последствий, какие мы замечали и в индивидуальной школе. Дело в том, что субъективный идеализм хотя и представляет сочетание противоположных элементов, но не выходит из пределов отдельного лица. Объективный мир строится весь на субъективных воззрениях; общие союзы воздвигаются во имя личных требований. Поэтому здесь должны оказываться и все последствия индивидуалистической точки зрения. У Фихте они выступают особенно ярко вследствие полного отделения права от нравственности. С устранением общего начала, которое служит противовесом личному элементу, остается одно личное право как источник и цель всего общественного быта.

Нетрудно видеть сходство этого учения с теориею Руссо. Становясь в политике на индивидуалистическую точку зрения, Фихте многое заимствовал у женевского философа, который полнее всех писателей, принадлежавших к этому направлению, выражал в себе переход от индивидуализма к идеализму. В «Естественном праве на началах учения о науке» мы находим и сочетание абсолютного подчинения лица обществу с добровольным наложением на себя закона, и понятие об общей воле как совокупности частных воль, сходящихся в требовании справедливости, и отделение правительства как исполнителя от народа как верховной власти, и, наконец, учреждение эфората. Хотя исходная точка обоих мыслителей не совсем одинакова, ибо у Руссо личные права предшествуют общественному союзу, между тем как у Фихте право рождается только в обществе в силу начала взаимности; но так

как, по теории Руссо, лицо, вступая в общество, сдает последнему все свои права с тем, чтобы получить их обратно, то результат выходит один и тот же: абсолютное обеспечение личного права силою целого общества. Нельзя не заметить, однако, что Руссо яснее видел все последствия подобного начала. Если он запутался в неразрешимые противоречия, то это происходило именно оттого, что он усматривал всю трудность безусловно справедливого и равного для всех законодательства. Для Фихте этот вопрос как будто не существовал. Он утверждал, что нужно только признать начало справедливости, а там всякий здравомыслящий человек может установить надлежащие правила. Поэтому он вовсе не дорожил законодательною властью народа; все его внимание было устремлено исключительно на гарантии против нарушения законов. Между тем превознесенное им начало взаимного обеспечения прав далеко не разрешает всех возникающих при этом затруднений. Если в общество соединяются лица, из которых одни имеют много и другие ничего, то какое значение может получить тут начало взаимности? Не будет ли абсолютное обеспечение прав клониться исключительно к выгоде одних и к ущербу других? Этот вопрос естественно представился самому Фихте. Он скоро увидел недостаточность своих выводов и от обеспечения прав последовательно перешел к обеспечению личных целей человека, от теории Руссо к теории уравнивателей. Этот шаг он сделал в «Прикладном естественном праве» и в «Замкнутом торговом государстве».

Становясь на эту новую точку зрения, Фихте прямо отвергает учение кантианцев, которые смотрели на государство как на учреждение, призванное только охранять приобретенные помимо его права. Если в прежнее время, говорит он, государству неправильно приписывали всевозможные цели, то теперь права его и обязанности вводятся уже в слишком тесные границы*. Государство призвано не только охранять права, но и устанавливать их, ибо право рождается в обществе в силу взаимного признания и обеспечения. Вне государства каждый имеет одинаковое со всеми другими право на всевозможные действия. Для того чтобы известная сфера деятельности была предоставлена исключительно одному лицу, надобно, чтобы все другие от нее отреклись, а это совершается посредством гражданского договора**.

Таким образом, собственность получает бытие свое от государства. Но под именем собственности, продолжает Фихте, следует разуметь не исключительное право на известную вещь, а исключительное право на известное действие. Вещь имеет для меня значение только потому, что я могу на нее действовать; мое исключительное право на нее состоит в том, что я могу возбранять другим

* *Fichte*. Der geschlossene Handelsstaat. B. I. Cap. 1. S. 399.

** *Fichte*. Angewandtes Naturrecht. § 17. S. 194—195; *Idem*. Der geschlossene Handelsstaat. B. I. Cap. 1. S. 400—401.

действовать в этой области. Действия же человека во внешнем мире имеют целью поддержание жизни и приятность жизни. Поэтому устанавливаемая договором собственность состоит в предоставлении каждому исключительного права на действия, могущие доставить ему жизненные средства и удобства. Общая сфера деятельности распределяется между всеми членами государства, и каждому обеспечивается его доля совокупною силою всех. А так как граждане равны между собою, то в силу юридического закона все должны иметь равное участие в общих благах. Если бы хотя один из них не имел ничего, то между ним и другими не было бы взаимности; следовательно, он не был бы обязан уважать чужие права*.

Каким же образом осуществляются эти начала в государственном устройстве? Прежде всего, каждый должен избрать себе род жизни, объявив, чем он намерен снискивать себе пропитание. Право на эту работу предоставляется ему как исключительная сфера его деятельности. Но так как в обществе одно и то же производство может быть предметом занятия многих, без ущерба друг другу, то из этого распределения деятельности образуются различные группы людей, занятых исключительно тою или другою работою. Граждане разделяются на *состояния*. Главные состояния суть *производители, ремесленники и купцы*. Первые производят грубый материал, вторые его обрабатывают, третьи служат посредниками мены. Каждая из этих групп, в свою очередь, подразделяется на более мелкие разряды, из которых каждому предоставляется исключительное право на известное занятие. Таким образом, все находятся в полнейшей зависимости друг от друга как члены единого тела, ибо каждый занят только одним делом, а все остальное, что ему нужно, он получает от других в обмен на свои произведения.

Но для того чтобы подобное устройство могло держаться, необходимо полнейшее равновесие между частями. Жить известного рода работою можно только тогда, когда произведения будут сбываться. Что делать ремесленникам, если земледельцы не захотят покупать у них товар и продавать им свой? Для обеспечения каждому средств существования необходимо, следовательно, взаимное обязательство покупать чужие произведения, и притом всегда по известной цене, чтобы одни не могли наживаться на счет других. С этою целью государство должно 1) определить количество людей, занимающихся каждою отраслью промышленности; 2) смотреть за тем, чтобы работы были исполнены как следует; 3) определить цену каждого произведения, так чтобы никто не мог получать лишнего; наконец, 4) чтобы это равновесие не могло быть нарушено извне, надобно прекратить всякие

* *Fichte*. Angewandtes Naturrecht. § 18. S. 210–212; *Idem*. Der geschlossene Handelsstaat. B. I. Cap. I. S. 401–403.

торговые сношения с иностранцами. Право вести внешнюю торговлю там, где это оказывается нужным для обмена произведений, должно быть предоставлено исключительно правительству. Таким образом, государство, которое в настоящее время является только замкнутым юридическим союзом, становится вместе с тем и замкнутым торговым союзом*. Через это оно достигает истинного своего значения. Оно перестает быть внешним собранием лиц, но получает характер *организма*, в котором каждый член занимает свойственное ему место и все находятся в постоянном взаимодействии и в постоянной зависимости друг от друга, подобно органическим произведениям природы**.

Такой порядок предполагает, без сомнения, значительное расширение деятельности правительства и самое точное исполнение закона. Как скоро преступник имеет надежду ускользнуть от рук правосудия, так обеспечения уже нет и все устройство должно рушиться. Каждый должен быть, следовательно, уверен, что малейшее нарушение права будет непременно наказано, а для этого необходим самый бдительный надзор со стороны государства. Полиция должна во всякую минуту дня и ночи знать, где находится и что делает каждый гражданин. Для облегчения ее задачи все должны постоянно носить на себе паспорта, по которым их можно узнать. Главный источник зла в современных нам обществах, говорит Фихте, заключается в беспорядке и в невозможности установить настоящий порядок; в предположенном же устройстве все должно подчиняться порядку, *все должно ходить по струнке*. Поэтому здесь нарушение права почти невысказуемо. Государство устраняет от граждан все неудобства и обеспечивает каждому получение всех тех жизненных благ, на которые он может иметь право как человек***.

Таково учение, к которому окончательно пришел Фихте, исходя от личного права. Мы видим здесь повторение того самого умственного движения, которое мы исследовали выше, в индивидуальной школе. Это — переход от Руссо к социалистам. Одинаковые начала влекут за собою и одинаковые выводы. Такое повторение одних и тех же несостоятельных теорий в совершенно различных школах служит доказательством, что в подобных учениях следует видеть не простое заблуждение человеческого ума, а необходимые последствия известных точек зрения, которые сами собою представляются в развитии философской и политической мысли. Источник ложных выводов Фихте не трудно раскрыть. Он лежит, прежде всего, в неверном понятии о праве. Под именем права Фихте понимает не только формальное начало, свободу действий, но и самое содержание действий, достижение целей. Он приписывает человеку право не только на все, что нужно для поддержания

* *Fichte*. Der geschlossene Handelsstaat. B. I. Cap. 2.

** *Fichte*. Angewandtes Naturrecht. § 17. Coroll. S. 207—209.

*** Ibid. § 21. S. 294—303.

жизни, но и на все удобства жизни*, а кто имеет право на цель, тот имеет право и на средства**. С другой стороны, в силу взаимности это право одинаково для всех. Все значение человеческих союзов заключается в том, что люди обеспечивают его друг другу. Под влиянием этих начал изменяется и самое понятие о собственности. Под именем собственности Фихте разумеет не право на вещь, т. е. на известный предмет деятельности, исключительно предоставленный лицу, а исключительное право на известное действие, ведущее к достижению цели. Право собственности подводится, таким образом, под понятие о монополии. Но через это оно перестает быть проявлением свободы. Другие отрекаются от действий этого рода не с тем только, чтобы монополист мог удовлетворять собственные свои нужды, но и с тем, чтобы он обязался удовлетворять чужие. Вследствие этого работа делается принудительною; она ставится в юридическую зависимость от чужих требований. Вся промышленность отдается в руки государства, которое определяет и количество рабочих в каждой отрасли, и количество и качество работы, и цену произведений. Всякая свобода исчезает; граждане ходят по струнке в руках общественной власти. Иначе и быть не может, как скоро человек для достижения личных своих целей не полагается на свою свободу, а требует обеспечения от других. Кто хочет, чтобы другой обеспечил ему и средства и удобства жизни, тот необходимо должен отречься от своей свободы и передать свою деятельность в чужие руки. Пока он свободен, другой за него отвечать не может. Таким образом, мнимое право на достижение цели уничтожает истинное право на свободную деятельность.

В действительности государство ограничивается установлением и охранением формального права. Свобода каждого ограждается от нарушения, и каждому обеспечивается неприкосновенность приобретенного им достоинства от чужих захватов. Но самое приобретение и употребление вещей, промышленная работа и пользование удобствами жизни предоставляются свободе. Государство в это не вмешивается; оно никому не обеспечивает достижения личных целей. Однако и в этой области оно оказывает *действие*, но не каждому в особенности, а всем вообще. Взаимная связь частных целей ведет к установлению общих условий деятельности, которые становятся общим интересом всех, а потому предметом попечения государства. Таковы, например, дороги, телеграфы, монетная система. Государство берет эти предметы в свое ведение или под свой надзор, но оно не обеспечивает каждому одинакового с другими пользования доставляемыми им удобствами. Никто не имеет права требовать, чтобы железная дорога

* Ibid. §18. S. 215; *Idem*. Der geschlossene Handelsstaat. B. I. Cap. 3. S. 422—423.

** *Fichte*. Der geschlossene Handelsstaat. B. I. Cap. 3. S. 424.

проходила мимо его имения, потому что она проходит мимо имени соседа. Государство имеет в виду общий интерес, а не частный; оно заботится об общественных потребностях, но не определяет участие каждого в пользовании созданными им условиями жизни: это опять-таки предоставляется свободе. При таком порядке государство действительно представляет собою организм, в котором осуществляются общие цели союза, но этот организм не поглощает в себе личных целей каждого члена. Последние сохраняют свою область, где господствует свобода. Учение Фихте, который понял государство как организм, конечно, представляет успех против индивидуалистических теорий, смотревших на политический союз единственно как на внешнее собрание лиц; но, стоя на почве субъективного идеализма, ограниченного пределами индивидуума, немецкий философ видел в этом организме только взаимодействие личных целей, а это вело к совершенно превратному пониманию отношения лица к обществу. Область личная и общественная перемешивались, и для свободы не оставалось более места.

Субъективный идеализм заключал в себе, однако, другое начало, которое могло существенно видоизменить это граничащее с индивидуализмом воззрение на государство. Мы видели, что Фихте выводил право, а с тем вместе и государство, из взаимного отношения внешней свободы лиц. Но, по его собственной теории, в этом заключается только одна сторона права. Юридические отношения, которые на почве внешней свободы обуславливаются взаимностью, в силу нравственного закона становятся абсолютно обязательными для людей. Это неведомое индивидуализму высшее нравственное начало, воздействуя на политическую область, должно было привести к воззрениям совершенно другого рода. И точно, Фихте, развивая это начало, мало-помалу пришел к полному отрицанию индивидуалистической точки зрения и к совершенно иному построению государства.

Этот новый взгляд выработался у него окончательно в позднейшую эпоху его деятельности, когда он перешел к нравственному идеализму, но зачатки его мы встречаем уже в первую эпоху в «Системе нравственного учения».

Мы видели уже основное начало, на котором Фихте строит свою нравственную систему. Оно состоит в том, что человек обязан стремиться к полной свободе как к конечной цели своего развития; но достижение этой цели лежит к бесконечности, постепенное же к ней приближение совершается посредством ряда действий, имеющих в виду осуществление свободы во внешнем мире. Иными словами: нравственная деятельность человека состоит в постепенном подчинении природы разуму. Отсюда безграничное право человека осуществлять в природе свои цели или свою свободу. Конечно, это может совершаться не иначе как сообразно с законами самой природы и с целями, присущими самим вещам; но так как все наше понимание природы основано

на собственных наших потребностях и ощущениях, то и законы природы и цели вещей являются только выражением внутренних потребностей человека. Поэтому мы в природе никогда не можем встретить препятствия своей нравственной деятельности. С расширением самосознания расширяется и наше понимание природы, а вместе и наша власть над нею*.

Совсем другое имеет место там, где мы встречаемся с деятельностью другого разумного существа, которое также призвано осуществлять свою свободу во внешнем мире. Возможность существования других разумных существ выводится а priori: сознавая себя объектом, я необходимо сознаю себя ограниченным, следовательно, из бесконечной области разумной деятельности приписываю себе известную часть, а остальное полагаю вне себя. С другой стороны, я непременно должен предположить действительное существование хотя бы одного разумного существа вне себя, ибо без этого, как доказано выше, не может быть возбуждено во мне сознание свободы. Наконец, опыт удостоверяет нас, что кроме нас есть много других разумных существ, ибо мы приходим с ними в столкновение. Абсолютное требование нравственного закона состоит в том, чтобы мы при таких столкновениях уважали их свободу, ибо она служит орудием для осуществления нравственного закона. Посягая на чужую свободу, мы посягаем на самый нравственный закон, который мы призваны осуществлять во внешнем мире. Таким образом, с одной стороны, мы обязаны стремиться к безграничной свободе и подчинять всю природу своим целям, с другой стороны, мы обязаны ограничивать самую эту свободу уважением к свободе других разумных существ. Эти два требования, по-видимому, противоречат друг другу; как же их согласить?

Противоречие разрешается тем, что цели различных разумных существ совпадают. Все они призваны осуществить господство разума во внешнем мире, подчинить природу человеку. Это — общая цель, достижению которой каждый содействует в своей сфере. Здесь является различие между *чистым я* и *эмпирическим я*, между общим разумом и отдельною личностью. Разум один во всех; лицо же, с одной стороны, представляет собою проявление общего разума, с другой стороны, имеет и свои особенности, которыми оно отличается от других и которые делают его ограниченным существом, частью природы, одним словом, особью. Нравственный закон есть выражение чистого я; эмпирическое же я есть только орудие общего разума, но орудие свободное, а так как все другие являются точно такими же орудиями, как оно, то оно обязано уважать их свободу и совокупно с ними стремиться к общей, положенной им разумом цели**.

* *Fichte. Das System der Sittenlehre...* § 17.

** *Ibid.* § 18. III — V. S. 218 — 232.

Какое, однако, имеем мы ручательство в том, что люди будут действовать согласно? Я исполняю нравственный закон, а другие могут от него уклоняться. Обязан ли я в этом случае уважать их свободу? Обязан, ибо нравственный закон осуществляется только путем свободы и не допускает принуждения. Притом я сам собою не могу решить, чье действие согласно с предписаниями закона, мое или чужое. Все, что я вправе сделать и чего требует от меня нравственный закон, — это стараться убедить другого, чтобы таким образом произвести единомыслие в руководящих началах нравственной деятельности. Отсюда требование союза людей, соединенных общим нравственным сознанием. Такой союз называется *церковью*, а руководящие им начала носят название *символа*. Всякий человек нравственно обязан быть членом церкви*.

Однако и этого мало. Принадлежность к церкви и исполнение ее правил опять же зависят от свободы. Если для того, чтобы действовать в общей сфере, я буду дожидаться единомыслия, я принужден буду совершенно воздержаться от действия, а это противоречит нравственному закону. Следовательно, необходимо согласиться, по крайней мере насчет взаимного отношения внешней свободы лиц, так чтобы одно не мешало другому действовать по своему усмотрению. Такой договор называется *государственным*; он имеет в виду охранение права. Всякий человек обязан поэтому сделаться членом государства**.

Таким образом, нравственный закон дает высшее освящение закону юридическому. Уважение к чужой свободе и обеспечение свободы посредством государственного порядка становятся нравственным долгом человека. Отсюда следует, что подданные обязаны повиновением установленной власти, хотя бы ее устройство и не вполне отвечало идеальным требованиям права. Государство должно быть учреждено во что бы ни стало, а вынужденный порядок не всегда бывает разумен. В действительности редко возможно получить всеобщее согласие; надобно довольствоваться тем, что большинство не протестует. Редко можно установить и безусловно справедливое законодательство; приходится удовлетворяться относительным. Но это не мешает повиноваться. Идеальное устройство есть только конечная цель, к которой должно стремиться человечество; на деле же устанавливаются государства, *основанные на нужде* (Nothstaaten). Они составляют путь к идеалу и как средства к достижению нравственной цели предписываются нравственным законом. Всякое устройство, заключающее в себе возможность улучшения, должно поэтому считаться правомерным. Безусловно неправомерным можно назвать лишь тот порядок, в котором всякий путь к усовершенствованию прегражден. Задача каждого гражданина состоит в том, чтобы, от-

* *Fichte*. Das System der Sittenlehre... § 18. V. S. 232—236.

** *Ibid*. S. 236—238.

правляясь от существующего, постепенно идти к конечной цели и таким образом приближать государство, основанное на нужде, к высшему идеалу. Но разрушение господствующего порядка противоречит нравственному закону. Даже тот, кто видит все его недостатки, обязан помнить, что в общественном деле он не вправе действовать по собственному усмотрению, но должен руководствоваться общим мнением. Только в случае, если общая воля явно высказалась против установленных учреждений, сохранение последних становится противозаконною тираниею и притеснением. Тогда каждый верный гражданин, убедившись в общем согласии, может с спокойною совестью стремиться к их ниспровержению и стараться заменить их лучшими*.

Те же правила прилагаются и к церкви. И здесь каждый, стремясь к идеалу, должен отправляться от установленного символа, который служит выражением господствующих в данное время убеждений. Но символ должен быть исходною точкою, а не конечною целью нравственной деятельности верующих. В этом состоит отличие протестантизма от католицизма. Один оставляет простор свободному развитию мысли, другой заковывает ее в однажды установленные формы**.

Таким образом, во всяком устройстве, рядом с уважением к установленному порядку, необходима свобода вырабатывать и высказывать свои убеждения, иначе путь к улучшению прегражден и нравственный закон остается неисполненным. А так как невозможно проповедовать перед всеми убеждения, идущие наперекор принятым в обществе началам, ибо это прямо ведет к возмущению, то необходимо избранное общество, которого задача должна заключаться в разработке мыслей путем их обмена. Такое общество есть *угеная публика*. В области ученых исследований должна господствовать полнейшая свобода, которую обязаны признавать и государство и церковь, иначе пресекается путь к развитию. Все, что может сделать власть, — это не дозволить ученому переводить свои убеждения в жизнь, но налагать запрет на его мысль значит употреблять принуждение против совести человека, а это воспрещается нравственным законом***.

Таково было учение, на котором Фихте остановился в первую эпоху своей деятельности. Он подошел к государству с двух разных сторон — с юридической и с нравственной, но очевидно, что эти два воззрения плохо согласуются друг с другом. Все те требования абсолютного обеспечения права, которые развивались выше, оказываются неприложимыми в действительности. Нравственный закон их устраняет, предписывая повиновение установленному порядку, хотя бы последний не соответствовал идеалу.

* Ibid. S. 238–240; § 32. S. 361.

** Ibid. § 18. S. 241–245.

*** Ibid. S. 245–253.

Это то же, что мы видели у Канта, с тою разницею, что Фихте и в нравственном учении делает уступку индивидуалистическим началам, допуская ниспровержение существующих учреждений в случае, если целое общество или значительное большинство этого желает. Впоследствии Фихте совершенно отсекся от индивидуалистической точки зрения и стал на чисто нравственную почву. Вместе с тем он от субъективного идеализма перешел к объективному, хотя с односторонним направлением. К этому привело его развитие собственного его нравственного учения. Мы видели, что выводя необходимость взаимодействия разумных существ, он принужден был отличить чистое я от эмпирического я. Это было уже общее, объективное начало, которое является здесь как требование самого субъекта, но вместе с тем возвышается над последним и определяет его действия. «Этот разум, — говорит Фихте, — полагается мною вне меня; совокупная община разумных существ вне меня является его изображением. Таким образом, я разум вообще положил вне себя в силу нравственного закона как теоретического принципа»*. Очевидно, что это был выход из субъективного идеализма: верховным началом является уже не самосознание субъекта как начало и конец всего мирозерцания, а мировой разум, для которого отдельный субъект есть только частное орудие его целей.

Необходимость перехода от субъективного идеализма к объективному оказывалась у Фихте и с другой стороны, хотя эта последняя точка зрения не была им разработана. Мы видели, что развитие частного элемента в человеческом познании и деятельности объясняется лишь взаимодействием субъекта с внешним миром. И тут является объективное начало, которым определяется внутреннее существо человека. Таким образом, из собственных посылок Фихте выходило заключение, что противоположности в человеке являются только отражением противоположностей мировых, а потому и законы, определяющие связь их в человеческом сознании, должны быть поняты как выражение мировых законов, связующих общее и частное, бесконечное и конечное, разум и материю в одно гармоническое целое. Этот взгляд не был произведением необузданного полета воображения, стремящегося постигнуть то, что недоступно человеческому разумению, как думают некоторые; это был необходимый шаг на пути мысли, логический вывод из начал, выработанных самосознанием разума. Человек не иначе может познать внешний мир, как на основании собственных законов своего разума; но, с другой стороны, он не иначе может постигнуть собственные свои законы, как признавши их законами вселенной.

Фихте проложил путь этому воззрению, но сам он остановился на пороге, и когда он увидел необходимость сделать новый шаг,

* *Fichte*. Das System der Sittenlehre... § 19. I. S. 254—255.

он сделал его в сторону. Этот сильный и смелый ум был как бы лабораториею, в которой постоянно вырабатывались новые мысли и взгляды; с своею неутомимою деятельностью он непрерывно начинал работу сызнова, давал своим выводам новую форму, развивал их далее, но никогда не сводил их в окончательно завершенную систему. Изложение позднейшей его теории принадлежит к другой отрасли идеализма — к идеализму нравственному; мы займемся этим впоследствии. В настоящую же эпоху деятельность его заканчивается изложенными учениями. Ближайшим его преемником, основателем объективного идеализма, был ученик его Шеллинг ¹¹. Первая задача, которая представлялась на этом пути, было сведение противоположностей к единству основания, или источника. Это было возвращение к спинозизму на почве идеализма. Материалы для этого построения находились уже в системе Фихте. Надобно было только превратить в объективные начала то абсолютное тождество, тот субъект-объект, который у Фихте лежал в основании рефлексии. Тогда мир должен был представиться как абсолютное тождество, развивающее из себя противоположные определения. Этим воззрением открывается история человеческой мысли в XIX столетии.

Конец третьей части

XIX BEK



Предисловие

В издаваемой ныне четвертой части истории политических учений, которая запоздала вследствие частных обстоятельств, я дал значительное место изложению чисто философских систем. К этому побудила меня, с одной стороны, тесная связь между немецкою философиею и немецкою политическою наукою, с другой стороны, убеждение, что без философии важнейшие вопросы политической науки должны оставаться неразрешенными. Пока мысль вращается в практической области, она может еще пробавляться одними фактическими данными, хотя и тут на каждом шагу наталкиваешься на иного рода задачи. Но как скоро мы хотим вникнуть в самую глубину предмета, понять лежащие в основании его начала, так опытный путь оказывается недостаточным. Тут возникают перед нами вопросы о свободе, о праве, о нравственных требованиях, о существе и целях государства — вопросы, на которые одна философия может дать ответ. В этом, я полагаю, должен убедиться всякий, кто серьезно исследовал область политической науки. Знаю, что философия теперь не в моде. Этому главным образом и следует приписать то шатание умов, которое составляет характеристическую черту современных обществ, явление всего более распространенное там, где отсутствие политической жизни открывает полный простор теоретическим мечтаниям. Без руководящей нити философской мысли остается или бродить наобум, или произвольно очертить себе ограниченный круг воззрений, который, конечно, не может иметь притязания на научное значение. Самый легкий и, к сожалению, весьма употребительный способ выйти из затруднения состоит в том, чтобы на веру принимать самые крайние учения на том основании, что они передовые, а потому ближайшие к истине. Этот способ особенно в ходу в обществах малообразованных, но одержимых детским еще желанием стать в уровень с современностью. Последователи этих учений в невинности ума и сердца не подозревают, что именно они всего более удаляются от истинной науки. Разогнать весь этот мрак может только серьезное изучение философии. В настоящей книге я старался показать, каково ее значение для политической науки и где ее границы. Читатель, который возьмет на себя, конечно, немалый труд внимательно прочесть эту книгу, надеюсь, вынесет из нее убеждение, что философия — не пустой бред человеческого ума, а развитие необходимых понятий, которое приносит и жизненный плод.

Идеализм в Германии (продолжение)

б) Натуралистический идеализм

1. Шеллинг

Шеллинг не выработал цельного политического учения. В своих философских исследованиях он едва даже касался политики. Но система его была исходною точкою всего дальнейшего развития германской мысли; многие из его последователей переносили выработанные им идеи и на государственный организм; наконец, сам он с различных сторон исследовал основные вопросы, от которых зависит государственная жизнь народов, преимущественно вопрос о человеческой свободе. Поэтому его воззрения должны занять свое место в истории политической науки.

Так же как и учитель его Фихте, Шеллинг не остановился на какой-либо законченной системе. Взгляд его беспрерывно изменялся, переходя от субъективного идеализма к объективному и от натуралистического к нравственному, пока, наконец, в позднейшую эпоху своей жизни он окончательно объявил умозрительные начала недостаточными и старался стать на почву положительного знания. Эти переходы обозначают собою самые ступени развития философской мысли. Недостатки известной точки зрения побуждали великого философа искать из нее исхода, хотя надобно сказать, что эти позднейшие учения по силе мысли далеко не могут равняться с предыдущими. Умственная энергия Шеллинга как бы исчерпалась в его юношеских произведениях; в них главным образом заключается его значение в истории философии.

Исходя от субъективного идеализма в том виде, как он выработался у Фихте, Шеллинг с первых шагов становится, однако, уже на более объективную почву. Он отправляется не от человеческого самосознания, а от того высшего начала, к которому Фихте пришел в позднейшем развитии своего учения, — от абсолютно-го я; он прямо хочет определить то безусловное, которое служит связью представления и объекта, мысли и реального бытия. Знание без реальности есть пустое знание; если же ему соответствует реальность, то оба эти определения должны совпадать в своей основе. Оба должны исходить из безусловного начала, в котором

мысль и бытие связаны непосредственно. Таким безусловным началом не может быть никакой объект или никакое *не-я*. Всякий объект полагается мыслью; следовательно, он не что иное, как известное определение субъекта, которое, в свою очередь, зависит от другого определения. Мы не найдем здесь ничего, что было бы само себе началом и непосредственно связывалось бы с мыслью. С другой стороны, и субъект не может быть безусловным началом всего сущего, ибо как объект ограничен субъектом, так и субъект ограничен объектом. Безусловным может быть только то, что не зависит от другого, что само себе начало, в чем мысль и бытие непосредственно следуют друг из друга. Это и есть абсолютное *я*, которое составляет вместе и субъект и объект, которое есть, потому что оно себя сознает, и сознает себя, потому что оно есть* Иными словами: абсолютное есть *дух*, лежащий в основе всех вещей. Вся вселенная — не что иное, как развитие бесконечного духа**. Абсолютное *я* есть единая, тождественная с собою духовная субстанция, составляющая внутреннюю, присутствующую причину всех вещей; это — бесконечная мощь, все из себя развивающая по внутренним законам своего естества***.

Эти определения очевидно выходят уже из пределов субъективного идеализма; здесь Фихте сочетается с Спинозой¹. Шеллинг постоянно превозносит Спинозу, считая его величайшим из догматических философов. Спиноза, говорит он, ошибался в одном: он свою субстанцию понял как объективное начало, как *не-я*, между тем как основой всех вещей может быть только абсолютное *я*. Поэтому его субстанция — нечто мертвое, а не живое****. Дух же есть сама жизнь; сущность его есть воля. Это — начало вечно действующее вследствие того, что оно первоначально, внутри себя, представляет уже сочетание противоположностей, бесконечного и конечного. Сознывая себя, т. е. делаясь для себя объектом, абсолютное *я* тем самым становится конечным; но эта конечность тождественна в нем с его же бесконечностью. Вся деятельность духа состоит в стремлении выразить свою бесконечность в своей конечности; а так как эти два определения никогда не могут вполне совпасть, то самое это стремление идет в бесконечность. Отсюда начало *развития* или постепенного осуществления бесконечного в конечном; отсюда все частные определения бытия*****.

Человек не что иное, как проявление абсолютного *я* в ограниченной сфере. Поэтому высший для него закон есть тождество с абсолютным духом или, что то же самое, тождество с собою,

* Schelling. Vom Ich als Princip der Philosophie (1795) // Werke. I. S. 162—170.

** Schelling. Abhandlungen zur Erlanterung des Idealismus der Wissenschaftslehre (1796 и 1797) // Werke. I. S. 366, 373, 387.

*** Schelling. Vom Ich als Princip der Philosophie. S. 182—196.

**** Ibid. S. 171, 194.

***** Schelling. Abhandlungen zur Erlanterung... S. 367—368, 382, 388, 395.

с свою внутреннюю сущностью. Это и есть закон *нравственный*, который в абсолютном *я* составляет внутренний, необходимый закон его природы, в человеке же вследствие его ограниченности является как *требование* или *должное*. Все частные определения человеческого бытия должны быть возведены в форму бесконечности. Это требование осуществляется во времени; отсюда возможность нравственного развития. Необходимое же условие этого осуществления есть *свобода* или возможность не определяться ничем иным, кроме своей внутренней сущности. В абсолютном *я* свобода составляет опять же непрменный закон его природы: оно не может определяться ничем иным, кроме своей внутренней сущности. Это — свобода абсолютная. В ограниченном *я*, напротив, является двойственность определений: с одной стороны, абсолютная сущность, с другой стороны, ограниченное состояние, а потому возможность определяться частными отношениями к объекту. Поэтому здесь свобода становится *произволом*, она проявляется в выборе между противоположными стремлениями. Предметы не действуют на человека необходимым образом: как часть абсолютного *я*, он свободен и может отрешаться от всякого частного определения; но как ограниченное существо, он подлежит влиянию внешних предметов, а потому свобода его является не как единственный, неизменный закон его природы, а как выбор, заключающий в себе возможность уклонения. Произвол есть проявление абсолютной свободы в ограниченной области: без абсолютной сущности нет свободы, без ограниченности нет противоположения и нет выбора*.

Каким же образом согласуется эта внутренняя свобода с причинностью, во внешнем мире, которая делает человека звеном в общей цепи причин и следствий? Для системы, признающей самостоятельное существование внешних предметов, этот вопрос кажется неразрешимым, но для воззрения, которое не признает ничего, кроме духа, которое видит в внешних предметах только объективные определения того же *я*, он решается сам собою. Тут является *предустановленная гармония*, но не *внешняя*, а *внутренняя*, гармония, проистекающая из того, что субъект и объект составляют проявления единого, абсолютного *я*, от которого отправляется и к которому приходит вся философия. Поэтому здесь нет и противоположности между механизмом и целесообразностью: механизм переходит в целесообразность, а целесообразность в механизм. Это — начало внутренней цели, проникающее всю природу и делающее из нее единый, живой организм или проявление самоустраивающегося духа**.

* Schelling. Vom Ich als Princip der Philosophie. S. 198—201, 234—239; *Idem*. Abhandlungen zur Erlanterung... S. 429—441.

** Schelling. Vom Ich als Princip der Philosophie. S. 239—242; *Idem*. Abhandlungen zur Erlanterung... S. 386.

Шеллинг пытался приложить эти начала и к философии права. Единственным его сочинением по части правоведения было одно из первых его произведений «Новый вывод естественного права» («*Neue Deduktion des Naturrechts*»), изданное в 1795 г. Оно содержит в себе мало существенного. Это не более как очерк, в котором Шеллинг в виде афоризмов старался вывести начала правоведения из противоположения права нравственности. Однако оно составляет шаг вперед против воззрений Фихте. Право не отрывается совершенно от нравственности; вместе с противоположностью указывается и взаимное их отношение.

Верховным началом обоих, так же как у Канта, является безусловное нравственное предписание быть свободным. В автономии воли выражается тождество человека с абсолютным бытием. В силу этого начала объективный мир должен подчиниться субъекту; всякая гетерономия воли должна быть устранена. Человек исполняет этот закон, покоряя себе физическую природу. Здесь он может встретить материальные преграды, но нравственных препятствий тут нет: природа безусловно должна покоряться. Совсем другое, когда человеческая свобода сталкивается с свободой другого лица. Здесь является уже противодействие нравственное: абсолютное требование одного встречается с столь же абсолютным требованием другого. Здесь человек *обязан* остановиться. В существе своем, абсолютные требования свободы не могут друг другу противоречить. Но так как человек ограничен и находится в эмпирических условиях, то свобода одного противопоставляется свободе другого. Через это субъект делается *особью*, лицом. Он не может отказаться от личной свободы, не отказавшись от самой своей сущности, но он должен соглашать свою *эмпирическую* свободу с свободой *общей* или абсолютной. Это соглашение составляет задачу *этики*, т. е. той части морали, которая предъявляет нравственные требования не отдельному лицу, а совокупности лиц. Как же оно совершается?*

Я не могу пожертвовать ни своею свободой свободе других, ни чужою свободой своей, ибо свобода всех должна быть сохранена. Следовательно, здесь возможно только взаимное ограничение воли. Каждый должен действовать так, как могут действовать и все другие: через это и происходит соглашение. Поэтому верховное правило этики будет следующее: «Действуй так, чтобы твоя воля была *абсолютною волею*, т. е. чтобы весь нравственный мир мог хотеть того же самого и действовать так же, как ты, или чтобы каждое разумное существо было для тебя не *объектом*, а *субъектом* или соучастником в твоём действии». Этим определяется *содержание* моих действий: они должны быть согласны с общою волею. Но цель этого соглашения есть сохранение личной воли. Поэтому общая воля обуславливается личною, а не личная

* *Schelling*. *Neue Deduktion des Naturrechts*. §1–31 // *Werke*. I. S. 247–252.

общему; нравственность зависит от свободы, а не свобода от нравственности. Таким образом, если, с одной стороны, содержание действий определяется общею волею, то, с другой стороны, сохраняется личная свобода как *форма* или как определяющее начало действий. Окончательное решение принадлежит все-таки субъекту. Поэтому этике, или той части морали, которая подчиняет содержание действий общему закону, противопоставляется другая наука, которая утверждает личную свободу как форму действий*.

Эта наука есть правоведение. Задачи ее определяются самою ее противоположностью этике. Последняя предъявляет требование с целью соглашения личной воли с общею; это требование есть *обязанность*. Первая, напротив, не предписывает, а предоставляет решение личной свободе, которая заключает в себе неопределенную возможность всякого рода действий. Практическая возможность с нравственной точки зрения есть *право*, которое является выражением личной свободы в противоположность общей. Верховное начало правоведения состоит в том, что человек имеет право на все, что нужно для осуществления его личной свободы. Таким образом, этика разрешает задачу абсолютной воли тем, что она личную волю делает тождественною с общею, правоведение — тем, что оно общую волю делает тождественною с личною**.

Из этого верховного начала вытекают отдельные права человека. В отношении к общей воле ему принадлежит право на *нравственную свободу*, т. е. право окончательного решения во всех своих действиях. Нравственное содержание действий составляет требование этики, но никто не имеет права принудить меня к исполнению нравственного закона, ибо через это уничтожилась бы моя свобода. В отношении к частной воле других лиц человеку принадлежит право на *формальное равенство*, т. е. право охранять свою личную свободу от нарушения со стороны кого бы то ни было. Наконец, там, где воля его не сталкивается с чужою, ему принадлежит абсолютное право на владычество в природе. Поэтому всякий предмет, находящийся во владении одного лица, становится неприкосновенным для другого. Отсюда начало собственности***.

Эти права, вытекающие из личной свободы, человек властен охранять всеми средствами. Поэтому он вправе уничтожить всякое действие, нарушающее его свободу или его право. Действие, нарушающее свободу, называется *принуждением*. Уничтожение подобного действия возможно только посредством обратного принуждения. Следовательно, право охраняется принуждением,

* Schelling. Neue Deduktion des Naturrechts. § 32—52.

** Ibid. § 53—72.

*** Ibid. § 140.

тогда как нравственные требования, напротив, не допускают принуждения*.

Но через это право становится в противоречие с самим собою. Окончательно охранение его вверяется физической силе, а физическая сила нередко ведет к уничтожению права. Отсюда новое требование разума: надобно, чтобы физическая сила лица согласовалась с нравственною силою права. Эта задача разрешается установлением такого состояния, в котором физическая сила всегда должна являться на стороне права. Но эта задача выходит уже из пределов правоведения; она вводит нас в область новой науки**.

Шеллинг ограничился этими указаниями; политики он в этом трактате не коснулся. Мы увидим впоследствии, какое место он дал государству в дальнейшем развитии своей философии. Настоящая точка зрения была для него только переходною. Это было эклектическое сочетание спинозизма с субъективным идеализмом. Остановиться на этом не было возможности, ибо в сущности эти две системы противоречили друг другу. Дух как единство противоположностей есть начало производное; это — конечный синтез абсолютного. Напротив, субстанция есть первоначальное единство, все из себя производящее. Шеллинг очевидно колебался между этими двумя определениями: то он абсолютное понимал как мощь, то он утверждал, что сущность его есть воля, начало опять-таки производное, ибо воля есть сила в совокупности с сознанием. С одной стороны, как духу, он приписывал ему личность, с другой стороны, он отрицал в нем сознание и личность***. Этим внутренним противоречием основных начал системы объясняется все дальнейшее развитие философии Шеллинга. В первую эпоху своей деятельности он более и более склонялся к спинозизму; во вторую эпоху, наоборот, он последовательно перешел к противоположному воззрению, которое более согласовалось с основами идеализма. С этим вместе изменялись и его взгляды на отношения мира к Божеству и на человеческую свободу. Далее мы увидим у него решение этих вопросов в двух совершенно противоположных смыслах.

Развитию понятия об абсолютном как первоначальном, тождественном с собою бытию, лежащем в основе всех вещей, предшествовала у Шеллинга разработка отдельных сторон философии, именно философии природы в философии духа. Это был переход от субъективного идеализма в объективному, от воззрений Фихте к «Системе тождества».

* Ibid. § 141–161.

** Ibid. § 162–163.

*** Ср.: *Schelling. Vom Ich als Princip der Philosophie*. S. 196, 200; *Idem. Abhandlungen zur Erlanterung...* S. 366–368, 395.

В философии природы, которую Шеллинг развивал в целом ряде статей*, он в противоположность Фихте становится уже на чисто объективную почву. Философ должен понять природу как нечто самостоятельное и объяснять не реальное идеальным, а идеальное реальным**. Однако в изложении существа и законов природы прямо прилагаются те начала, которые Фихте выработал для разума. Природа понимается как абсолютная деятельность, разделяющаяся внутри себя: с одной стороны, она стремится к бесконечной производительности, с другой стороны, в силу противоположного, из нее же истекающего движения, эта производящая сила встречает на пути своем бесконечный ряд задержек или преград. Каждая такая точка, на которой встречаются две силы, образует элементарное действие или свойство, иначе — динамический атом, или монаду. Но эти монады не остаются вечно раздельными, как у Лейбница; напротив, они сами по себе не существуют, но входят как составные части в общее течение бытия. Все развитие природы является производением этих двух противоположных сил. Бесконечное стремится к уничтожению преград; конечное же, противодействуя напору, обособляется, дает себе определенное устройство, но не остается неподвижным, а подвергается постоянному процессу и превращению. Результатом этой борьбы противоположных течений является органическая жизнь, разлитая в природе и выражающаяся в самоустройении и в органических процессах. Вся природа представляет единый, живой организм в бесконечном движении и развитии; отдельные организмы составляют ряд ступеней, через которые развивается эта единая, мировая сила.

Обсуждение этих взглядов выходит из пределов нашего предмета. Заметим только, что в философии природы всего ярче обозначаются недостатки чисто умозрительной методы. Умозрение дает нам познание законов разума, но приложение этих законов к внешним явлениям раскрывается нам только опытом. Для этого требуется основательное фактическое исследование самих явлений. Чем более явление имеет частный характер, чем более оно удаляется от общих, разумных начал и определений, тем философский смысл его для нас менее понятен и тем дальше путь, который предстоит опытному исследованию, прежде нежели оно сведет его к общим законам. Поэтому естественные науки менее доступны философскому пониманию, нежели науки, касающиеся человеческого духа; в них опытное знание неизбежно преобладает. Поэтому, с другой стороны, слишком поспешное перенесение философских определений на явления природы может вести к со-

* *Ideen zu einer Philosophie der Natur* (1797); *Von der Weltseele* (1798); *Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie* (1799); *Einleitung zu dem Entwurf...* (1799).

** *Einleitung zu dem Entwurf...* § 1 // *Werke*. III. S. 272.

вершенно фантастическим построениям, что именно мы и видим у Шеллинга. К этому присоединяется одностороннее понимание самого идеализма. Начало, сочетающее противоположности, есть высшее, но не единственное существующее; оно согласует, но не поглощает в себе предыдущие. Между тем чистый идеализм готов принять свое начало за единственный источник всего сущего и выводить из него все остальное, а это опять ведет к односторонним определениям. Потому у Шеллинга рядом с глубокими взглядами на природу и человека сплошь да рядом встречаются чисто произвольные выводы.

Философии природы Шеллинг противопоставляет философию духа, которую он изложил в «Системе трансцендентального идеализма» (1800). Здесь он в значительной степени стоит еще на почве, разработанной Фихте. Хотя в некоторых отношениях он идет далее, но, вообще, субъективная точка зрения со всеми своими существенными недостатками преобладает. Сам Шеллинг, однако, не считает уже этой системы началом и концом всей философии. В его собственных глазах это только одна сторона, требующая восполнения. Существенная задача философии, говорит он, состоит в объяснении знания, т. е. связи между субъективным и объективным миром. В решении этой задачи можно идти двояким путем. Можно или отправляться от объективного начала и возвести его к субъективному (это делает философия природы), или наоборот, можно принять за точку отправления субъективное начало и вывести из него объективное, что и делает трансцендентальный идеализм, который по этому самому неизбежно имеет односторонний характер*.

С этой точки зрения Шеллинг принимает и основное начало философии духа— самосознание. Трансцендентальный идеалист, говорит он, не утверждает, что самосознание есть верховное начало всего сущего, начало, которое само не может быть понято как видоизменение какого-либо другого, высшего бытия; он утверждает только, что *для нас*, познающих, оно составляет верховное начало, далее которого мы идти не можем**. Всякое объективное знание есть знание условное, которое зависит от другого и доказывается другим; при всяком таком знании мы должны искать посредствующего звена между нашею мыслью и внешним бытием. Как бы мы далеко ни восходили, мы никогда не дойдем здесь до начала непосредственно достоверного, которое бы служило основанием всего остального. Непосредственно достоверны только положения тождественные или аналитические, а так как здесь требуется связь между двумя противоположными определениями, субъективным и объективным, то непосредственную достоверность может иметь только такое положение, в котором субъект

* Schelling. System des transcendentalen Idealismus. Einleitung. § 1 // Werke. III.

** Ibid. Нрпtabschn. 1. Abschn. 1.

и объект, мысль и бытие, совпадают. Таков именно характер самосознания, которое поэтому является верховным началом всякого знания. Положение *я = я* есть вместе и синтетическое и аналитическое. В нем выражается непосредственное тождество противоположных определений: мысли и предмета, производящего и произведенного*.

Таким образом, в *я* с самого начала заключается уже двойственность. С одной стороны, как субъект сознающий, оно представляет бесконечную производительность. Всякая реальность существует для нас только в нашем сознании и как произведение нашего сознания; вне этого для нас нет ничего. С другой стороны, как объект сознаваемый, *я* является ограниченным, ибо мы знаем только ограниченное. Но эти противоположные определения неразрывно связаны друг с другом: *я* как *я* бесконечно потому только, что оно ограничено, и ограничено потому только, что оно бесконечно. Если бы оно не было ограниченным, оно могло бы *быть* бесконечным, но не могло бы *сознавать* себя таковым, а, с другой стороны, если бы оно не было бесконечным, оно могло бы *быть* ограниченным, но опять же не могло бы *сознавать* себя таковым, ибо сознание ограничения предполагает выход из ограничения. Взаимная связь обоих определений состоит в том, что *я* непрерывно полагает себе границы и затем опять снимает эти границы. Таким образом, оно представляется как бесконечный процесс (*Werden*) или как бесконечная деятельность, идущая от определения к определению в силу борьбы противоположных стремлений**.

Эта деятельность может быть тройкого рода. Сначала *я* полагает себя как объект, т. е. сознает себя ограниченным. Постепенно снимая свои границы, оно приходит, наконец, к чистому самосознанию — это процесс *теоретического разума*. Затем, отправляясь от самосознания, оно обратным движением переводит свои субъективные определения в объективные — это путь *практического разума*. Наконец, оно приводит оба противоположные определения к высшему гармоническому сочетанию. Это делается в *искусстве*, которое поэтому представляет высшую область человеческого духа.

В процессе теоретического разума *я* идет от одного объективного определения к другому. Все эти определения суть произведения собственной его деятельности; но это сознает только философ, наблюдающий за процессом, а не сам представляющий субъект. Последний производит определения, но бессознательно; он сознает только произведенное, а не производящее, только объективную сторону, а не субъективную. Поэтому все эти определения кажутся ему произведениями внешних предметов. По своей

* Schelling. System des transcendentalen Idealismus. Hftabschn. 1. Abschn. 2.

** Ibid. Hftabschn. 2.

природе я стремится сознать и собственную свою деятельность, но это отрешение от чисто объективных определений и переход к субъективным может совершиться лишь постепенно. На этом пути возникает перед ним весь объективный мир*.

Движение проходит через следующие формы: исходную точку теоретического разума составляет *ощущение*, т. е. просто сознание своей ограниченности. В выводе ощущения у Шеллинга является тот же недостаток, какой мы видели и у Фихте. Стоя еще в значительной степени на почве субъективного идеализма, отрицая всякую связь субъекта с внешним миром, он не в состоянии объяснить особенность ощущения. Поэтому с самого начала он принужден признать в субъекте ограниченность двоякого рода. Первая, общая ограниченность проистекает из рефлексии, составляющей сущность самосознания: делаясь для себя объектом, я тем самым сознает себя ограниченным. Но это общее ограничение не объясняет, почему я ощущает известный вкус, запах, цвет и т. п. Между тем без этого второго ограничения нет и первого, ибо исходною точкою сознания служит частное ощущение. Шеллинг принужден отказаться здесь от всякого объяснения: это определенное ограничение, говорит он, есть непостижимое и необъяснимое в философии. Конечно, если я ограничен, то я непременно должен быть ограничен известным образом; но почему я ограничен так, а не иначе, — это для нас непонятно**.

Отсюда ясно, почему субъект, сознавая в себе известное ощущение, видит в нем, однако, нечто себе чуждое, а потому приписывает его влиянию постороннего для него предмета. В силу изложенного выше закона сознающая деятельность выходит из пределов частного ощущения; она, с одной стороны, приписывает это ощущение себе как субъекту, с другой стороны, она противопоставляет себе *вещь*, на него действующую, т. е. *не-я*. Через это ощущение переходит в *представление****.

Внешний предмет составляет, таким образом, бессознательное произведение субъекта; поэтому в нем выражается та же двойственность и противоположность начал, какую мы видели в самом я. И в нем является, с одной стороны, бесконечное внешнее расширение, с другой стороны, — непрерывно изменяющаяся граница. Эти начала как действующие представляются нам в виде сил расширительной и сжимательной, отталкивающей и притягивающей, присущих одному и тому же объекту. Из сочетания их образуется то, что мы называем *Материю*****. Те же начала как чистые формы, отдельные друг от друга, являются нам как пространство и время, из которых первое есть выражение внешнего

* Ibid. Hptabschn. 3. I, II.

** Ibid. Erste Epoch. A. S. 410.

*** Ibid. Erste Epoch. B.

**** Ibid. Erste Epoch. C.

чувства, полагающего предмет, второе внутреннего, полагающего границу изменений*.

Всякий материальный предмет включает в себе, следовательно, два элемента: общую основу, постоянно пребывающую в пространстве, и частные ограничения, изменяющиеся во времени. Отсюда категория *субстанции и признаков*. Но разум не останавливается на отдельном, ограниченном предмете, он переходит от одного предмета к другому, определяя последующие предыдущими и связывая их общею, последовательную связью. Отсюда категория *пригизности*. Наконец, вся эта непрерывная цепь, в свою очередь, становится объектом для разума, вследствие чего все предметы представляются уже совместно, определяясь друг другом, и идущая в бесконечность нить замыкается в себе самой. Отсюда категория *взаимодействия*. Высшим выражением этой категории является предмет, которого части относятся друг к другу взаимно как причина и следствие. Это и есть *организм*. Вся природа представляется нам организмом, постепенно развивающимся и образующим из себя ряд органических тел. А так как этим развитием управляет внутренняя, действующая в нем сила, то организм представляется нам одаренным *жизнью*. Это — высшее представление объективного мира, до которого разум может пойти. Развивающийся ряд организмов примыкает, наконец, к самому субъекту, который и самого себя представляет органическим существом**.

Исчерпавши таким образом все содержание объективного мира, разум обращается внутрь себя и хочет сознать свою собственную производящую деятельность. От представления он переходит к *понятию*, которое не что иное, как выражение способа действия разума в произведении представлений. Понятие поэтому в самом разуме предшествует представлению; но так как субъект не знает своей производительной деятельности, то в сознании оно является позднее и получается посредством *отвлечения* от представления. Разум разнимает представление и понятие и затем снова ставит их в отношение друг к другу. Это совершается посредством *суждения*. Здесь лежит область рефлексии***.

Никакое частное отвлечение не может, однако, привести разум к самосознанию. Оно относится только к отдельному предмету и вращается все-таки в объективной сфере. Добытое понятие опять приводится в отношение к представлению. Чтобы прийти к самосознанию, разум должен отрешиться от всякого объекта, произвести *абсолютное отвлечение*, разорвавши всякую связь с объективным миром. Это действие не может уже отправляться ни от какого объективного определения; оно должно исходить

* Schelling. System des transcendentalen Idealismus. Zweite Epoch. D. S. 466—467.

** Ibid. Zweite Epoch. D.

*** Ibid. Dritte Epoch. I.

чисто из самого субъекта, т. е. оно должно быть *свободным актом воли*. Здесь теоретический разум переходит в практический*.

Так же как Фихте, Шиллинг признает, что первоначальное самоопределение воли возможно только вследствие влияния другого разумного существа. Всякое действие разума, проявляясь во времени, определяется другим действием; но действие, вызывающее самоопределение воли, должно быть такого рода, чтобы оно не только не налагало на меня необходимости, а напротив, возбуждало бы во мне понятие о моей свободе. Таковым может быть только *требование*, которое от меня зависит исполнить или не исполнить. Требование же может исходить единственно от другого разумного существа. Здесь, говорит Шеллинг, идеализм в первый раз переходит в реализм**.

Но этим объясняется только одна сторона задачи: возникновение свободного хотения. Другая сторона, более трудная, состоит в объяснении перехода субъективного определения в объективное. Мы видели, что субъективный идеализм находит здесь камень преткновения. Шеллинг так же, как и Фихте, не в состоянии объяснить возможность внешнего действия. Поэтому он последовательно приходит к совершенному его отрицанию и все сводит к одному представлению. Весь объективный мир, говорит он, существует для нас единственно в нашем представлении; следовательно, и все происходящие в нем перемены, в сущности, не что иное, как изменения наших представлений. Представления же мы производим сами, хотя бессознательно. Когда мы представляем себя действующими, мы делаем то же самое, но сознательно. В обоих случаях производительная деятельность одна и та же; разница состоит единственно в том, что в одном случае мы видим только результат, а не самое действие, в другом же случае мы видим и самое действие. Поэтому последнее и кажется нам, исходящим из нашей свободы, хотя это не более как обман: свободно в нас только внутреннее самоопределение; объективное же действие происходит не иначе как по необходимым законам представления, или, что то же самое, по законам природы. В действительности источником внешнего действия, так же как и представления, является естественное влечение, которое определяется причинною связью; но оно кажется нам свободным, потому что здесь мы сознаем свою деятельность: понятие о действии, представляемое как цель, предшествует самому действию***.

Нетрудно видеть, что эта теория вовсе не объясняет нам внешнего действия. Сознание цели не влечет за собою сознания свободного действия: я могу положить себе цель, но до исполнения еще далеко. В самом действии, ведущем к цели, различается то,

* Ibid. II—IV.

** Ibid. Hptabschn. 4.

*** Ibid. E. I.

что принадлежит мне и что происходит помимо меня. Когда я, например, рублю дерево, я сознаю удары топора как свое действие; падение же дерева происходит в силу собственной его тяжести; или когда я строю мельницу, поставление орудий принадлежит мне, но приведение их в движение силою воды или ветра я сознаю как нечто от меня независимое. Наконец, сознавать себя действующим совсем не то, что сознавать себя представляющим. Я могу свободно вызывать в себе представления всякого рода, но от этого не произойдет никакой перемены в объективном мире. Сведение внешней деятельности на субъективное представление составляет необходимое последствие субъективного идеализма; но это самое обличает всю недостаточность этой точки зрения. Здесь все превращается в ряд самообольщений: с одной стороны, я обманываю себя, признавая субъективные свои представления за независимые от меня предметы; с другой стороны, я точно так же обманываю себя, признавая свои объективные действия за произведение своей свободы*.

Но отвергая, по-видимому, внешнюю свободу, Шеллинг все-таки принужден был признать ее необходимым элементом человеческого естества. В самом деле, с отрицанием возможности внешнего действия затруднение не устранялось — оно переносилось только внутрь субъекта. Надобно было все-таки объяснить связь между внутренним самоопределением, истекающим из свободы, и переменою, происходящею в объекте в силу необходимых законов. Последняя составляет только одну, объективную сторону практического действия; другая, внутренняя, субъективная сторона есть самое хотение, которое независимо от объекта является как чистое самоопределение воли. Это чистое самоопределение есть внутренний закон субъекта, закон, относящийся к свободе, а потому являющийся как требование. Субъект как свободное существо должен определяться чисто из самого себя на основании абсолютной своей сущности, т. е. он должен хотеть то, что должны хотеть все разумные существа. Это и есть категорический императив или закон нравственный, составляющий необходимое условие самосознания, ибо в нем только оно находит свое выражение. С другой стороны, однако, самый нравственный закон, для того чтобы быть сознанным, должен перейти в объективное действие; следовательно, он должен осуществиться в объективном мире. Как же возможен такой переход? Между чистою волею, определяемою нравственным законом, и естественным влечением, определяемым законами необходимости, нет связи. Это — две противоположные друг другу деятельности, которые, по-видимому, должны взаимно уничтожаться; из этого не произойдет никакого действия. Чтобы какое-нибудь действие могло произойти, мы должны, следовательно, признать в субъекте тре-

* *Schelling. System des transcendentalen Idealismus. S. 569—570.*

тье начало, связывающее оба предыдущие и определяющее одно другим. Это начало есть *произвол* (die Willkür); ему принадлежит свобода выбора между противоположными определениями. Здесь, говорит Шеллинг, настоящее место эмпирической свободы, или свободы эмпирического субъекта. Чистому самоопределению мы можем приписать свободу только в абсолютном смысле, ибо оно не может следовать иному закону, кроме внутреннего закона своего естества. Наоборот, слепому влечению воли нельзя приписать свободу. Она может принадлежать единственно началу, сочетающему в себе обе противоположности*.

Эти три определения составляют, таким образом, три необходимые стороны одной и той же деятельности субъекта: с чисто объективной стороны эта деятельность представляется нам как естественное влечение, которой цель есть личное удовлетворение или счастье; с чисто субъективной стороны она дает нам внутреннее самоопределение или нравственный закон; наконец, как связь того и другого, она представляется нам в виде произвола или свободного выбора между противоположностями. Из этого ясно вместе с тем, что высшую цель человека или высшее для него благо составляет не личное счастье и не чистая воля, а осуществление чистой воли или нравственного закона во внешнем мире**.

Эти положения в существе своем верны, но они предполагают возможность определения естественных влечений свободным действием воли, ибо в этом именно состоит существо произвола. Для того чтобы субъективная воля могла сделаться объективной, надобно, чтобы свобода была не призраком, а действительностью.

Осуществление чистой воли в объективном мире, продолжает Шеллинг, не зависит, однако, от деятельности отдельного лица. Природа не представляет нравственной преграды человеку, но эта преграда может встретиться в произволе других. Требование свободы состоит в том, чтобы при взаимодействии свободных лиц сохранялась свобода каждого; но если исполнение этого требования предоставлено произволу, то оно вполне зависит от случая. Необходимо, следовательно, установление высшего порядка, господствующего над свободой и сдерживающего ее в должных пределах. Против эгоистических влечений, нарушающих чужую свободу, должно быть употреблено принуждение. Этот порядок является как бы второю природою, которая возвышается над первою и которая также следует непреложному закону, но закону, имеющему целью охранение свободы. Таков закон юридический. Юридический порядок не следует поэтому смешивать с порядком нравственным: всякая попытка превратить его в последний ведет к насилию совести и к самому тяжелому деспотизму. Юридиче-

* Ibid. Hptabschn. 4. E. II.

** Ibid. S. 578, 582.

ский порядок уподобляется порядку естественному. В нем должен господствовать закон, независимый от случайной воли лиц, закон, действующий как машина в силу физической необходимости. Это одно может быть гарантией свободы, которая всегда подвергается опасности, как скоро она зависит от человеческого произвола*.

Каким же образом возможно установление подобного порядка? Тут, по-видимому, является противоречие: с одной стороны, юридический закон должен представлять объективный порядок, господствующий над свободой, с другой стороны, он может быть установлен единственно свободой, следовательно, всегда остается от нее в зависимости. Это противоречие разрешается тем, что правомерный порядок осуществляется постепенно, в историческом развитии, где свобода, будучи деятелем, сама подчиняется высшей, объективной необходимости. Правомерный порядок является здесь *идеалом*, который осуществляется не отдельным лицом, а целым родом. Первоначально учреждения возникают случайно в силу произвола и обстоятельств; но так как в этом виде они не соответствуют требованиям, то они постепенно изменяются. И здесь свобода является движущей пружиной развития, но действия ее, помимо человеческой воли, направляются к высшей цели. Человек свободен действовать так или иначе, но последствия его действий от него не зависят. Таким образом, история представляет собою сочетание двух противоположных элементов человеческого естества — бессознательного и сознательного, свободы и необходимости. История — не случайное сцепление событий, направляемых произволом, но вместе и не механический, заранее предначертанный ход, который бы можно было вывести a priori. Люди действуют в ней свободно, но в основании их свободы лежит общий всем разумным существам элемент — *абсолютный синтез*, заключающий в себе возможность всякого рода свободных действий, но связывающий все эти действия общею всем им сущностью. Этот абсолютный синтез может быть только произведением самого абсолютного бытия или чистого тождества, лежащего в основании всякого различия. Поэтому история представляет собою развитие абсолютного. Когда это внутреннее, присущее ей начало понимают единственно как слепую, бессознательную необходимость, тогда говорят, что в ней господствует *судьба*; когда оно понимается, напротив, как сознательно предначертанный план, говорят, что она руководится *Провидением*; когда же мы постигаем его как высшее единство бессознательного и сознательного элементов, мы видим в истории веяние единого духа, присущего лицам, которые, с одной стороны, как носители абсолютного начала сами являются свободными двигателями исторического процесса, с другой стороны, как члены общего

* Schelling. System des transcendentalen Idealismus. Hptschn. 4. E. II. Zusätze.

духовного мира при всем разнообразии стремлений направляют бессознательно к общей, разумной цели*.

Это единство бессознательного и сознательного элементов составляет высшее начало трансцендентального идеализма; оно объясняется только им. Но в истории это единство может быть осуществлено лишь в бесконечном будущем. Пока существует свобода, неизбежно разделение обоих элементов; как же скоро они совпадут, так свобода должна исчезнуть. Раздвоение первобытного тождества происходит именно вследствие развития сознания и свободы**. Поэтому история не представляет собою полного изображения абсолютного духа. Между тем если это единство составляет самую сущность верховного начала, от которого происходит вся вселенная, то оно должно найти свое выражение как в природе, так и человеке. В природе оно выражается в организме, который представляет гармоническое сочетание целесообразности с механизмом. Существо организма может быть объяснено опять-таки единственно трансцендентальным идеализмом. Все другие объяснения берут только одну его сторону и не в состоянии вывести другой. Те, которые отправляются от механического начала, не могут объяснить, каким образом механизм может действовать целесообразно; те же, которые исходят от сознательного плана, понимаемого как внешняя цель, не объясняют, каким образом эта цель превращается в слепой механизм. Соединение целесообразности в произведении с слепым механизмом производства объясняется только началом внутренней цели, сочетающим в себе бессознательный и сознательный элементы, т. е. творческим разумом, присущим организму, ибо разум всегда творит бессознательно; сознательна в нем одна рефлексия. Вся природа поэтому насквозь проникнута органическим творчеством***. Но в природе это единство бессознательного и сознательного элементов является только в форме объективной: оно существует для других, а не для себя. В человеке оно существует и для себя, выражение его есть искусство. Органическая природа начинается с бессознательного и кончается сознательным; искусство начинается с сознательного и кончается бессознательным. Художник сознает и обдумывает свою цель и свои средства; в его деятельности есть сознательный элемент, который составляет то, что называется искусством в тесном смысле. Но когда он творит, он следует безотчетному вдохновению; здесь проявляется темная сила гения, которая не может быть заменена никакою сознательною способностью и от которой происходит то, что в художественном произведении называется поэзией. Гармоническое сочетание обоих элементов производит красоту, которая есть полное выражение бесконечного в конечном. Отсюда обаяние искусства; отсюда

* Ibid. Hptabschn. 4. E. III.

** Ibid. S. 603.

*** Ibid. Hptabschn. 5.

то бесконечное удовлетворение, которое мы ощущаем при виде истинно-художественного произведения. В нем мы видим отражение абсолютного тождества, лежащего в основе всех вещей и составляющего сущность самого нашего духа*.

Таково было воззрение, которое Шеллинг развивал в «Системе трансцендентального идеализма». Отправляясь от субъективных начал, положенных Фихте, он окончательно все-таки пришел к объективным выводам, к развитию абсолютного тождества, лежащего в основании природы и духа. В области юридических отношений индивидуалистические теории Фихте были также оставлены: над свободным лицом должна воздвигаться сдерживающая его объективная сила, и в самом историческом процессе, в котором осуществляется правомерный порядок, свобода является орудием высшей необходимости. Конечно, данное Шеллингом определение государства как машины, действующей по законам естественной необходимости, было совершенно недостаточно. Тут односторонним образом выдвигалось начало власти, вследствие чего Шеллинг, допуская в некоторой степени разделение властей, давал, однако, перевес власти исполнительной и видел единственную возможность ее воздержания в гарантии правомерного порядка общим союзом государств**. Это воззрение, к которому отчасти подал повод сам Фихте, было, в сущности, таким же восстановлением начал Гоббса и Спинозы в области политической, какое мы заметили и в области чисто философской. Оно столь же мало, как и то, подходило к истинным началам идеализма. Позднее Шеллинг определил государство как абсолютный организм, сочетающий в себе свободу и необходимость***. Однако и здесь абсолютное начало является у него как власть, из которой все истекает; представитель его — монарх****. Последователи Шеллинга старались восполнить этот недостаток; они определили государство не как машину, а как естественный организм, в котором все части должны находиться в гармоническом взаимодействии. Это мы увидим далее.

Вся «Система трансцендентального идеализма» требовала выполнения. Это был не более как переход от субъективного идеализма к объективному. Шеллинг исследовал противоположные стороны мироздания: природу и дух. Обе привели его к общему источнику — к абсолютному тождеству, лежащему в их основе. Надобно было проникнуть мыслью в эту основу и вывести из нее противоположные определения. Это Шеллинг сделал в статье под заглавием «Изложение моей философской системы» («Darstellung meines Systems der Philosophie»), вышедшей в 1801 г. Здесь

* Schelling. System des transcendentalen Idealismus. Hptabschn. 6.

** Ibid. S. 586.

*** Schelling. Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums (1802). X Vorles. // Werke. V.

**** Ibid. S. 206.

заключается полное развитие его философских взглядов в первую эпоху его деятельности.

Шеллинг прямо говорит, что он от субъективных определенных Фихте переходит к объективным, от рефлексии, исходящей от противоположностей, — к абсолютному познанию, отправляющемуся от чистого тождества. Образцом как относительно содержания, так и относительно формы, он полагает себе Спинозу*. Так же как Спиноза, он ищет сочетания противоположностей не в конечном единстве, а в первоначальной основе. Синтез как составное начало, вытекающее из рефлексии, он считает чем-то низшим, подчиненным; высшим следует признать не третье, производное, а первое, начальное, самосущее (*das An-sich*)**. Это и есть чистое тождество, лежащее в основании всех различий. Оно выражается формулой $A = A$, формулой, которою полагается не подлежащее и не сказуемое, а единственно их связь или чистое равенство. Это абсолютное, равное себе бытие едино, бесконечно. Вне его нет ничего, ибо оно заключает в себе все: оно не только отвлеченное единство, которому противопоставляется множество; оно — всецелость, поелику в нем единство и множество являются тождественными. Поэтому абсолютное не есть только основа вселенной; оно — сама вселенная. Все вещи не что иное, как формы существования единой субстанции***.

В отличие от Спинозы, Шеллинг определяет, однако, это единое, абсолютное начало как *Разум*, т. е. как тождество субъекта и объекта. Поэтому абсолютная, присущая ему форма существования есть *познание*. Через это реальное начало превращается в идеальное; единая субстанция становится сознающим себя *я*. Разум, говорит Шеллинг, есть сущность всех вещей. Все действительное разумно; весь мир не что иное, как проявление божественного самосознания****. В абсолютном познании отличается от бытия; абсолютное бытие есть именно бытие абсолютного познания. Тем не менее как скоро полагается познание, так вместе с тем полагается различие субъекта и объекта*****. Это различие не может быть качественное, ибо в том и другом виде является то же самое абсолютное тождество, заключающее в себе все возможные определения; следовательно, оно может быть только *количественное*. Каждое определение содержит в себе тождество обоих, но с *перевесом* одного6*. Для абсолютного тождества не суще-

* Schelling. Darstellung meines Systems der Philosophie. Vorerinnerung // Werke. IV. S. 107—114.

** Ibid. S. 134, Anm. Ср.: *Idem*. Fernere Darstellung aus dem System der Philosophie. § III, IV // Werke. IV. S. 379, 399.

*** Schelling. Darstellung meines Systems der Philosophie. § 3—14, 26, 32, 38. Ср.: *Idem*. Fernere Darstellung... § V. S. 414.

**** Schelling. Darstellung meines Systems der Philosophie. § 1—3, 17—19; *Idem*. Fernere Darstellung... § III.

***** Schelling. Darstellung meines Systems der Philosophie. § 18—21.

6* Ibid. § 23, 46.

ствуует и это количественное различие, ибо все в нем сливается в одно: для него есть только бесконечное самосознание, в котором все заключается. Но ограниченному сознанию представляются два противоположных мира — идеальный и реальный, мир бесконечного и мир конечного, мир сущности и мир формы, — одним словом, дух и природа. В природе бесконечное проявляется в конечном, единое во многом, идеальное в реальном, сущность в форме; в духе, наоборот, конечное воспринимается в бесконечное, реальное становится идеальным, многое сводится к единому. Но в обоих мирах является полное соответствие, ибо тот и другой представляют только две стороны единого, тождественного с собою бытия*.

В каждом отдельном мире повторяется тот же закон. И здесь являются различные сочетания противоположных элементов, с перевесом того или другого. Из этого образуются *степени* развития единой сущности (Potenzen). В природе таких степеней три: *тяжелая материя*, представляющая реальную сторону, *эфир* или *свет*, осуществляющий в себе идеальную сторону природы, наконец, *организм* как гармоническое сочетание обоих начал — души и тела. В духовном мире те же три степени являются как *знание, деятельность и искусство***.

В разбираемом нами трактате Шеллинг ограничился одною философиею природы. Относительно философии духа в этот период в напечатанных им сочинениях встречаются только отрывочные указания, именно в разговоре под заглавием «Бруно» (1802) и в статье «Философия и религия» («Philosophie und Religion», 1804). Но в лекциях, читанных им в Вюрцбурге в 1804г. и изданных после его смерти, мы находим довольно полный очерк его воззрений по этой части. Здесь господствует чисто пантеистическая точка зрения, вследствие чего определения, которые мы видели в «Системе трансцендентального идеализма», подвергаются значительным изменениям.

Знание представляется в тройном виде: как опыт или знание частного, ограниченного, конечного; как умозрение или знание отвлеченного, бесконечного; наконец, как знание абсолютное, знание вечного, в котором сочетаются бесконечное и конечное. Это последнее дается умственным созерцанием (*intellectuelle Anschauung*), составляющем сущность истинной философии***.

Из абсолютного знания истекает и деятельность, ибо деятельным человек является тогда, когда он определяется на основании собственной своей сущности, а не чего-либо другого; сущность же человека состоит в познании абсолютного. Поэтому истинный ис-

* Schelling. Darstellung meines Systems der Philosophie. §25, 29—30, Anm.; *Idem*. Fernere Darstellung... §V.

** Schelling. Darstellung meines Systems der Philosophie. §41 и далее; *Idem*. Fernere Darstellung... §V.

*** Schelling. System der gesamte. Philosophie. §292, 300 // Werke. VI.

точник деятельности есть религия. Противоположное воззрение, которое разделяет знание и деятельность, берет свое начало от ограниченной точки зрения, заменяющей единство отвлечениями. Душе приписывают особенную способность — волю, которая в сущности не что иное как плод воображения. Существо души едино; знание и деятельность представляют только две разные ее стороны: одним утверждается тождество конечного с бесконечным, другим — тождество бесконечного с конечным. В обоих случаях действует не лицо, а живущее в нем абсолютное, которое познает себя и действует на основании этого познания*. Поэтому невозможно говорить и о свободе человека. Мнимая свобода не что иное, как подчинение закону внешней, слепой необходимости; истинная же свобода состоит в том, чтобы следовать закону внутренней необходимости. Здесь опять действуем не мы, а живущая в нас божественная сущность, в которой свобода и необходимость связаны неразрывно. Все человеческие действия в отношении к абсолютному не могут считаться ни свободными, ни необходимыми, ибо все они не что иное, как проявления абсолютного тождества необходимости и свободы**. Подобное воззрение не ведет к тому, что Божество становится источником зла, ибо зло опять-таки понятие относительное, проистекающее из ограниченной точки зрения. С точки зрения абсолютного зла вовсе нет, а есть только различные степени совершенства или приближения к Божеству. Сама по себе каждая вещь совершенна, ибо она представляет известное, положительное проявление абсолютного; несовершенною она кажется нам только по сравнению с другими***. Поэтому, далее, невозможно говорить и о заслуге или вине: все это — последствия ограниченной точки зрения. Нет и нравственного закона, в том смысле, как понимают его обыкновенно, т. е. как закон, истекающий из природы человека и составляющий для него высшее предписание разума. Нравственно действуем не мы, а живущее в нас Божество, для которого нет предписания: оно всегда следует необходимым законам своего естества. Истинно добродетельный человек не может поступать иначе как нравственно, но эта необходимость истекает не из личной его природы, а из единения с Божеством. Поэтому нет ничего превратнее, как делать заключение о существовании Бога из нравственного закона. Без Божества нет и нравственного закона. Существо их одно и то же, но Божество есть первое в понятиях, как и в действии, ибо всякое нравственное действие есть его проявление****.

Отсюда следует, что высший закон для человека есть единение с Божеством. Этот закон лежит не *впереди*, а *позади* нас.

* Ibid. § 301—304.

** Ibid. § 305—308, 316.

*** Ibid. § 305.

**** Ibid. § 310—311, 314. Ср.: Schelling. Philosophie und Religion // Werke. VI. S. 52—56.

Сочетание свободы и необходимости, которое выражается во всяком действии, проникнутом сознанием Божества, составляет не синтез, к которому мы должны стремиться, а основу, от которой мы отошли. И прогресс существует только для ограниченного ума; для высшего разума нет прогресса и развития, история человечества представляет не постепенное движение от низшего к высшему, а напротив, *отпадение* от божественной сущности, отпадение, после которого должно опять следовать *примирение*. Совершеннейшее состояние человека находится поэтому не в конце, а в начале истории*.

Высшее выражение единства свободы и необходимости представляет, впрочем, не история, а *искусство*. В красоте объективно воплощается тождество бесконечного и конечного. Поэтому созерцание первоначальной красоты составляет высшее блаженство человека**.

Наконец, общим носителем всех этих трех сфер духовной жизни является *государство*. Общая божественная сущность, проявляющаяся в трех степенях, получает в нем объективное бытие. Это не относится, однако, к современным государствам, случайно возникшим и преследующим внешние и частные цели. Таковым может быть только живое, свободное, органическое государство, какое существует в идее. В нем наука, религия и искусство не только представляются как отдельные стороны его жизни, но определяют самую его сущность: наука в виде законодательства, религия как общественная нравственность и героический дух народа, искусство как творческая сила, все проникающая и все приводящая к гармоническому единству***.

Это определение государства как общего носителя науки, религии и искусства нельзя назвать удачным. Очевидно, что Шеллинг, приведши всю деятельность человека к религии, не нашел более места для политической жизни. Это один из примеров тех произвольных конструкций, которыми так часто страдает немецкий идеализм. Вся система Шеллинга, в том виде, как она изложена выше, представляет явное возвращение к началам натуралистического пантеизма. Сходство с учением Спинозы очевидно. Иначе и не могло быть, как скоро философ искал единства противоположностей в первоначальной основе, а не в конечной цели. Все погружалось в единую субстанцию; самостоятельность вещей исчезала, а с тем вместе исчезали в человеке и свобода и нравственность. Но, как мы уже заметили, в развитии идеализма подобная точка зрения могла быть только переходным моментом. Остановиться на ней было невозможно; она слишком противоречила существу и задачам идеализма. Сам Шеллинг это понял.

* Schelling. System der gesamte. Philosophie. § 308, 313; *Idem*. Philosophie und Religion. S. 38, 56—59.

** Schelling. System der gesamte. Philosophie. § 317, 321, 324.

*** *Ibid.* § 325.

Последовательно развивая свои собственные начала и стараясь разрешить возникающие из них противоречия, он мало-помалу перешел к совершенно новой точке зрения, в которой натуралистические начала заменились нравственными. Плодом этого поворота были вышедшие в 1809 г. «Философские исследования о существе человеческой свободы и связанных с нею предметах» («Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände»).

Прежде всего сказалась недостаточность самого коренного начала системы — абсолютного тождества, лежащего в основании противоположностей. Чистое тождество есть, как впоследствии выразился сам Шеллинг, пустое тождество*. Если в формуле $A = A$ не полагается ни подлежащего, ни сказуемого, а только связка, то она в сущности означает $0 = 0$. Или, по знаменитому положению Гегеля, чистое бытие = небытию. Чистое бытие или чистое тождество есть только чистое отвлечение, т. е. чистое отрицание. Между тем Шеллинг, полагая с одной стороны в основание своей системы абсолютное тождество, в котором все сливается, с другой стороны вносил в это начало и различие. Он признавал в нем не только тождество с собою, но и тождество противоположностей — единого и многого, бесконечного и конечного**. Вследствие этого оно непосредственно становилось всецелостью или совокупностью определений. Шеллинг утверждал, что абсолютное тождество есть вместе и всецелость, *не переходя через различие****, — положение, идущее наперекор логике. После этого становилось совершенно непонятным, каким образом может что-нибудь выйти из этого всепоглощающего единства, как могут существовать отдельные предметы и ограниченные точки зрения, когда абсолютное тождество — все и во всем.

Сам Шеллинг увидел несостоятельность коренного начала своей системы. Он возобновил ту критику, которую он некогда направлял против учения Спинозы, говоря, что Божество его — мертвое, а не живое. Если в абсолютном есть жизнь, то оно должно быть понято как единство живых и деятельных сил; в нем самом должен быть процесс (Werden)****. Если существуют отдельные от Божества предметы, которые, однако, происходят от Божества, то это разнообразие должно корениться в самом Божестве, поэтому в нем уже должно быть нечто небожественное. Эта темная основа, из которой исходит всякое различие, есть вещество, материя, которую Шеллинг признал соприущею Божеству*****. Ей противоположен светлый элемент — Разум, или Слово, кото-

* Schelling. Stuttgarter Privatvorlesungen // Werke. VII. S. 435.

** Schelling. Fernere Darstellung... § V. S. 414.

*** Ibid. § IV. S. 392.

**** Schelling. Über das Wesen der menschlichen Freiheit // Werke. VII. S. 345—346, 350, 394, 397, 403.

***** Ibid. S. 359, 398; Idem. Stuttgarter Privatvorlesungen. S. 435.

рое вызывает различия из хаотической бездны и дает им устройство. Источником же этих двух противоположных элементов абсолютного следует признать *Первоначальную основу* (Urgrund) или *Безосновное нагало* (Ungrund), как называет его Шеллинг. Это — первоначальное, абсолютное бытие, все в себе заключающее и все из себя производящее. Как живое единство бесконечно-го и конечного, единого и многого, оно раскрывает внутреннюю свою сущность и через это развивает из себя противоположные определения; но эти определения оно опять сводит к единству, и тогда оно является *Духом* или всеобъемлющею *Любовью*. Дух есть высший, господствующий над всем элемент; в нем завершается процесс божественной сущности*. Эту сущность можно назвать *Волею*, иного бытия нет, кроме воли, говорит Шеллинг. Но в Первоначальной основе воля остается еще слепую, бессознательную, в Духе же божественная воля становится сознательной и разумною. В нем Божество делается личностью**.

Эти определения представляют нам полное развитие божественного естества с точки зрения идеализма. Но это развитие является, можно сказать, более плодом инстинктивных взглядов, нежели строго философского вывода. Мы не видим, в силу какого закона из первобытного единства выделяются противоположности, и эти противоположности опять сводятся к единству. Если первоначальная творческая сила признается слепую, т. е. действующею по закону необходимости, то надобно определить этот закон, который составляет движущую пружину всего мирового процесса. Создание этого закона или отражение его в человеческом разуме есть *диалектика*. Сущность ее состоит в сочетании положительного начала с отрицательным. Последнее, с одной стороны, дает самостоятельность каждому определению, исключая из него все остальное; с другой стороны, вследствие самой этой исключительности доводит определение до самоотрицания и тем переводит его в другое, высшее. Этот диалектический закон составляет внутреннюю связь всех определений разума и вместе с тем прототип общего, мирового закона развития. Но диалектический элемент, который впоследствии был с таким блеском развит Гегелем, оставался совершенно чужд натуралистическому воззрению Шеллинга. Его метода состояла в конструкции, основанной на том, что он называл *умственным созерцанием* (intellectuelle Anschauung). Рядом с инстинктивно верными взглядами тут являлся совершенный произвол в построении. Особенно в переходах от одного определения к другому логическая связь нередко заменялась метафорами. Этой методе Шеллинг остался верен до конца. Поэтому он никогда не мог настоящим образом постигнуть самостоятельность производных определений и в особенно-

* Schelling. Über das Wesen der menschlichen Freiheit. S. 406—409.

** Ibid. S. 350, 359, 361, 395.

сти существо духа. Окончательно у него все-таки все определяется первобытной субстанцией, и когда перед ним возникает вопрос о происхождении частного из общего, он принужден признать этот переход действием произвола. Для того чтобы Первоначальное существо, говорит он, перешло к раздвоению, надобно, чтобы оно произвольно себя ограничило. Другого объяснения происхождения мира нет, как свобода Божия*. Но если первоначальная воля слепа, может ли тут быть речь о свободном решении?

Еще более затруднений представляет при этом взгляде вопрос об отпадении человека от Бога или о происхождении зла в мире. Нравственный вопрос всегда был камнем преткновения для натуралистического пантеизма. Развитие божественной сущности, которое признает Шеллинг, и самая воля Божия объясняют только происхождение отдельных существ, но не выделение их из порядка мироздания. Между тем зло есть именно извращение установленных Богом начал: человек, вместо того чтобы искать своего центра в Божестве, сам хочет быть самостоятельным центром. Шеллинг ставит этот вопрос во всей его резкости, отвергая те объяснения зла, которые он сам давал прежде, следуя Спинозе. Зло, говорит он, не есть только кажущийся недостаток, происходящий от ограниченной точки зрения; оно не объясняется и несовершенством, составляющим неизбежное последствие ограниченности тварей, как думал Лейбниц; зло есть положительное нарушение порядка, отрицание единства во имя обособления. Поэтому источником его может быть лишь человеческая свобода, которая как реальное определение есть именно способность к добру и злу. Человек добровольно пал; этим только объясняется действительное происхождение зла в мире**.

Мы видели, что уже и прежде Шеллинг принужден был признать необходимым фактом отпадение человека от первобытного единства. В статье «Философия и религия» он прямо говорил, что учение о грехопадении должно считаться существенным началом философии***. Но это начало плохо клеилось с отрицанием свободы и с пантеизмом. Волею или неволею, приходилось совершить поворот и восстановить в человеке отвергнутую свободу. Это Шеллинг и пытался сделать в настоящую эпоху своей деятельности; но так как прежняя точка зрения брала свое, то объяснение вышло весьма неудовлетворительное. Принужденный сделать шаг вперед и не имея для этого данных в своей системе, Шеллинг более и более погружался в фантастический мистицизм. В «Философских исследованиях о существе человеческой свободы» он по-прежнему отвергает произвол как возможность выбора

* Schelling. Stuttgarter Privatvorlesungen. S. 428–429 (1810 года).

** Schelling. Über das Wesen der menschlichen Freiheit. S. 352–355, 365–371, 382.

*** Schelling. Philosophie und Religion. S. 43.

между противоположностями. Источником свободы признается мыслимая сущность человека, т. е. общее, лежащее в нем начало. Но от абсолютно неопределенного к определению, говорит Шеллинг, нет перехода. Мыслимая свобода дает один общий закон, а не частное действие. Последнее может быть только следствием частной причины. Для того чтобы определиться к известному действию, надобно, чтобы человек был уже сам в себе определен. Это определенное начало, составляющее источник всех действий человека, есть *лизная* его природа в отличие от общей. В этой области господствует закон необходимости. Принимая известное решение, человек действует по внутренним, необходимым законам своего естества, а потому он здесь является несвободным. Но тогда где же остается место для свободы? В самом сознании своей личной природы, отвечает Шеллинг. Естество человека есть собственное его дело; он сам решает, каковым он хочет быть: хочет ли он пребывать в единении с Богом или жить самостоятельно. Но это решение принимается не во времени, а в вечности. Мыслимая сущность человека не принадлежит преходящему миру; она существовала от века. При первоначальном творении человеком уже было принято свободное решение быть таким, а не другим. Шеллинг уверяет даже, что у всякого человека есть внутреннее чувство, которое говорит ему, что он не произошел во времени, а существовал от века таким, каким он есть*.

Эти мысли Шеллинга не что иное, как развитие теории Канта, в силу которой свобода принадлежит человеку только как мыслимому, вне времени существующему существу. У Канта это воззрение проистекало из той радикальной противоположности, которую он полагал между миром мысли и миром явлений. В его системе они следуют совершенно разным законам. Шеллинг связал эти две области единством основы, но через это отдельные существа ставились в полную зависимость от первоначальной сущности, а потому для свободы оставалось еще менее места. Как бы далеко мы ни восходили, мы нигде ее не найдем, ибо везде мы встретим ту же преграду. Если между неопределенным и определенным нет перехода, то он столь же мало возможен при первоначальном творении, как и во времени. Из неопределенного естества человека никак нельзя вывести решения быть таким или другим. Чтобы избежать противоречия, Шеллинг уходил в совершенно фантастическую область, но затруднение через это только отдалялось, а не разрешалось. Из этого уже видно, как мало он постигал существо духа как конечного единства противоположностей.

Признавши произвольное отпадение человека от Бога источником зла в мире, Шеллинг приписывает ему и все неустройство, которое мы видим в природе. По идее, природа должна быть насквозь проникнута органическим началом; если же существует неорганический мир, то виною этому единственно грехопадение

* Schelling. Über das Wesen der menschlichen Freiheit. S. 382—388.

человека*. От той же причины происходит и неустройство человеческой жизни. Человечество предназначено было жить в полном единении с Божеством; религия должна была служить ему и внутреннею связью. С грехопадением эта связь рушилась; взамен внутреннего единства человек принужден искать единства внешнего. Он находит его в государстве, которое поэтому является последствием лежащего на человеке проклятия. В государстве человек создает себе не нравственное, а естественное единство, действующее посредством физической силы. Оно воздвигается над ним как *власть*, но в этой власти есть внутреннее противоречие, ибо естественное единство недостаточно для объединения свободных лиц; физическая сила не в состоянии установить нравственный порядок. Поэтому все попытки определить истинные начала государственной жизни должны оставаться тщетными. Целью всех теорий должно быть предоставление возможно большей свободы лицам; но как скоро расширяется свобода, так государство лишается надлежащей силы; если же усиливается власть, то она становится деспотическою. Самые последовательные умы неизбежно приходят к теории полнейшего деспотизма, как, например, Фихте в «Замкнутом торговом государстве». Идеальное государство, вроде республики Платона, требует состояния невинности, какого нет на земле. Настоящие же государства обречены неустройству, высшим выражением которого являются войны, где люди приходят в столкновение друг с другом как чисто физические силы**.

За отпадением следует, однако, примирение. Вторжение зла в мир допускается Богом единственно с тем, чтобы могла проявиться бесконечная любовь. Каждое начало проявляется в противоположном: для торжества добра необходимо существование зла***. Но павший человек не в состоянии сам снова прийти к единению с Богом; примирение может быть только свободным действием самого Божества, новым откровением, которое должно вывести человека из бездны****. Это откровение дано нам в христианстве; отсюда начало возрождения человечества. Органом этого возрождения является *церковь*. Но при настоящем состоянии человечества церковь не может быть господствующею в нем силою; она способна установить только единение внутреннее, а человек нуждается еще в единении внешнем. В Средние века церковь сделала эту ошибку: она хотела сама быть внешним учреждением. Через это она отклонилась от истинной своей идеи. В Новое время она снова ограничилась внутреннею задачею, но взамен того государство делалось более и более деспотическим. Можно надеяться, что после колебания между этими двумя край-

* Ibid. S. 376–377; *Idem*. Stuttgarter Privatvorlesungen. S. 459–460.

** *Schelling*. Stuttgarter Privatvorlesungen. S. 461–462.

*** *Schelling*. Über das Wesen der menschlichen Freiheit. S. 373–376; 401–403.

**** Ibid. S. 389, 391, 405.

ностями человечество найдет наконец настоящую середину. Какова бы, впрочем, ни была конечная цель человеческого развития, несомненно то, что истинное единство может быть достигнуто только на религиозном пути. Одно лишь высшее развитие религиозного познания способно если не совершенно устранить государство, сделавши его ненужным, то по крайней мере освободить его от слепой силы, в нем владычествующей. Не церковь должна господствовать над государством и не государство над церковью, но государство должно в себе самом развить религиозное начало, так чтобы великий союз народов на земле покоился на крепком основании всеобщих верований и убеждений*.

В этих мыслях Шеллинга обозначается переход от натуралистического идеализма к идеализму нравственному. Следя за постепенным развитием его философии, мы никакой не можем заметить в ней непоследовательности; еще менее можно упрекать его в отступничестве. Движение от субъективного идеализма к объективному и от натуралистического к нравственному было последствием самого хода мысли: оно вытекало из невозможности остановиться на известной точке зрения и из необходимости перейти к другой. Идеализм как единство противоположностей заключает в себе всю совокупность разумных начал бытия и представляет полную картину их развития в человеческой мысли. Объективный идеализм неизбежно должен был стать прежде всего на точку зрения натуралистического пантеизма. Но это воззрение могло быть для него только переходным моментом. Заклучавшиеся в основе противоположности должны были получить полное развитие, чтобы сочетаться потом в высшем единстве. Вопрос о свободе и связанный с ним вопрос нравственный в особенности требовали разрешения. Свобода была исходною точкою идеализма; он не мог отвергнуть ее, не отрекшись от самого себя. Поэтому нельзя не признать существенным шагом вперед тот новый оборот, который Шеллинг дал своей системе.

Но если мыслителю удастся иногда пройти через различные ступени философского развития, то сила его обыкновенно проявляется главным образом в одной. Новая точка зрения может быть выше, но философская способность скудеет. Это именно мы видим у Шеллинга, и в этом отношении позднейшее развитие его философии можно считать падением. Он видел необходимость выйти из той первобытной, всепоглощающей субстанции, в которую первоначально погружена была его мысль; но вывести из нее различия, объяснить самостоятельность вещей и свободу человека он был не в силах. Поэтому он окончательно должен был признать их за необъяснимый факт. Отсюда вышло сочетание мистической философии с фантастическим построением явлений. Впоследствии Шеллинг совершенно перешел на реалистическую

* *Schelling. Stuttgarter Privatvorlesungen. S. 463—465.*

почву и думал основать положительную философию в области религии. Принадлежащие к этой последней эпохе исследования о мифологическом процессе человечества имеют свою цену, но недостатки философской мысли остались те же. Полнейшее отсутствие диалектического элемента и здесь повело к совершенно произвольным построениям, в которых логические определения выдаются за реальные существа и под видом положительной философии излагаются только создания фантазии.

2. Натурфилософы

Под именем натурфилософов понимаются ближайшие последователи Шеллинга. Для нас они имеют значение, насколько они выработанные учителем начала прилагали к учению о праве и государстве. К этой школе принадлежат Ниблер, Луден, Эшенмайер, Вангенгейм, Вагнер, Трокслер; сюда же можно причислить и Баадера ². Не все имеют научное достоинство. Вообще можно сказать, что это направление, стремившееся поглотить частное в общем, мало способствовало разработке политических вопросов. Тем не менее у писателей этого разряда встречаются весьма существенные мысли, которые остались достоянием науки. Естественные элементы государства, органическое его значение, связь народности с человечеством, — все это было впервые раскрыто ими, нередко со значительною глубиною, хотя большею частью односторонним образом. Доселе на них обращали слишком мало внимания, между тем как они составляют необходимое звено в развитии политической мысли.

< α) Ниблер >

Одним из самых ранних произведений этой школы было небольшое сочинение Ниблера под заглавием «Государство, развитое из организма вселенной» («Der Staat aus dem Organismus des Universums entwickelt»). Оно вышло в 1805 году. Это был опыт молодого человека, писанный по настоянию профессора Гённера, который предпослал ему краткое изложение собственного своего воззрения на государство.

Это воззрение состоит в следующем: государство есть произведение природы, а не человеческого произвола. Поэтому в основании его отнюдь не лежит договор. В идее, оно является предписанием разума, в действительности — созданием естественных сил. Само государство есть соединение сил как духовных, так и физических. Оно охватывает человека всецело, не только как разумно-нравственное существо, но и как существо физическое, почему оно и состоит под влиянием законов физической природы. Цель его есть цель самой природы, именно облагорожение физического мира и человека. Этот союз имеет органический характер. Вся вселенная составляет организм, и все ее части существуют только в этом организме и через него, стало быть, тоже органически.

Поэтому отдельные государства должны рассматриваться как части высшего целого. Каждая естественная сила может действовать только на известном расстоянии и в известном направлении. Оттого государства ограничиваются определенным пространством. Но так как органическое начало разлито повсюду, то за границами одного государства начинается другое, и все они вместе связываются общею связью человечества. В пределах же каждого союза органическое начало требует сосредоточения силы в лице единого властителя, ибо если бы их было несколько, то они, в свою очередь, нуждались бы в высшем средоточии. Поэтому республики естественно превращаются в монархии. Власть должна быть нераздельна. Хотя в науке и можно различать различные ее стороны, однако из этого возникает только классификация, а отнюдь не на разделение власти, ибо все эти отрасли направляются к одной цели. Силы соединяются в государстве именно для того, чтобы посредством сосредоточения действовать на все. Для этого необходимо известное механическое устройство, движимое центральною силою. Такова система государственных должностей, которые все должны исходить от правителя*.

Такой взгляд, говорит Гённер, должен преобразовать все науки, имеющие отношение к государству. В приложении к истории он яснее, чем когда-либо утвердит мысль, что все народы составляют части одного целого, движимого общим законом развития к идеальной цели, которая состоит в возможно высшей степени культуры земли и ее жителей. Политика поймет, что государства — прежде всего произведения самой природы, а потому подчиняются естественным законам. Она убедится, что сила есть понятие относительное, которое определяется не только количеством, но и качеством, способом сочетания частей, наконец, отношением к соседним силам. На статистику прольется новый свет, когда фактическое состояние государств будет возводиться к их положению в целом. Учение политической экономии о разделении труда получит теоретическое основание в воззрении на государство как на органическое соединение сил, в котором различные отправления частей должны содействовать совершенству целого. При таком взгляде никому уже не придет в голову сомневаться, имеет ли государство право учреждать заведения для образования и вообще заботиться о развитии всех без изъятия сил и способностей человека. Государство перестает быть простою машиною, установленною для того, чтобы разумные существа не пожирали друг друга; оно является благодетельным организмом, в котором все граждане могут подать друг другу руку, как члены одной семьи. Власть становится здесь не только предметом страха, но и любви. Наконец, и международное право получит новую жизнь, когда оно проникнется мыслью, что общий орга-

* *Nibler. Der Staat aus dem Organismus...* S. 8—14.

низм держится только соразмерностью и равновесием самостоятельных частей*.

Ниблер подробнее развил эти взгляды в своем сочинении. Собственному изложению он предпосылает краткий разбор предшествующих учений, в котором замечательны возражения против теории Канта. Приведем самые существенные.

Первое возражение касается вывода государства из идеального договора. Логическое основание этого вывода, говорит Ниблер, заключается в том, что Кант точкою отправления берет независимые лица. Но если, по идее, лица должны быть независимы, то как могут они сделаться зависимыми? На это нужна причина, которая может лежать или внутри, или вне их. В обоих случаях идеальной независимости нет; следовательно, ее нельзя брать за точку отправления. Притом из договора может возникнуть только собрание частных волей, а никак не единая, общая воля, какая существует в государстве. Общая воля есть чистая воля, выражение самого разума, но разумные существа не заключают между собою договора о том, что они будут разумны, ибо такой договор предполагает уже в них существование разума.

Во-вторых, исходя от лица и его свободы, Кант главною целью государства поставил охранение права. Он, правда, видел, что этим одним еще не многое достигается, а потому принял в государство и другие цели, но эти последние он подчинил первой как средства. Против этого можно сказать, что такое подчинение несогласно с самым свойством этих задач. Так, например, просвещение, которое допускается лишь настолько, насколько это нужно для обеспечения права, отнюдь не соответствует потребностям человека. Последователи Канта стараются устранить это возражение, доказывая, что наиболее правомерное состояние требует, как средства и высшей степени образования: самый справедливый народ должен быть вместе и самым образованным. Но изменяется ли этим существо дела? Разве нельзя сказать точно с такою же достоверностью, что право есть средство для образования? Оба положения верны, и на основании обоих можно построить систему. Если же обе системы одинаково верны, то это указывает на то, что есть нечто третье, высшее, которое служит им взаимною связью.

В-третьих, Кант разделяет государственную власть на законодательную, исполнительную и судебную. Эти власти, по его теории, должны быть сопоставлены и подчинены друг другу. Если это означает только, что в действительности различные отрасли не должны смешиваться, причем, однако, самостоятельность их не должна быть абсолютною, ибо они служат друг другу и целью и средством, то с подобным воззрением нельзя не согласиться. Но Кант требует не только разделения отраслей, но и распреде-

* Ibid. S. 15—32.

ления их по различным субъектам власти, а это — совсем другое дело. Законодательную власть он приписывает народу на том основании, что закон должен быть выражением общей воли, т. е. разума. Тут очевидно смешивается совокупная воля единиц с разумною волею целого. Принявши это основание, нет причины, почему бы мы не приписали народу и все другие власти. Кант утверждает, что соединение властей в одном лице ведет к деспотии. Но деспотия водворяется только там, где закон и исполнение смешиваются в приложении, т. е. где вместо закона действует физическая сила. Соединение же различных отраслей в одном верховном субъекте отнюдь не влечет за собою смешения их в действительности. Кант ссылается на то, что подобное соединение непременно требует мудрого правителя; но разве он сам не говорит, что наилучшее правление то, которое находится в руках наилучшего правителя? И где можно найти более гарантий хорошего управления: там ли, где правитель возвышен над всеми частными интересами, или там, где он по необходимости имеет свой особенный интерес, а потому противопоставляет себя всему остальному?*

Мы еще возвратимся к этому последнему возражению Ниблера. Что касается до двух первых, то нельзя не сказать, что они бьют в самый корень вопроса. Мы уже говорили об этом не раз, а потому считаем излишним об этом распространяться.

В противоположность индивидуалистическому взгляду, исходящему от отдельных единиц, Ниблер точкою отправления берет целое. Он прямо выводит государство из организма вселенной. Основание для этого вывода дает ему сведение противоположностей к единству основы. Везде, говорит он, мы видим взаимодействие духа и материи. Каждая сторона состоит в зависимости от другой. Это возможно единственно через то, что эти два элемента не различаются в существе своем, но составляют проявления единого начала, и только преобладание одного из них отличает физические и духовные существа друг от друга. Отсюда следует, что вселенная составляет единое целое, и материальное и духовное вместе. Все в ней проникнуто единым, животворящим духом, для которого физический мир служит видимым покровом и который сам себя созерцает в духовных существах. Так как все в этом целом связано, все находится во взаимной зависимости, то природа является организмом. Отдельные ее части, сохраняя относительную самостоятельность, восполняют друг друга, и только в целом есть полнота и совершенство. Этим органическим характером проникнуты и все произведения природы сверху донизу, до мельчайших подробностей. Каждое солнце, будучи органическою частью вселенной, само становится центром нового организма — планетной системы. Каждая планета, в свою очередь, представляет организм, в котором происходит постоянное сложение и раз-

* *Nibler. Der Staat aus dem Organismus... Hptst. 1. § 8. S. 51 и след.*

ложение, где все есть средство и) цель. Человек составляет часть этого организма; он, с одной стороны, получает питание от физической природы и состоит в зависимости от ее законов, с другой стороны, как венец природы он связывает различные страны и сводит весь физический мир к высшему, духовному единству. Таким образом, человечество образует одно органическое целое, которое расчленяется на отдельные народы и государства*.

Каково же отношение этих частей между собою? Все, что в мире происходит, совершается противоборством сил. Природа творит разрушая и разрушает творя. Поэтому государства находятся в постоянных столкновениях между собою. Идея вечного мира ведет к уничтожению истории. Тем не менее гармония составляет конечную цель развития, цель, которая никогда не может быть достигнута вполне, но к которой можно приближаться в бесконечности. Задача заключается в том, чтобы установить связь целого, сохраняя самостоятельность частей. Эта задача не разрушается ни всемирным государством, которое жертвует частями отвлеченному единству, ни международным судилищем, которое может вести только к подавлению слабых сильными. Самостоятельность членов может удержаться лишь там, где ни один из них не может быть уничтожен без нарушения порядка целого, что и составляет существо организма. Средства для этого указала сама природа. Первое состоит в сохранении каждого государства в естественных его границах. Эти границы определяются как географическим положением, так и языком. Обыкновенно природа соединяет то и другое. Нарушение этих естественных определений всегда оказывается пагубным для государства. Но так как люди не всегда бывают разумны и нередко стремятся к запретному плоду, то необходимо и другое средство, чтобы держать их в должных границах. Оно состоит в том, что все государства должны быть равносильны. При таком порядке всякое увеличение одного из них нарушит общее равновесие и вызовет противодействие со стороны других. И тут сама природа руководит человечество. Борьба сил сама собою ведет к уравниванию государств и к установлению равновесия. Не надобно только говорить о *сохранении* равновесия, ибо оно не установилось, а устанавливается. Затем, органическая связь целого должна вытекать из взаимодействия частей. Сама природа опять-таки дала для этого все нужные условия, распределив естественные произведения по различным странам и разные способности по различным народам. Вследствие этого люди нуждаются друг в друге; они принуждены обмениваться как произведениями, так и мыслями. Между ними устанавливается живая связь; народы восполняют друг друга, составляя единый союз человечества**.

* Ibid. Hptst. 2. § 1–5.

** Ibid. § 6.

В этих выводах Ниблера мы можем уже видеть недостаток его теории. Прежде всего, органическая связь вселенной является положением, принятым на веру. Что все в мире связано — это мысль, которая естественно представляется человеческому уму; но чтобы эта связь имела исключительно тот характер, который называется органическим, этого невозможно допустить. Связь может быть и механическая, и органическая, и наконец, между людьми, свободная. Понимание человека как органической части планеты противоречит его природе. Как духовное существо, он возвышается над физическим миром и становится к нему в противоположность. Поэтому только он и может стремиться к запрещенному и уклоняться от целей природы. Точно так же недостаточно и понимание человечества как органического целого, которого членами являются государства. Связь тут духовная, а не органическая, вследствие чего человечество не представляет никакого внешнего единства. Когда Ниблер признает установление гармонии в человечестве целью, к которой стремится природа, он становится в противоречие с собственными началами; в организме единство не есть цель, а всегдашнее и неперемное условие его существования. Где нет действительного единства, там нет и организма. Ниблер противоречит себе и там, где он утверждает, с одной стороны, что природа достигает своих целей борьбой сил, а с другой стороны, что она каждому народу указала естественные границы и распределила между ними способности так, что они должны восполнять друг друга. В последнем случае не оставалось бы места для борьбы, а было бы только мирное взаимодействие частей. Борьба происходит именно оттого, что природа не указала народам естественных границ, не установила между ними равенства сил и не одарила каждого такую особенность, что он может жить только при взаимодействии со всеми другими, а потому постоянно должен чувствовать себя членом высшего целого. Все это требуется для организма, но не обретается в человечестве. Изучая историю, мы, конечно, не можем не прийти к убеждению, что различные народности составляют проявления единого духа, но это совсем не то, что считать их произведениями природы. Смешение этих двух понятий и ведет ко всем несообразностям, в которые впадают натурфилософы. Истинная сторона их учения заключается в том, что они народы и государства понимают не как случайные произведения человеческого произвола, а как проявления высшего, единого начала; но смешивая духовное с физическим, свободу с необходимостью, они снова искажают верную мысль и вступают в противоречие с фактами.

Гораздо более, нежели к международным отношениям, понятие об организме прилагается к отдельному государству. Но и здесь Ниблер впадает в крайнюю односторонность, когда он этот органический характер союза расширяет до совершенного уничтожения самостоятельности членов. Отдельный член всякого организ-

ма, говорит он, есть *только* член этого организма, а вне этого он ничто. Деятельность частей имеет здесь лишь кажущуюся самостоятельность. Часть действует в целом, а целое в части. Это прилагается и к политическому союзу. Государство производит через промышленников, мыслит через ученых, защищается посредством воинов и т. д. И наоборот, все что делают отдельные лица, они делают не для себя и через себя, а для государства и через государство. Поэтому государство не только простирает свою власть на все человеческие отношения, но и связывает всех своих членов в одно органическое целое, распределяя между ними занятия и изыскивая для каждой отрасли наиболее способных к ней людей. Через это лица становятся вполне зависимыми друг от друга; они принуждены образовать из себя одно замкнутое целое*.

Ясно, что при таком взгляде на государство о личной свободе не может уже быть речи; лицо является не более как орудием целого. К этому ведет уподобление политического организма физическому. Между тем разница обоих громадна. Физический организм состоит из материальных частиц, которые связываются законами необходимости; политический организм — из самостоятельных лиц, которых связь может быть только духовная, следовательно, свободная. Подчиняясь высшему порядку, лицо никогда им не поглощается. Оно всегда остается само себе целью. В этом состоит достоинство человека, в этом же заключается и источник права.

И тут, однако, мы должны сказать, что теория Ниблера содержит в себе существенную истину, хотя понятую односторонним образом и доведенную до крайних размеров. Государство, действительно, как он говорит, есть не только пособие отдельным лицам, а высший организм, связывающий лица в одно целое. Не переставая быть самостоятельной единицей, человек становится членом политического тела. Поэтому Ниблер справедливо восстает против ограничения государства какою-либо частною целью; оно должно заключать в себе все цели человека. Но он опять идет в крайность, когда он конечною целью государства полагает более и более изящное изображение идеи человечества как органического единства в соединенных природою людях, по мере их отношения к другим, точно таким же образом соединенным людям**. Государство не может заботиться о том, «чтобы каждое отдельное лицо было так прекрасно и благородно, как требует его отношение к целому»***. Это опять задача для свободной, личной деятельности членов. Государство осуществляет человеческие идеи лишь настолько, насколько они воплощаются в общественном союзе. Притом оно ограничивается практическою областью,

* *Nibler. Der Staat aus dem Organismus...* Hptst. 2. § 7.

** *Ibid.* § 8. S. 19.

*** *Ibid.* S. 121.

теоретическая деятельность ему недоступна. Наконец, и в самой практической области от него изъе­м­лет­ся все, что может быть решено только свободным убеждением лица. Поэтому церковь как нравственно-религиозный союз не входит в состав государства, хотя и подчиняется ему в юридическом отношении. Отправляясь от начала органического единства, Ниблер восстает против раз­де­ле­ния этих двух союзов. Он утверждает, что вся деятельность общества должна исходить из одного центрального пункта. Свобода и необходимость, совесть и физическая сила, говорит он, могут действовать благотворно только там, где они оживлены одним началом, т. е. где они соединены. Однако он тут же признает, что соединение не должно быть смешением. Связующий пункт должен стоять *над* обоими. Каждый союз должен для другого быть целью и средством. Одним словом, соединение должно быть живое*. Ясно, что только неопределенность понятий при­крывает здесь непоследовательность мысли. Что это за соединительный пункт? и какой это высший союз, стоящий над обоими?

Целью государства определяются его устройство и деятельность. Если оно должно быть органическим союзом, обнимающим все человеческие потребности, материальные и духовные, то первое для этого условие заключается в правильном распределении занятий. Каждый должен выбрать себе известное занятие, которому он себя посвящает. Выбор должен быть свободный, ибо только этим обеспечивается способность. Но так как отдельные производители имеют в виду исключительно свои частные цели, то для сохранения между ними связи необходим особый орган, который заботился бы о пользе целого. Таков правитель. В нем государство созерцает себя в своей совокупности. Правитель не есть самое государство, ибо в последнем заключаются и отдельные лица, но он представитель его единства как органического тела. Поэтому он должен быть единым лицом, возвышенным над всеми частными интересами. Но так как одно лицо не может само все делать, то необходимы и подчиненные органы — государственные слуги. Все они назначаются правителем и устроены в иерархическом порядке. Каждая отрасль управления составляет департамент, во главе которого стоит министр. Связью же между отдельными частями служит собрание министров или государственный совет. Здесь под председательством правителя устанавливаются общие нормы по представлению управляющих теми отраслями, к которым принадлежат обсуждаемые дела. Общее совещание устраняет односторонность взглядов, но при неизбежном различии направлений все-таки нельзя ожидать едино­мы­слия, которое требуется для того, чтобы каждое постановление согласовалось с совокупностью целей государства. Поэтому правитель должен иметь решающий голос**.

* Nibler. Der Staat aus dem Organismus... Hptst. 1. § 3.

** Ibid. Hptst. 2. § 11—16.

Таково устройство, которое, по мнению Ниблера, вытекает из начал органического государства. Любопытно встретить в выводах немецкого натурфилософа черты наполеоновского правления. Нельзя, однако, не сказать, что это устройство носит на себе характер более механический, нежели органический. Вместо живого взаимодействия целого и частей устанавливается безусловное господство целого. К этому привело Ниблера требование полного единства общественного союза. Гражданин становится простым орудием государственной власти.

Те же начала проводятся и в государственной деятельности. Она имеет тройкий предмет: народное образование, промышленность и, как условие обоих, право, определяющее область, предоставленную лицу. Все эти части находятся во взаимодействии как средства и цель; каждая составляет условие для развития других, и все в совокупности образуют одно органическое целое*.

Из этих трех отраслей народное образование имеет в виду возможно полное развитие личных способностей, сообразно с назначением каждого, причем следует наблюдать, чтобы преобладающая способность не заглушала остальных, ибо иначе граждане не будут понимать друг друга. Сохранение между ними взаимной связи составляет главный предмет заботы правительства. Эта связь должна быть не мертвая, а живая, основанная на свободной преданности членов целому. В этом состоит нравственность, которой государство содействует просвещением ума и развитием чувства в гражданах**.

В промышленной области государство само является хозяином. Государство есть большое семейство, которое собственно деятельностью должно приобрести себе все, что оно потребляет. Монарх же занимает место отца семейства, который надзирает за всеми, дабы все работали согласно. Но государство производит не иначе как через посредство членов, а там, где нет собственности, никто не станет производить. Поэтому промышленность должна иметь вид, как будто каждый производит для себя. Однако это должно быть не более как видом, ибо в отношении к государству не может быть речи о собственности; здесь все должно быть общее. В частной же сфере каждый непременно должен иметь собственность, и государство содействует развитию этого духа посредством образования и направления промыслов. Полная свобода промышленности есть идеал, который предполагает совершенно разумных людей. Там, где граждане поступают неразумно, государство должно вмешиваться и направлять их к общей цели. Оно же берет на себя те предприятия, которые не могут быть исполнены частными силами***.

* Ibid. § 17–19.

** Ibid. § 22–25.

*** Ibid. § 26–29.

Что касается, наконец, до права, то руководящая им идея есть свободная деятельность лица в различных ее проявлениях. Органическое государство действует через посредство членов, из которых каждый имеет свой определенный круг занятий. Свободная деятельность государства зависит, следовательно, от беспрепятственной деятельности членов. Охранение этого порядка и есть предмет права, которого закон гласит: каждый пусть действует на выбранном им самим поприще, так чтобы все другие члены государства могли быть наилучшими в своем роде. Таким образом, право, полагая границы деятельности каждого, согласует деятельность всех. В пределах отведенной ему области лицо получает права; но это не значит, что оно может делать все что ему угодно. Действие его тогда только становится правом, когда оно согласно с деятельностью остальных. Следовательно, его независимость насквозь проникнута зависимостью, хотя свобода стоит здесь на первом плане*.

Отсюда следует, что назначаемый каждому круг действия определяется потребностями промышленности и образования, а так как эти потребности изменяются, то должны изменяться и гражданские законы. Поэтому законы, прежде всего, зависят от степени образования народа. Тот закон хорош и справедлив, который применяется к данным обстоятельствам, из чего ясно, что изменение закона вовсе не служит доказательством, что прежний закон был несправедлив: оно означает только, что обстоятельства переменялись. Положительное право, говорит Ниблер, есть всегда вместе с тем и естественное право, т. е. то право, которое природа доселе могла установить**. Это положение мы увидим впоследствии как у исторической, так и у богословской школы.

Ясно, однако, что существо права совершенно искажается в этом воззрении. Оно перестает быть определением личной свободы, а становится выражением общих потребностей. Здесь так же, как и в учении о собственности, можно сказать, что свобода только кажущаяся; в действительности, по этой теории, лицо является чистым органом целого. Последовательно проведенные, начала Ниблера прямо ведут к «Замкнутому торговому государству» Фихте. Недаром он, с небольшими оговорками, выдает сочинение Фихте за лучшее произведение, вышедшее в новые времена по части правоведения***. «Замкнутое торговое государство» составляло переход от первоначального, индивидуалистического учения Фихте к органическому воззрению, вытекавшему из школы Шеллинга. У Ниблера это воззрение выводится из верховных начал бытия и проводится во всей своей резкости. Это и дает его сочинению известное место в истории политических учений.

* Nibler. Der Staat aus dem Organismus... Hptst. 2. § 32—33.

** Ibid. § 41—42.

*** Ibid. S. 68.

Несмотря на скудость содержания и односторонность выводов, оно служит связующим звеном в общем развитии философско-политической мысли.

< β) Луден >

Гораздо более либеральных начал держится Луден, известный историк и один из зачинателей национально-либерального движения в Германии. Книга его «Руководство к государственной мудрости или к политике» («Handbuch der Staatsweisheit oder der Politik») вышла в 1811 г. Луден исходит от совершенно верного положения, что в природе человека лежит двоякого рода стремление: с одной стороны, он является частью человечества и необходимым восполнением всех других; с другой стороны, он составляет самостоятельное, замкнутое в себе целое, отдельное самосознание. Как единичное существо, он хочет удовлетворять только себя, с исключением всех других; как часть человечества, он примыкает к другим и стремится образовать с ними вместе одно целое. Первое невозможно без последнего, ибо только в общении с людьми развиваются личные силы. Человек происходит от человечества; он — член высшего организма. Как физически, так и духовно, он состоит в зависимости от других, а потому может жить лишь через посредство других, не для себя только, а для человечества*.

Это двоякое отношение является в нем с самых первых времен его существования. Человек рождается членом семьи и сам хочет основать семью. В семействе он чувствует свое единство с другими; личная сторона его природы отходит на задний план. В отношении к посторонним, напротив, он, прежде всего, чувствует себя единичным существом. Он опасается стеснения с их стороны, а потому становится к ним в неприязненное отношение. Но так как ему вместе с тем присуще стремление к соединению с другими, то в нем является внутреннее раздвоение. Это раздвоение может быть побеждено лишь тем, что сталкивающиеся между собою люди взаимно предоставляют себе известную область деятельности, которая должна оставаться неприкосновенною для других. К такому соглашению нудит их собственная их природа, ибо только этим способом человек удовлетворяет личным своим потребностям и вместе с тем получает возможность свободно развивать в себе человечность. Такое отношение называется *юридическим*; признанная другими свобода есть *право*, а предметы, входящие в исключительный круг деятельности лица, составляют его *собственность*. Таким образом, человек приобретает права только через свободное соединение с другими, и лишь в отношении к тем, с кем он соединяется. Но установление прав необходимо вследствие того, что человек как член человечества живет с другими

* Luden. Handbuch der Staatsweisheit. Einleitung. § 1.

в общей чувственной сфере. Без права он остался бы вечно врагом других; следовательно, только через право он может сделаться истинным членом человечества*.

Юридический порядок может, однако, удовлетворить человека только под двояким условием: 1) чтобы права его были обеспечены; 2) чтобы по мере развития сил предоставленный ему круг деятельности расширялся и изменялся, так чтобы он всегда находил в нем возможность свободного проявления своей жизни. Для достижения этой двоякой цели необходимо такое соединение сил, которое, с одной стороны, ограждало бы членов от всякого внешнего нападения, а с другой стороны, обеспечивало бы каждому свободное проявление жизни и не позволяло бы отдельным лицам уклоняться от общих целей. Это и есть государство. Следовательно, государство не что иное, как соединение людей для охранения общую силою совокупных прав или совокупной свободы против всякого нарушения. Отсюда ясно, что государство столь же необходимо, как и право; так же как последнее, оно имеет основание в природе человека. Государство есть необходимое откровение человеческого духа и первое условие человеческого развития**.

Из всего этого можно заключить, что Луден, так же как и индивидуалистическая школа, ограничивает цель государства охранением права. Однако он весьма далек от подобной мысли. Он прямо говорит, что такое определение политического союза слишком тесно: оно обнимает государство только с одной стороны, как постоянный порядок, упуская из виду другую сторону, подвижность, которая делает его выражением самой жизни. Цель государства и цель жизни одна и та же. Поэтому жизнь человека совпадает с жизнью гражданина. Только в гражданском порядке человек достигает высшего своего развития. Государство устанавливает условия для этого развития тем, что оно все отдельные силы соединяет в одну общую силу. Через это разорванная личным началом жизнь людей примиряется сама с собою и возводится к высшему, хотя и не абсолютному единству. Луден ссылается при этом на Аристотеля, который называет государство общением всех вещей и полагает ему целью сделать человеческую жизнь совершенною и самодовольною***.

Ясно, что этот вывод не согласуется с посылками и вовсе не соответствует изложенному выше определению государства. Необходимость движения ведет только к требованию изменения тех юридических норм, которые становятся стеснительными для свободы лиц, а никак не к слиянию всех жизненных целей с целью государства. Это противоречие объясняется недостатком философского взгляда у Лудена. Он понял двоякое стремление челове-

* *Luden*. Handbuch der Staatsweisheit. Einleitung. § 2—4.

** *Ibid.* § 5—6.

*** *Ibid.* § 6. S. 11 и примеч. 1, 7.

ка просто как естественное определение, но не вывел его из высших начал человеческой жизни и не указал взаимного отношения этих двух сторон человеческого естества. Отсюда у него двоякое воззрение на государство: чисто юридическое, вытекающее из требований личности, и органическое, основанное на высшем единстве союза. Эти два воззрения перемешиваются друг с другом без всякой внутренней связи. Поэтому все его учение представляет более смесь разнородных начал, нежели выражение цельной и последовательной мысли. Он хочет держаться посередине между крайностями, развивая органические требования государственной жизни и вместе уделяя должное место свободе; но эта попытка более походит на механическое сопоставление, нежели на органическое сочетание противоположных начал. Поэтому дальнейший разбор его книги представляется нам излишним. Остановимся только на существенном вопросе, возникшем в ту эпоху и получившем в этой школе высшее теоретическое значение, — на вопросе о народности.

Бесконечность разума, составляющая сущность человеческого духа, говорит Луден, выражается в бесконечном разнообразии лиц, из которых каждое своеобразно воплощает в себе общее начало. Но отдельное лицо не может быть представителем человечества; расстояние тут слишком велико. Особенности, лежащие в глубине духа, проявляясь в пространстве и времени, выражаются поэтому в соединениях лиц, которые называются народами. Разнообразии физической природы и характер местности обуславливают исполнение этого требования. Народность есть выражение известной формы культуры, а так как культура возможна только в государстве, то из этого необходимо следует существование по крайней мере стольких же государств, сколько есть народностей*. Сама природа, которая предъявляет это требование, полагает и границы государствам. Они определяются, с одной стороны, распределением земли и моря, с другой стороны, языком, в котором выражается существо народного духа. Поэтому в государстве должно быть естественное стремление распространить свою область до тех пределов, до которых простирается самая народность. Разъединение народа, говорящего одним языком и живущего одним духом, есть преступление против человечества. И наоборот, соединение различных народностей под одною властью всегда неестественно, а потому непрочно. Даже включение в большое государство малой части говорящих другим языком не обходится без вреда. То, что совершается в мире, не может быть принято за норму того, что должно быть**.

Отсюда Луден выводит невозможность всемирного государства и необходимость установления равновесия в международных отношениях. Государства должны стремиться к уравниванию

* Ibid. § 7.

** Ibid. Th. 1. § 29 с примеч. 2.

сил, так чтобы ни одно не перевешивало другие. И тут мы не можем не заметить, что требование политического равновесия, а равно и стремление к морю, которое Луден признает вполне законным, противоречат определению границ областью языка. История доказывает неопровержимым образом, что эти два начала не совпадают.

Луден требует, чтобы развитие народности было предметом не только внешней, но и внутренней политики. Государство должно составлять единое целое не одними внешними границами, но и внутреннею жизнью. Культура каждого народа в настоящем есть плод всего его прошедшего. Все, что не выходит из самого народа, а вносится в него извне, не может рассчитывать на успех. Растению еще можно привить чужой росток, но животное, а еще более человек все производит из себя самого. Поэтому правительство должно стремиться к тому, чтобы человеческие начала были насквозь гражданскими, т. е. народными. Государство должно составлять самодовольствующееся целое и как можно менее зависеть от других*. Даже наука должна быть направляема так, чтобы она имела народный характер. Так как государство есть условие всякой культуры, а культуры нет без народности, то наука не может быть независима от государства; она должна быть связана со всею его жизнью, составляя как бы ее завершение. Не уничтожая свободы исследования, правительство должно поэтому, с одной стороны, запрещать учения вредные для религии, нравственности, отечества и народности; с другой стороны, наградами и почетом возбуждать к изучению прежде всего отечественной истории, а затем и всех наук, которые состоят с нею в связи или в которых могут выразиться особенности народного духа**.

Спрашивается, что же случилось с общечеловеческим началом, которое составляло точку отправления исследования? В первоначальных положениях отдельные народности являлись только местным и временным выражением этого начала, а в результате различия затмевают единство. Каждое государство замыкается в себе как самобытное целое, в ущерб и личной свободе и общему духу, господствующему в человечестве.

То же направление выражается и в суждениях Лудена о религии и церкви. Он сознается, что в культурном отношении чисто народные формы нисколько не лучше тех, которые обнимают несколько народов, но для правительства первые гораздо сподручнее, ибо они дают ему возможность связать гражданственность с верою. Тут правитель может даже быть вместе и первосвященником. При чисто народной религии он управляет всеми гражданскими отношениями с такою легкостью, с которою ничто не может сравниться. Там же, где религия и церковь обнимают несколько народов, разделение гражданской и духовной власти ста-

* *Luden*. Handbuch der Staatsweisheit. Th. 2. § 83—84, примеч. 1—2.

** *Ibid*. § 144, 145.

новится неизбежным. Если при этом церковь имеет общую организацию с единым первосвященником во главе, то подобный порядок представляется наиболее желательным для международных отношений: возвышаясь над всеми, первосвященник может охранять равновесие государств и держать исход войн в своих руках. Но опасность заключается здесь в злоупотреблениях церковной власти, поэтому правитель не может отдать в руки церкви судьбу своего государства. При таком устройстве, задача его будет состоять в том, чтобы угождать святителям всеми средствами; он будет побуждать их к тому, чтобы они общего Бога представляли гражданам как народного Бога и таким образом скрепляли гражданскую связь узами веры. Горе государству, которое отчуждает от себя святителей! Результатом такой политики будет или отпадение граждан от правительства, или распространение безверия. Там же, где общенародная церковь не имеет совокупной организации, внешние опасности для государства меньше, но зато увеличиваются внутренние затруднения. В такой церкви легко возникают секты; значение духовенства падает, а с тем вместе и значение религии в глазах массы. Но всего хуже для государства внутреннее религиозное раздвоение. Народ, в котором оно совершилось, по-видимому, обречен на гибель. Могущество и духовное развитие не помогут там, где сила единства исчезла*.

При этом, однако, Луден постоянно отстаивает свободу вероисповедания. Но каким образом эта свобода вяжется с требованием народности в религии и церкви, остается не разъясненным. Недостаток философского мышления у автора выражается и тут.

< γ) Вангенгейм >

Если Луден является эклектиком, то Вангенгейм грешит, напротив, схематизмом. Первый вводит в свою систему начало свободы, не связывая его надлежащим образом с общими основаниями учения, второй старается искусственными формулами сочетать противоположные начала, причем, однако, он нравственному элементу дает перевес. Теория Вангенгейма любопытна тем, что она была вызвана чисто практическими вопросами и призвана была играть некоторую роль в политической жизни Германии. В 1815 г., после освобождения от французского владычества, в Вюртемберге возгорелся конституционный спор между королем и чинами. Последние стояли за старинные свои привилегии; король, напротив, хотел заменить их конституциею более приспособленною к государственным потребностям нового времени. По призыву монарха Вангенгейм явился посредником между общими сторонами. Он взялся доказать, что новый проект конституции вполне соответствует истинной идее государственного устройства. С этою целью он написал книгу под заглавием

* Ibid. §158–160.

«Идея государственного устройства в применении к старинным учреждениям Вюртемберга и проекту их обновления» («Die Idee der Staatsverfassung in ihrer Anwendung auf Württemberg alte Landesverfassung und den Entwurf zu ihrer Erneuerung», 1815). В приложении к этому сочинению он начертал и те общие философские взгляды, которыми он руководился в построении своей политической теории.

Вслед за Шеллингом Вангенгейм признает два противоположных начала, из сочетания которых образуется весь мир, одно свободное, другое необходимое. Перевес первого дает положительный полюс, перевес второго — отрицательный, равновесие обоих — середину. Свободное начало есть сущность, которая выражается в идеях истины, красоты и добра. Необходимое начало есть материя, сочетаясь с которою идеи принимают форму. Идеи бессмертны; материя же сама по себе мертва, но проникнутая идеею, т. е. воспринявши форму, и она становится живою. Отсюда три различных области, в которых воплощаются идеи: мир физический, представляющий преобладание материи и выражающий идею истины; мир органический, в котором развивается форма и воплощается идея красоты; наконец, мир духовный, в котором преобладает сущность и воплощается идея добра. Последнее начало высшее, ибо материя и форма — ничто в сравнении с сущностью. Вступая в сочетание с материею, идеи затемняются. Вся задача развития состоит в постепенном возведении материального мира к идеям, низшего порядка к высшему. В человеке это совершается путем свободы. В нем три верховные идеи выражаются как мысль, чувство и воля. Первая сосредоточивает человека в себе самом как единичном существе; второе связывает его с другими как равными; третья делает его членом высшего целого. Задача воспитания состоит в развитии высших способностей человека; оно должно возбудить в нем самостоятельность и сделать его свободным членом нравственного мира. Такова же задача государства относительно управляемого им народа. Обе эти задачи соединяются в третьей, высшей — в воспитании человечества к абсолютной человечности. Все это исполняется в истории под руководством божественного Провидения*.

Таким образом, строение человеческой души выражает в себе взаимное отношение мировых начал; объективный же мир, в свою очередь, является отражением психических законов. Политика, по мнению Вангенгейма, должна быть прикладною психологиею. Она должна законы государственной жизни приводить к внутренним пропорциям человеческого духа**.

При таком поставлении задачи, конечно, всего легче впасть в произвольный схематизм, которым вообще страдает натурфи-

* *Wangenheim*. Die Idee der Staatsverfassung... Beil. № 1.

** *Ibid.* Beil. № 1. S. XXIV—XXVI.

лософия. У Вангенгейма он обнаруживается с первых же шагов. В предисловии к своему сочинению он приводит различные степени развития духа в соотношении с возрастами человека. В детстве господствует чувственность, в отрочестве ум, в юности чувствительность, в зрелых годах нравственное сознание, наконец, в старости религия. В первом возрасте человек находится под влиянием семьи, во втором под влиянием школы, в третьем он вступает в государство, которое развитием права должно готовить его к высшему нравственному сознанию; наконец, под этим руководством он в старости приходит к религии. Таким образом, говорит Вангенгейм, государство не есть само себе цель; оно только средство для высших начал — для нравственности и религии. Стоя посередине человеческого развития, оно составляет организм, но не физический, а духовный, т. е. свободный. Оно должно путем свободы воспитать в человеке высшее сознание*.

Трудно придумать менее удачное построение. Наука в этой системе становится принадлежностью отрочества; право и государство являются выражением чувствительности, господствующей в юношеском возрасте. Между тем сам Вангенгейм, когда он развивает основные начала естественного права и государства, выводит их вовсе не из чувствительности, а из свободного развития личности. Назначение человека — стремиться к абсолютной человечности, а для этого нет иного средства, как свободное развитие. Развитие же возможно только в общении с другими, которые с своей стороны как равные со мною лица имеют одинаковое со мною право на свободу. Отсюда начало равенства, которым определяется взаимное ограничение свободы. Но это взаимное ограничение не имело бы силы, если бы оно не было ограждено от нарушения. Отсюда необходимость третьего начала — обеспечения прав. Этими тремя началами, которые, вытекая из самого существа человеческой природы, неприкосновенны и неотчуждаемы, исчерпывается область естественного права. Первым определяется состояние человека как единичного лица, вторым — его отношения к другим, ему равным, третьим — его положение как члена высшего целого. Из свободы вытекает собственность, из равенства договор, из обеспечения выборное право. В каждой из этих юридических форм заключаются все три начала, но с перевесом того или другого. Вместе с тем этими началами определяется и существо государства, ибо через них человек становится членом высшего целого. Воспринимаясь мыслью, чувством и волею человека, они являются здесь как законодательная, судебная и исполнительная власть. Приложение к этим отраслям выборного начала дает гражданам право на участие как в составлении закона, так и в подведении под закон отдельных случаев и, наконец, в исполнении. В первом выражается свобода, во втором равенство,

* Ibid. Vorrede.

в третьем обеспечение прав. На этом основании никакой закон, касающийся прав граждан, не может получить силу без их согласия, иначе исчезает свобода. Затем, граждане имеют право требовать, чтобы доступ к общественным должностям был равный для всех и чтобы эти должности занимались единственно способными лицами. Наконец, они имеют право выбирать и выбираться в представительное собрание, обеспечивающее их права. Все это принадлежит им по естественному закону, а так как право составляет необходимое условие для достижения нравственности, то эти права становятся для них вместе с тем и обязанностями*.

Однако этим характеризуется только одна сторона государственной жизни — область, принадлежащая народу. Между тем государство состоит из народа и правительства. Последнее имеет свою особенную деятельность; его задача — воспитать народ к высшему сознанию**. С этой стороны к государству примыкают два другие учреждения, которые собственно выходят из пределов права, именно школа и церковь. Первая готовит человека к политической жизни, вторая указывает на ту высшую цель, к которой государство ведет человека***.

Этими пятью моментами — политическою триадою свободы, равенства и обеспечения, школою и церковью — определяется сущность государственного устройства. Материал его составляют потребности и отношения народа как массы лиц. Наконец, форма, которую принимает материал в сочетании с сущностью, определяется тремя началами: демократическим, аристократическим и автократическим. Первое представляет народ, третье — правительство, второе — посредствующий между ними член. Первое выражает собою преимущественно материал, второе — форму, третье — сущность; это и служит мерилом относительного их достоинства. Каждый из этих элементов, в свою очередь, распадается на три члена, представляющие мысль, чувство и волю: демократический — на общины, общинные власти и общинных представителей — в народном собрании; аристократический — на ученых, на землевладельческое дворянство и на духовенство; наконец, автократический — на министерство, двор и правителя****.

Каково же взаимное отношение этих элементов в приложении к законодательной, судебной и исполнительной власти в государстве?

Господствующее мнение, которое разделяет и Кант, приписывает народу законодательную власть. Но разве народ когда-нибудь учил? Он всегда нуждался в обучении. Если истинное значение государства состоит в воспитании народа к высшей жизни, то это воспитание не может исходить из самого народа.

* *Wangenheim*. Die Idee der Staatsverfassung... S. 65—71.

** Ibid. S. 77, 85.

*** Ibid. S. 72.

**** Ibid. S. 72—75.

Оно должно найти самостоятельный, творчески орган, который явился бы представителем высших идей и вместе с тем источником систематического законодательства. Таким органом может быть только правитель. Народ как собрание лиц составляет только материал государства, а потому он сам вызывает потребность противоположного элемента, представляющего общую сущность. Таков общий закон природы. Поэтому законодательная власть должна принадлежать правителю*.

Значит ли это, однако, что народ остается бесправным и подчиняется произволу? Отнюдь нет.—За ним сохраняются естественные его права, которые должны оставаться неприкосновенными; они дают ему участие и в законодательстве. Всякий закон, касающийся народных прав, свободы, собственности, общинного устройства, школы и церкви, должен быть представлен на обсуждение народных представителей и может быть ими отвергнут. Затем, они могут представлять возражения против отмены прежних законов и договоров, а также и прошения насчет народных нужд. Такого рода участием в законодательстве права народы обеспечены**.

Правителю же принадлежит как судебная, так и исполнительная власть, ибо все они связаны между собою. Но и здесь требуются гарантии от произвола. Правитель назначает судей, но они должны быть сведущие и независимые люди, что достигается хорошою системою испытаний и началом несменяемости***. Эта последняя гарантия неприложима к исполнительным чиновникам; тут она заменяется другою — ответственностью их перед судом за все незаконные действия. Этим способом соединяются два, по-видимому, несовместимые между собою начала — безответственность правителя, над которым нет высшего судьи, и обеспечение граждан от произвола****. Кроме того, народ имеет и другое средство контролировать действия правительства — свободу печати. Начало свободы дает каждому право говорить и писать все что ему угодно — право, которое ограничивается, однако, правами других и требованиями государства. Ограничения могут быть двоякого рода: предупреждение и пресечение. Но предварительная цензура приносит такой вред и подает повод к таким злоупотреблениям, что ей, во всяком случае, следует предпочесть свободу, сдержанную надлежащею системою наказаний. Там же, где цензура введена, цензоры должны быть ответственны перед народным представительством. Только один род сочинений можно с пользою подвергнуть предварительному разрешению, именно те, в которых обсуждается внешняя политика иностранных государств. Наоборот, всегда должны быть свободны сочинения,

* Ibid. S. 75—84.

** Ibid. S. 84—92.

*** Ibid. S. 93, 98.

**** Ibid. S. 108—112.

обсуждающие внутреннюю политику собственного государства, ибо иначе исчезает гарантия, заключающаяся в праве критики. Здесь цензура может быть только редким исключением в смутные времена*.

Наконец, правителю принадлежит руководство школы и протестантской церкви, ибо без этого невозможно систематическое их устройство; но и тут он должен действовать не иначе как через посредство сведущих и независимых людей, причем народное представительство имеет право отвергать новые законы и требовать отмены стеснительных постановлений**.

Таким образом, эти два противоположных элемента уравнивают друг друга. Но если бы между ними не было третьего, посредствующего звена, то с течением времени один из них неизбежно поглотил бы другой и государство склонилось бы или к анархии, или к деспотизму. Этот третий элемент есть аристократический. Для того чтобы он мог играть посредствующую роль, надобно, чтобы он не был чужд обоим крайним; но вместе с тем он не должен быть от них зависим. Следовательно, он должен пользоваться известною самостоятельностью и властью. В состав его входят дворяне, ученые и духовенство. Дворянство представляет здесь чувство собственного достоинства, основанное на идеях свободы, равенства и обеспечения. Для того чтобы быть независимым, оно должно быть наследственным и богатым. Недвижимые имущества должны сохраняться в родах посредством права первородства и фидеикоммиссов³. Но одно дворянство не заключает в себе всех элементов государственного устройства; необходимо, чтобы к нему присоединялись представители школы и церкви, мысли и религии. Последние также должны быть независимы и обеспечены в своем состоянии. Но так как здесь наследственность неуместна, то их следует выбирать пожизненно; лучше всего это делается самим аристократическим собранием. Все эти элементы в совокупности образуют Охранительный Сенат, который как посредник между правителем и народом должен иметь право контролировать все их действия, свободно высказывать свою критику и давать свое согласие на все законы. Ему же присваивается право охранять свободу печати и приказывать войску положить оружие в случае, если бы оно было обращено против законного порядка***. При таком устройстве всякое решение получает силу закона не иначе как согласием всех трех элементов. В этом, говорит Вангенгейм, выражается духовная природа государства. Тогда как физически организм следует закону слепой необходимости, духовный организм путем свободы сам себе дает закон****.

* *Wangenheim. Die Idee der Staatsverfassung...* S. 112—117.

** *Ibid.* S. 103—106.

*** *Ibid.* S. 136—148.

**** *Ibid.* S. 146—147.

Таковы были доводы, которыми Вангенгейм старался побудить представителей Вюртемберга к принятию новых конституционных учреждений. Конечно, такие умозрительные соображения не могли иметь большого успеха. Если в практическом применении начал пускались в ход и политические аргументы, то теоретическая подкладка была слишком слаба. Ни противоположность сущности и материи, ни уподобление различных государственных учреждений способностям человеческой души не могли убедить людей, которые, прежде всего, дорожили историческими правами. Когда Вангенгейм в общинах видит олицетворение представляющей способности, в общинных властях — олицетворение воображения, наконец в народном представительстве — воплощение желательной способности, или когда он министерство делает представителем разума, двор — фантазии, а правителя — воли, то в этих причудливых схемах плохая психология перемешивается с нигде не годною политикою. Подобные доказательства могли только испортить практическое дело. Не мудрено, что направленная таким способом попытка посредничества не удалась.

< δ) Вагнер >

Еще бóльшим схематизмом отличается Вагнер, один из корифеев натурфилософии, главный представитель пантеистического направления Шеллинга. Сочинение его под заглавием «Государство» («Der Staat»), изданное в 1815 г., одновременно с книгою Вангенгейма, может служить образцом тех произвольных построений, которые составляют худшую сторону натурфилософии. Вся политическая жизнь народов представляется здесь в виде формул. Вагнер пришел к отвлеченно верной мысли, что единство противоположностей может быть двоякое: первоначальное и конечное. Вследствие этого он общий закон развития формулировал в виде двух перекрещивающихся противоположностей: абсолютной и относительной. Но при недостатке диалектической методы он конечное единство считал тождественным с единством первоначальным; все различие между ними он полагал в том, что одно является *прежде*, а другое *после* относительной противоположности*. Мало того: так как в конечном единстве противоположности исчезают, то он признавал это определение синонимом с ничто**. Выражая эту мысль математическим языком, Вагнер конечное единство приравнивал к нулю, а так как первоначальное единство представляется единицею, то у него выходила следующая формула для общего закона развития***:

$$\begin{array}{ccc} & 1 & \\ 2 & & 3 \\ & 0 & \end{array}$$

* Wagner. Der Staat. Anhang. S. 358.

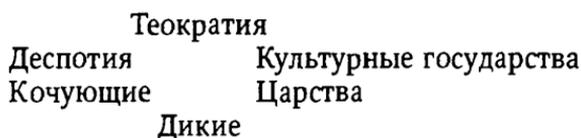
** Ibid. S. 359.

*** Ibid. S. 365.

И тут нельзя не видеть смутного предчувствия, что конечное единство заключает в себе отрицательное начало, но при отсутствии диалектики эта темная мысль превращает формулу в чистую бессмыслицу.

С другой стороны, в этой формуле члены относительной противоположности получают разное значение. Один из них, по мнению Вагнера, ближе стоит к первоначальному единству, другой — к конечному; один представляет собою положение противоположностей, другой — процесс разрешения их в конечное единство*. Очевидно, что при таком построении относительная противоположность перестает быть противоположностью. Вместо того мы получаем два следующих друг за другом члена, и весь процесс становится круговращением, в котором начало совпадает с концом. Если к этой сбивчивости понятий мы прибавим совершенное отсутствие фактических исследований, то мы поймем, что формула Вагнера должна была остаться чисто отвлеченной схемой, которая могла произвольно прилагаться к чему угодно. У Шеллинга недостатки методы *умственного созерцания* искупались отчасти гениальными взглядами великого мыслителя; у его учеников эти недостатки могли породить только совершенно фантастические построения.

Согласно с своею схемою и с самою теориею Шеллинга, Вагнер понимает общий закон развития человечества как отпадение от первоначального единения с Богом и как последующее возвращение к этому единению. Исходною точкою развития является поэтому *теократия*, или сознание божественного закона. Первый шаг к отпадению состоит в том, что воины захватывают себе власть, принадлежавшую прежде священникам. Вследствие этого теократия заменяется *деспотиею*. Затем народы отрываются от своих жилищ и делаются *кочующими*. Наконец, они превращаются в *диких*. Это — крайняя степень отпадения, после которой начинается возвращение. Вследствие завоеваний основываются *царства*, которые под влиянием просвещения преобразуются в *культурные государства*; наконец, последние снова приходят к теократии. Общая формула развития представляется в следующем виде:

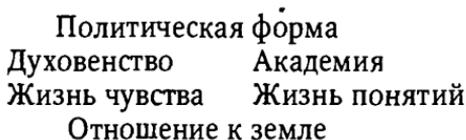


Вагнер замечает, что это круговое движение имеет эллиптическую форму**.

* Wagner. Der Staat. Anhang. S. 360.

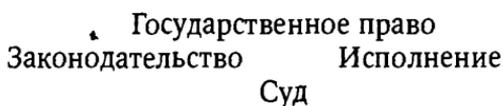
** Ibid. Einleitung. S. IX—XV.

С другой стороны, развитие сущности политического тела происходит в следующем порядке: в основание полагается *отношение к земле*, составляющее содержание гражданского права; затем на этой основе развивается жизнь *чувства*, которое находит высшее свое выражение в религии и *духовенстве*; далее, чувство переходит в *понятия*, которых развитие принадлежит главным образом *академии*, наконец, над всем этим воздвигается собственно *политическая форма*, посредством которой народ образует из себя государство. Общая схема изображается в следующем виде:



Но на этот раз формула должна представлять не эллипс, а куб, или игральную кость, так как в ней изображается цельное тело с различными его сторонами*. Вагнер не объясняет, каким образом фигуры эллипса и куба согласуются между собою и с общею схемою перекрещивающихся противоположностей. О том, чтобы эти формулы соответствовали действительности, конечно, нет и речи. Кроме самой наивной фантазии, мы не найдем тут ничего.

Поэтому мы не станем останавливаться на низших ступенях государственной жизни — на отношении к земле и на развитии чувства и понятий. Обратим внимание только на теорию построения государства. Схема его следующая:



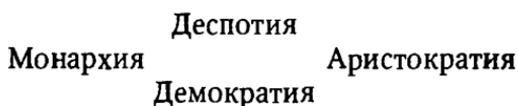
Низшая форма есть суд, которого задача состоит в определении и охранении отношения к земле. В нем, как в зародыше, содержатся исполнение и законодательство, организующая деятельность и сознание закона развития. На высших ступенях эти две противоположные отрасли становятся самостоятельными; наконец, все три соединяются в общем государственном устройстве**. Если мы сравним эту схему с предыдущею, то окажется, что исполнительная власть должна представлять собою жизнь чувства. Но Вагнер не думает делать этого сближения. Вместо того он ту же схему объясняет еще совершенно другим способом. Законодательная власть выражает собою разум всего народа; исполнительная власть является органом этого разума, а потому всегда переносится на отдельные лица. Сочетание же этих двух противо-

* Ibid. S. XV—XVI.

** Ibid. Buch IV. S. 273—275, 280.

положностей представляется в двоякой форме: с одной стороны, в их источнике, т. е. в верховной власти народа, от которой обе происходят; с другой стороны, в суде, который является уже не как зародыш, а как последнее, смешанное из обеих определение*. Мы видим, что Вагнер по произволу начинает то с одного конца, то с другого, вследствие чего самые определения получают у него совершенно различное значение.

Государственное устройство развивается опять в четырех формах. Низшая есть *демократия*, в которой политическая форма не отделяется еще от частной жизни граждан. Затем является *аристократия*, в которой разделение политического элемента и частного выражается в противоположении одного класса другим; далее *монархия*, в которой политическая форма, отделенная от частной жизни, доводится до высшего единства; наконец, *деспотия*, которая, уничтожая все предыдущие ступени, представляет опять непосредственное слияние политической формы с единством частной жизни. Схема следующая**:



Из этого можно бы заключить, что деспотия составляет высшую форму государственного устройства, но выходит совсем не то. Если аристократия представляет собою выделение политической формы из частной жизни, то монархия является завершением политической формы и восстановлением единства ее с народом. Поэтому монарх соединяет в себе все четыре отрасли власти: представительство народного единства, законодательство, исполнение и суд. Но только первое является в нем нераздельным; остальные же три отрасли сохраняют свою самостоятельность, а монарх ограничивается тем, что сообщает им жизненное движение. Таким образом, истинное устройство монархии находится только в конституционном правлении. Вагнер говорит, что оно имеет форму кегли, с двояким направлением движения: одно от основания к вершине, другое от вершины к основанию. Первое представляет законодательную власть, которая исходит от народа и завершается монархом. Последний имеет здесь только отрицательный голос. Второе же представляет исполнительную власть, которая исходит от монарха как от положительного деятеля, и кончается народом. Но для того чтобы эти две власти не пришли в столкновение, необходимо, чтобы исполнительная власть не только действовала по уполномочию законодательной, но и была бы ответственна перед последнею. А так как монарх ответственным быть не может, то ответственность должна быть

* *Wagner. Der Staat. Buch IV. § 358. S. 307—309.*

** *Ibid. S. 272, 311—312.*

возложена на высших его слуг и советников. Что касается до суда, то, имея смешанный характер, он распределяется между двумя другими отраслями*. При таком устройстве, говорит Вагнер, законодательная власть стоит отчасти *рядом* с исполнительной, частью *над* нею. Совершеннейший образец этой формы представляет английская конституция. Но и тут Вагнер признает необходимым, с одной стороны, усовершенствование представительного устройства, с другой стороны, уничтожение дворянства, которое является не более как обломком старины. В самой наследственности королевской власти Вагнер видит только остаток прежних учреждений; в будущем можно ожидать замены ее выборною монархией**.

Из этого уже ясно, что монархия в этой теории является только переходною формою государственной жизни. И точно, политическое единство, развиваясь все более и более, приводит, наконец, к поглощению основания вершиною. Все власти сосредоточиваются в князе; через это монархия превращается в *деспотию*. Но и деспотия, в свою очередь, не более как переходная форма. Политическое единство перестает, наконец, воплощаться в лице; оно улетучивается и становится принадлежностью идеи, и притом высшей, — идеи Божества. Бог является верховным властителем и законодателем народа. Это — возвращение к теократии, которая есть вместе с тем и чистая демократия, ибо толкователи божественной воли здесь не жрецы, а лучшие люди, выбранные народом. Через это изменяются и все другие отношения. Распределение собственности перестает быть делом случая и гражданского права, оно устанавливается так, чтобы в государстве не было ни одного бедного. Всякие сословные различия исчезают; общий дух живет во всех. Наконец, самое государственное устройство представляет полнейшее единство народа, выражающееся в формуле: единый Бог, единый язык, единое племя, единая земля***.

Эта высшая политическая форма не может, однако, быть достигнута усилиями одного народа. Она составляет идеал для общего развития человечества, которое в своем историческом движении более и более собирает свои рассеянные члены и ведет их к высшей цели. Отсюда развитие международного права. На низшей ступени оно является как чисто эгоистическое и животное отношение исключаящих друг друга государств; на второй ступени — как отношение династий посредством политики; на третьей ступени — как отношение народов; наконец, на четвертой и высшей — как система государств, имеющих органическое устройство и восполняющих друг друга в качестве членов единого целого с общею жизнью чувства, с общим, бессловесным языком, наконец, с центральным солнцем, около которого вращаются все

* Ibid. § 371—373.

** Ibid. § 375—378.

*** Ibid. § 380—381.

отдельные сферы. Это место должно занимать совершеннейшее государство*.

Нечего распространяться о совершенной нелепости всех этих выводов. Она кидается в глаза. Книга Вагнера любопытна единственно как поучительный пример злоупотребления философских формул. Она показывает, что даже верная мысль, когда она не подкрепляется строгою диалектикой и основательным изучением фактов, ведет только к построению целого ряда воздушных замков. Иного значения это сочинение не имеет.

< ε) Трокслер >

Было бы, однако, крайне ошибочно видеть во всей натурфилософии не более как фантастическое здание, лишенное всякого серьезного основания. Рядом с этим мечтательным схематизмом, мы находим и весьма основательные исследования о праве и государстве, исследования, в которых при всех недостатках, сопряженных с натуралистическим идеализмом, выказываются и существенные стороны выработанных Шеллингом начал. К числу таких исследований принадлежит вышедшее в 1820 г. сочинение швейцарца Трокслера под заглавием «Философское учение о праве природы и закона, в опровержение заблуждений либерализма и легитимизма» («Philosophische Rechtslehre der Natur und des Gesetzes mit Rücksicht auf die Irrlehren der Liberalität»). Уже самым заглавием обозначается точка зрения автора. Он равно отвергает и нравственную теорию и индивидуалистическую, стараясь свести эти начала к общей их основе.

До сих пор, говорит Трокслер, право отличали от нравственности тем, что последней приписывали область внутреннего законодательства, а первому внешнего; началом одной ставили свободу, началом другого — необходимость или принуждение. Через это разрывалась между ними всякая связь и искажалась природа того и другого. Разве нравственность не проявляется во внешних действиях? и разве право ограничивается одним внешним принуждением? Правомерность определяется внутренним законом, который один дает силу внешнему. В обоих, следовательно, есть и внутренняя деятельность и внешняя, и свобода и необходимость, только в разной пропорции. С другой стороны, право смешивали с нравственностью, стараясь подчинить первое последней на том основании, что разум не может признавать правомерным то, что противоречит им же самим установленному нравственному закону. Но иное дело требовать от других, чтобы они не мешали известному действию, иное — оправдывать это действие пред судом совести. Вытекая из одного корня, право и нравственность принимают, однако, противоположные направления**. Третьи,

* *Wagner*. Der Staat. § 383—384, 397—400.

** *Troxler*. Philosophische Rechtslehre der Natur... 2. S. 12—13.

наконец, отвергая всякие высшие начала, признают правом то, что установлено положительным законодательством. Но человек как разумное существо не довольствуется тем, что дается ему внешним миром; он спрашивает: что справедливо или несправедливо само по себе? какому закону он должен следовать? Положительный закон сам имеет силу единственно потому, что он служит выражением высшего начала. В праве следует различать две стороны: вечную, божественную основу и временное, земное проявление. Последнее не может быть оторвано от первой. Положительное право есть живое развитие права в действительности, но оно предполагает естественное право как ту высшую силу, которая дает ему жизнь*.

Одна из главных причин всех этих заблуждений заключается в недостаточности того начала, на котором Кант думал основать как право, так и нравственность. В своей теории практического разума он, с одной стороны, исходит от отдельного лица, не возвышаясь к понятию о человечестве как едином целом; с другой стороны, он самую личность человека разрывает на части, оставляя без внимания всю физиологическую, инстинктивную ее сторону и ограничиваясь тесным кругом воли и свободы. Поэтому право получает у него вид голой формы, из которой исчезла вся жизнь**.

Чтобы найти истинное начало права, надобно от различия возвыситься к единству и искать основания противоположностей в первоначальной цельности человеческой природы. Если бы человек был только разумно-свободным существом, он руководствовался бы в своих действиях единственно разумными идеями и внутренними побуждениями воли. Если бы он был только чувственным существом, то все его действия определялись бы бессознательными и произвольными чувственными влечениями. Но природа человека включает в себе обе противоположности в живом взаимодействии. Ни одна сторона не мыслима без другой; может быть только преобладание одного из двух элементов. Вместе с тем, однако, немислимо и их слияние, ибо полнота человеческой природы раскрывается именно в их противоположении. Несмотря на внутреннее свое единство, человек состоит из тела и души, и каждая из этих сторон имеет свое начало деятельности. В одной преобладает свобода, в другой необходимость, в одной разумная воля, в другой инстинктивные стремления. Таким образом, эти две области стоят рядом, восполняя друг друга. Они связаны неразрывно, ибо в обеих выражается одно и то же начало, составляющее самое существо человеческой природы или естественный закон человека, — начало внутреннего, свободного самоопределения, которое в душевной области проявляется как нравственность, в телесной — как право.

* Ibid. 3. S. 16—19.

** Ibid. 7. S. 26—29.

В чувственном мире эта общая человеческая природа воплощается во множестве отдельных особей, которые как носители общих начал подчиняются законам права; но не в них следует искать источника этого права, а в том высшем единстве, от которого они происходят. Поэтому нет ничего превратнее, как выводить право из взаимного ограничения свободы отдельных лиц. Это значит принимать последствие за начало и низводить право на степень практического средства для мирного сожительства людей. Во имя чего может человек ограничивать чужую свободу? И откуда обязанность другого ограничивать свою собственную? С точки зрения высшего закона право есть не ограничивающее, а расширяющее и освобождающее начало. Ограничения суть действия целого, которое уравнивает между собою членов. Здесь лежит и источник принуждения, которое не что иное, как устранение препятствий свободе и праву. Принуждение правомерно как осуществление юридического закона*. Отсюда понятно, наконец, и то, что право не может быть выведено из требований государства. И тут опять последствие принимается за основание. Государство так же, как и положительное право, есть внешнее выражение высшего начала. Оно предполагает право, но не ограничивается им, а представляет собою всецелую природу человека в ее земном проявлении. Политика служит посредницею между правом и нравственностью, между необходимостью и свободой; но она стоит *под* ними, а не *над* ними. Это — искусственный мост с одного берега на другой, ее задача — сглаживать слишком резкие столкновения и примирять противоположные элементы в их конечном проявлении**.

Таковы начала, на которых Трокслер строит свое учение. Со многим здесь нельзя не согласиться. Сведение права и нравственности к единому, высшему началу, к самоопределению человеческой воли, которая, проявляясь в противоположных сферах, дает и противоположные, восполняющие друг друга законы, — это мысль глубокая и верная. Значение системы Шеллинга для теории права здесь очевидно. Но вместе с тем тут оказываются и недостатки этой точки зрения. С возведением их к единству основы различия теряют свою самостоятельность. Лица становятся только органами целого, а не самобытными источниками жизненных определений. Поэтому и право теряет свой существенный характер. Перенесенное из личной области в общую, оно перестает быть выражением внешней свободы лица, а становится законом вообще для физической деятельности человека. Такое определение слишком широко, а потому неверно. В действительности правом определяется только формальная сторона человеческой деятельности, а отнюдь не материальная, которая следует иным законам.

* Troxler. Philosophische Rechtslehre der Natur... 8. S. 29 и след.

** Ibid. 2, 6. S. 15—16.

Право коренится не в инстинкте, а в требованиях разума. Поэтому и преобладающее в нем начало вовсе не необходимость, а свобода. В противоположении права и нравственности выражается противоположность внутренней и внешней свободы, а не свободы и необходимости. По теории Трокслера выходит, что свобода в нравственности является господствующим и деятельным началом, а в праве — страдательным и подчиненным*. Но то, что он в праве называет необходимостью, именно внешнее принуждение, существует только для ограждения свободы; последняя есть цель, а первое средство. Все право зиждется на требовании уважения к свободе лица. Следовательно, в юридической области индивидуалистическая точка зрения совершенно уместна. Развитие противоположностей из первоначального единства ведет к тому, что каждая из них становится самостоятельной и развивает из себя самой свои собственные начала. Внешняя, материальная свобода есть, по существу своему, личная свобода. Напротив, внутренняя свобода или самоопределение на основании чистых требований разума представляет отвлеченно общее начало, ибо требования разума одни для всех. Поэтому нравственность включает в себе более необходимости, нежели право. Основное определение первой есть обязанность, второго — дозволение. В первой выражается закон, исполняемый свободой, во втором — свобода, сдержанная законом.

Наконец, нельзя не признать существенным в теории Трокслера то, что он в политике видит сочетание права и нравственности, а в государстве — возведение к единству противоположных сторон человеческой жизни. Но это земное единство остается у него подчиненною областью, искусственным мостом между двумя берегами. Государство стоит не *над* противоположностями, а *под* ними. Высшим началом все-таки остается первобытное, сверхчувственное единство, от которого все исходит и которое служит мерилом всего производного. Поэтому в построении права Трокслер начинает с человечества как целого, потом спускается к государству и наконец уже приходит к частному праву, которое является у него последнюю ступенью нисходящей лестницы.

Единство человечества проявляется в отдельных народах, из которых каждый своеобразно воплощает в себе общечеловеческое начало. Обнимая собою все человеческие отношения, народ составляет единое лицо — не только нравственное, но и физическое. Он относится к человечеству как целому, так же как отдельный человек относится к народному единству, с тою разницею, что в народе все отношения шире, почему народ в противоположность отдельному человеку можно назвать бесконечною личностью. Но в отношении к другим народам сам народ, в свою очередь, является конечным. Здесь он не более как член высшего

* Ibid. 7. S. 28.

целого, вследствие чего международное право должно рассматриваться как проявление единого естественного права или права человечества*.

Казалось бы, что из такого взгляда необходимо вытекает требование общей организации для всего человеческого рода. Однако Трокслер этого не допускает. Он утверждает, напротив, что все мечты о вечном мире и о республике государств ведут к уничтожению самостоятельности и своеобразия народов, а потому несостоятельны. Единство человеческого рода остается в сверхчувственной области, за пределами пространства и времени; в действительности же существуют только самостоятельные государства, соединенные юридическими отношениями, но не имеющие общей организации**. Если мы спросим, почему же отдельный человек может подчиняться высшей власти, не теряя своей самостоятельности, а народы нет, то нам отвечают, что не следует смешивать двух разных сфер: отдельный человек есть конечная, а народ бесконечная личность, почему последний не может стоять в таком подчинении, как первый***. Но так как в отношении к человечеству сам народ является конечным, то подобный ответ не может нас удовлетворить. Мы видим только, что высшее единство остается сверхчувственным, т. е. не выражается в праве, из чего мы заключаем, что вывод права из этого единства содержит в себе противоречие.

Признавая самостоятельность государств, Трокслер восстает, однако, против господствующих доселе начал международного права, в которых он видит только выражение чистого эгоизма. Самые теоретики международного права, говорит он, никогда не возвышались до мысли, что государства могут быть чем-нибудь иным, кроме самостоятельных единиц; они не понимают, что относительная независимость политических союзов предполагает безусловную их зависимость от единства человеческого рода, которому каждый народ обязан служить. Только на этом служении основано собственное его право; только во имя этого начала он может требовать, чтобы другие уважали его самостоятельность. Народ же, который хочет и внутренне быть самостоятельным, заслуживает потери своей внешней самостоятельности. А потому следует признать совершенно правомерным тот мировой порядок, в котором эти ложные самостоятельности друг друга губят и пожирают. Истинным международным правом можно считать только положительное проявление человечества в народах; все же, что доселе имело силу в международных отношениях, носит на себе характер чисто отрицательный****.

* Troxler. Philosophische Rechtslehre der Natur... I: Das Völkerrecht. S. 58.

** Ibid. S. 55–56.

*** Ibid. S. 79.

**** Ibid. S. 60–61.

Спрашивается, почему же, если право есть вечный, присущий человечеству закон, осуществляющийся в мире, оно не находит себе приложения именно в тех отношениях, которые ближе всего стоят к первоначальному источнику, — к сверхчувственному единству? Отчего действительность не поддается идее? Сам Трокслер, излагая основания международного права, принужден держаться отвергаемых им отрицательных начал. Говоря о войне, он восстает даже против тех благодушных, которые видят в ней одно бесправие, а не божественное лекарство для человека, духапокровителя благороднейших его благ*. Победитель становится здесь органом права, представителем человечества, решающего судьбы народов. Война, говорит Трокслер, существует именно для того, чтобы определить, какая доля участия принадлежит каждому из враждующих народов в возвышающемся над ними человечестве**. Из этого выходит, что законы, управляющие человечеством, окончательно находят свое выражение не в праве, а в силе. Сверхчувственное единство проявляется не в связи частей, а в их взаимной борьбе. В результате к высшей области права приходится прилагать те индивидуалистические начала, которые были отвергнуты в теории, ибо иные начала оказываются здесь неуместными. Внутренняя зависимость народов от человечества остается только внутренней, т. е. не юридическою; право же исходит здесь от самостоятельности отдельных единиц.

Так же как в международных отношениях, Трокслер и в государстве ищет сверхчувственного основания права. Надобно, говорит он, отличать внешнее гражданское устройство от естественной его основы, заключающейся в народе или нации. Первое есть только проявление последней. Поэтому основанием государственного права служит народное право. От определений, раскрывающихся в пространстве и времени, надобно возвыситься в сверхчувственную область, к первоначальному их источнику***. Народ не есть только собрание сопоставленных или последовательно идущих друг за другом лиц; он — единое и постоянное во всех этих лицах, общая их сущность, скрытый источник их жизни, связанный с ними не только в пространстве и времени, но вечными и бесконечными узами, ибо народ бессмертен в своем сверхчувственном бытии как самостоятельное проявление единой божественной сущности. Все временное и конечное от него рождается и им охватывается и держится. Лица не что иное, как временные проявления народа, а государство — внешний его строй в области земного бытия****. Поэтому основание и цель государства определяются не человеческим произволом и не волею случая,

* Ibid. S. 77 — 78.

** Ibid. S. 86.

*** Ibid. I: Das Staatsrecht. S. 91 — 93.

**** Ibid. S. 97.

а высшим божественным началом, которое раскрывается в нем по необходимому, независимым от человека законам*. Нет, следовательно, ничего превратнее, как выводить государство из договора или из господства силы. Это значит низшее и изменчивое ставить на место высшего и постоянного. Такое воззрение предаёт государство на жертву всем случайностям и окончательно ведёт его к разрушению. Это — система революции, хотя тех же начал держится и реакция. В действительности для государства все равно, как оно устанавливается во временном своем бытии; все это — случайные способы, посредством которых осуществляются вечные начала. Все они правомерны, если они отвечают высшим требованиям народной жизни**.

Из этих начал Трохслер выводит значение и взаимную связь различных элементов государства. Народ, говорит он, есть вместе самостоятельная сущность и свободная жизнь. Первая проявляется в органическом сложении, вторая — в динамическом процессе. Обе стороны, в свою очередь, разбиваются на противоположные элементы: органическое сложение — на гражданское устройство и на живущее в нем общество, которые относятся друг к другу как форма и материя, как внешнее и внутреннее; динамический процесс — на правительство и подданных, которые относятся друг к другу как высшее и низшее. Будучи членами единого органического целого, все эти элементы находятся в живом взаимодействии. Нет ни одного, который был бы только деятельным или только страдательным. Нет ни одного, который бы исключительно представлял собою политическую личность народа, — они представляют ее только все в совокупности***. Поэтому равно превратны учение о полновластии княжеском и учение о полновластии народном. Истинное полновластие принадлежит только нации как высшему, духовному целому, заключающему в себе оба элемента в неразрывной связи. Князья же и подданные суть только органы и представители целого; в их живом взаимодействии выражается внешним образом самоуправление нации. Притом, надобно вообще сказать, что внешние формы имеют второстепенное значение; нужно только, чтобы они соответствовали требованиям народной жизни и чтобы в них выражалось взаимодействие элементов****. Точно так же односторонни и споры между легитимистами и конституционалистами насчет правомерности государственного устройства. Одни, безусловно, поклоняются существующему порядку, превращая таким образом государственное устройство в отвлеченную форму, независимую от живущего в ней общества; другие, напротив, производят политическое устройство

* Troxler. Philosophische Rechtslehre der Natur... II: Das Staatsrecht. S. 92.

** Ibid. S. 93—95, 104.

*** Ibid. S. 101—103.

**** Ibid. S. 111 и след.

из общества как неустроенной массы, через что порядок отдается на жертву произволу. Будучи возведены к общему их источнику, к народной жизни, эти элементы теряют свою односторонность. Народная жизнь представляет органическое развитие, в котором форма и содержание находятся в постоянном, живом взаимодействии. Тут немислимы ни внезапное отрешение от существующего устройства, ни сохранение формы, не соответствующей потребностям общества. Истинное воззрение восстанавливает повсюду живое единство противоположностей*.

Из всего этого ясно, заключает Трокслер, что гражданский или положительный элемент права есть только внешнее изображение и произведение эволюции естественного или человеческого элемента. Сохранение между ними живого взаимодействия составляет главную задачу государственной жизни и вместе первоначальное право народа. В этом состоит система эволюции и представительства, равно отдаляющаяся от поклонения положительным учреждениям, за которыми она не признает самостоятельного значения, и от увлечения отвлеченными началами, отрицающими существующее, как будто это существующее само не есть выражение высших, естественных начал. Возведение положительных законов к первоначальному их источнику устраняет эти заблуждения**.

Таковы основания, на которых Трокслер строит свое политическое учение. Государство перестает быть одною внешнею формою человеческого общежития: оно становится выражением народного духа. Развитие этой мысли составляет существенную заслугу всей этой школы. Но в том виде, в каком она является у Трокслера, эта мысль рядом с глубокою истиною заключает в себе и много неверного. Нельзя согласиться с Трокслером, когда он каждую народность выдает за вечную форму человеческого духа, пребывающую в сверхчувственной области и проявляющуюся как готовое целое в действительном мире. Народность сама вырабатывается из истории. Непосредственным данным является физиологическая особенность — племя; но, с одной стороны, не всякое племя становится историческим народом, с другой стороны, народы, играющие историческую роль, большую часть составлены из разных племен. Исторический процесс производит то духовное общение, которое делает народ способным представлять собою известные стороны человеческого духа, и в этом процессе государство играет существенную роль не только как произведение, но и как деятель. Оно не только служит выражением народности, но само способствует созданию народности. Государственная жизнь соединяет и разделяет племена и народы. Между духовною сущностью и политическою формою происходит

* Ibid. S. 123 и след.

** Ibid. S. 134–140.

взаимодействие, которое указывает на их связь, но вместе с тем и на существенное их различие. Политическая форма, несомненно, служит высшим внешним выражением народного единства; поэтому сознающий себя народ естественно стремится образовать из себя государство. Но такое совпадение не составляет общего правила. Одно и то же государство может заключать в себе разные народности, и одна народность может распасться на несколько государств. Это указывает на то, что политическая форма имеет и самостоятельное значение. Она представляет собою известный порядок общежития, для которого народность как физиологическое определение дает только материал. Можно вообще сказать, что народность должна составлять физиологическую основу всякого государства; но для того чтобы образовать из нее политическое тело, нужны еще элементы другого рода. Народность — не юридическое начало, а потому нельзя выводить из нее государственного права. В этом состоит существенный недостаток разбираемой нами теории. Она ничего не знает, кроме физиологической основы. Отсюда смешение юридических начал с физиологическими. Вследствие этого все развитие государства представляется как органический процесс, в котором человеческая воля не имеет, по-видимому, никакого участия. Различные стороны государственной жизни являются здесь как органические элементы, которые находятся в живом взаимодействии, но юридических начал, определяющих отношения этих сторон, из этого нельзя еще вывести.

Этим объясняется и недостаточность учения Трокслера о полномочии. Он присваивает его не князю и не народу как собранию лиц, а нации как высшей духовной сущности, для которой политическое тело служит только внешним органом и орудием. Но, как вы заметили, нация — не юридический элемент, поэтому ей не может принадлежать полномочие, которое есть право. По идее, полномочие принадлежит не нации, а государству как юридически организованному целому. Но так как идеального полномочия для жизни недостаточно, то в действительности право верховного решения присваивается известному лицу или лицам, которые вследствие того становятся представителями целого. Таковыми могут быть князь, народ, отдельное сословие или даже сочетание разных элементов. Все эти формы равно правоверны, и вопрос, которой из них следует отдать предпочтение, есть вопрос не права, а политики. Трокслер считает заблуждением присвоение полномочия исключительно князю или народу на том основании, что каждый из этих элементов представляет только одну сторону высшего единства; но, во-первых, какие эти стороны? Если справедливо мнение Трокслера, что князь и народ относятся друг к другу как высшее и низшее, то они никак не могут считаться равноправными; с этой точки зрения полномочие может принадлежать только князю. Во-вторых, сам Трокслер ссылается на пример английского короля, который возвышается

над отдельными органами власти, именно как представитель высшего единства в его совокупности. Трокслер утверждает только, что такое представительство не везде нужно и что, во всяком случае, различные отрасли власти должны быть отделены от этого центрального органа, ибо смешение их ведет к деспотизму*. Но это требование противоречит положению, что отдельные отрасли выражают собою только различные деятельности и направления единой верховной власти**. Если это единство находит себе внешнего представителя, то как могут различные его деятельности быть от него отделены? если же единство остается только в идеальном источнике, то в чем заключается действительная связь властей?

В учении о разделении властей Трокслер впадает в тот отвлеченный схематизм, которым слишком часто грешит вся эта школа. Он признает четыре отрасли власти: законодательную, распознающую, исполнительную и судебную. Первая соответствует духу, вторая разуму, третья силе, четвертая воле. Но так как распознающая власть соединяется с исполнительной, то в результате остается обыкновенно принятое деление***.

Законодательная власть, по мнению Трокслера, в сущности, вовсе не власть. Законодатель является только органом высшего закона, вложенного Богом в человека. Законодательство есть органический процесс, посредством которого проявляется этот закон. Поэтому оно должно быть независимо от человеческого произвола. Равно нелепо подчинять его прихотям князя или безумию толпы. Для установления права необходимо совещание, к которому должны привлекаться лучшие силы народа. Но всего менее этой цели соответствует то, что обыкновенно называется народным представительством, т. е. собрание частных интересов, которое ведет только к бесконечным столкновениям между эгоизмом князя и эгоизмом народа. Представительство настолько имеет цену, насколько оно служит орудием высшего закона****. Нельзя не сказать, что все это крайне неопределенно. Остается все-таки неизвестным, кому же, наконец, должно быть присвоено право устанавливать юридические нормы?

Относительно исполнительной власти Трокслер восстает против смешения ее с политическим верховенством. По его мнению, такое смешение возможно только в низших видах государства, которые еще не представляют собою полного расчленения частей, исполнительная власть должна быть независима и от законодательной и от судебной, но она более всех нуждается в узде. Поэтому она непременно должна быть ответственной, наподобие

* *Troxler*. Philosophische Rechtslehre der Natur... II: Das Staatsrecht. S. 153–154.

** *Ibid*. S. 151.

*** *Ibid*. S. 155.

**** *Ibid*. S. 155–159.

министерства в Англии*. Что же касается до судебной власти, то здесь, говорит Трокслер, общее заблуждение состоит в том, что она должна быть подчинена закону; между тем она является самостоятельным органом права в приложении к отдельным случаям. Поэтому настоящая ее форма — суд присяжных**. Спрашивается: к чему же служат законы, если не требуется им повиновения?

Исполнительную власть Трокслер называет также правительственной властью, противопоставляя ей подданных или управляемых. Отношение этих двух элементов должно быть основано не на безусловном подчинении одного другому, а на начале взаимности. Если правительству принадлежит известная власть над подданными, то и подданным с своей стороны принадлежат известные права над правительством. Эти права можно назвать понуждающею властью (*coercirende Gewalt*). Они состоят в следующем: 1) право наблюдения (*Einsicht*) за всеми общественными делами, для чего требуются публичность и гласность всех действий правительства; 2) свобода общественного мнения и в особенности печати; 3) право жалобы и прошения; 4) право сопротивляться противозаконным требованиям правительства, причем решение спора должно быть предоставлено суду. Там, где эти права обеспечены подданным, правительство сдерживается в должных границах и государство сохраняет свое равновесие. Там же, где правительство выходит из этих пределов и становится произвольным, понуждающей власти остается прибегнуть к самозащитению. Тогда революция делается единственным, хотя и печальным средством восстановления прав. Ибо абсолютно неправомерны только деспотизм и анархия, т. е. те крайности, которые разрывают живую связь между правительством и народом, предоставляя всю власть исключительно одной стороне. Право на революцию, говорит Трокслер, есть верховное право народов***. Ясно, что тут об органическом взаимодействии нет уже речи. Начало свободы, волею или неволею, вторгается в эту область. Недостаток теории обнаруживается здесь вполне.

Из той же взаимности прав и обязанностей Трокслер выводит и законы, касающиеся платежа податей и военной службы. Этому началу противоречат, с одной стороны, безусловное право правительства требовать денег и людей сколько ему угодно, с другой стороны, изъятия от податей и службы, основанные на частных правах сословий. И здесь надобно возвыситься к высшему единству нации, положивши в основание правило, что личные силы и частная собственность составляют общее достояние и что, наоборот, общее достояние проявляется в частных силах и средствах. Посредником между этими двумя отношениями служит го-

* *Troxler. Philosophische Rechtslehre der Natur... II: Das Staatsrecht. S. 159–161.*

** *Ibid. S. 161–167.*

*** *Ibid. 7. S. 168–176.*

сударство в живом взаимодействии правительства и подданных. Если бы одному правительству принадлежало безусловное право взимать подати и повинности, оно сделалось бы собственником всех народных сил. Это право принадлежит только нации, которая сама себя облагает и вооружает, так же как она сама собою владеет и управляет*.

Из всего этого ясно, заключает Трокслер, с какой точки зрения надобно смотреть на государственное устройство. Все доселе существовавшие теории образов правления принимали их как внешние формы отрещенно от народной жизни. Истинная теория должна обратить внимание на двоякое отношение правительства: с одной стороны, на подчинение его высшему единству нации, которой оно состоит представителем, с другой стороны, на живое взаимодействие с народом, от которого оно никогда не должно отрешаться. Где эти два условия существуют, там правление можно назвать республиканским или конституционным; где этого нет, там оно впадает или в деспотизм, или в анархию**. Затем, скольким лицам вверяется правление — это вопрос второстепенный; главное то, чтобы в форме отражалась сущность***. С высшей точки зрения монархия, аристократия и демократия в существе своем имеют равно республиканский характер; в действительности, они всегда смешиваются друг с другом. Сама природа уничтожает крайности и сводит их к единству. Первоначальную формую человеческих обществ является монархическая демократия или демократическая монархия. Впоследствии между ними вдвигается аристократия, которая по природе предназначена быть посредницею между монархическим началом и демократическою основою, через что она становится связующим элементом государственного устройства и совершеннейшим органом национального полновластия. Поэтому эта форма — по преимуществу республиканская и лучшая сама по себе, но вместе с тем самая вредная и опасная, когда она не основана на демократической эволюции и на начале представительства****.

Таково политическое учение Трокслера. Результат, очевидно, остается довольно неопределенным. В основании его воззрения лежит верная мысль, что в государстве как организме должно быть живое взаимодействие частей, а потому для полноты его развития требуется участие всех его элементов в общей политической жизни. Но для раскрытия этой мысли недостаточно возведение всех частей к первоначальной их основе. Нужна верная оценка отдельных элементов и точное определение взаимных их отношений, главное же, необходимо истинное понимание свободы и той роли, которую она играет в политическом организме.

* Ibid. V. S. 177—182.

** Ibid. S. 194—196.

*** Ibid. S. 189.

**** Ibid. S. 196—197.

А всего этого мы у Трокслера не видим. Юридические элементы и политические, физиологические и духовные — все это смешивается одно с другим, и над всем возвышается идея нации как вечной, духовной субстанции, из которой по необходимым законам истекают все ее определения. Это — идеалистический спинозизм в области политики.

Ту же неопределенность мы находим, наконец, и в изложении начал частного права — последней и низшей сферы человеческих отношений. И тут Трокслер восстает против двоякой крайности — против поклонения историческим правам с их произволом и неравенством и против отвлеченного построения внеобщественного состояния природы, основанного на безусловных требованиях свободы и равенства. Одни принимают случайное последствие за самостоятельное начало, другие отрешают начало от действительности и приписывают отдельному лицу такую безграничную самостоятельность, какая может принадлежать только всему человеческому роду. Возводя гражданские права к первоначальному их источнику, к человеческой природе, мы убеждаемся, что основанием их служат естественные права человека. Лицо есть проявление человечества, поэтому и ему принадлежит самоопределение. Свобода и равенство составляют основные свойства человека в его внутренней сущности. Но эта сущность не есть нечто отрешенное от действительности; она проявляется во внешнем мире и принимает форму гражданского права, в котором господствуют несвобода и неравенство. Оба начала, естественное и положительное, находятся во взаимодействии, видоизменяя друг друга. Положительное право не может иметь притязания на безусловное значение, ибо оно существует только во имя естественного права. Поэтому с изменением жизни исторические права сословий должны уступить место иному порядку. Но и естественные права не могут требовать безусловного признания, ибо единичное существо есть все-таки подчиненное. Оно составляет ограниченное проявление высшего начала. Поэтому ему присваивается не безграничная и безусловная свобода, а известный круг действия, в пределах которого оно остается самостоятельным и свободным, но который не может расширяться произвольно. А потому нельзя не считать совершенно превратным учение, которое начинает с того, что приписывает человеку безграничную свободу и затем ограничивает ее извне. Свобода лица ограничивается не извне, а изнутри самою природою ограниченной личности и ее положением в целом*.

Все это совершенно верно, но если мы спросим, кем же определяются границы личной свободы в частной сфере, то не получим иного ответа, как то, что божественная мудрость и сила положили каждому отдельному лицу, так же как и народам, определенный

* Troxler. Philosophische Rechtslehre der Natur... III: Das Privatrecht. S. 217—237.

круг существования и деятельности. Трокслер оговаривается при этом, что он эти слова разумеет вовсе не в том смысле, в каком принимают их представители реакционного направления*. Но этою оговоркою смысл затемняется еще более, ибо естественный порядок очевидно не устанавливает таких пределов свободы, из которых человек не может выйти. Лицо действительно ограничено по своей природе, но это не мешает ему приходиться в непрерывные столкновения с другими. Разрешение этих столкновений и определение границ свободы предоставлены человеческой воле. Здесь опять мы видим совершенную недостаточность естественной основы для вывода начал права.

С помощью этого неопределенного ограничения Трокслер признает личную самостоятельность и свободу коренным началом частного права. Отсюда он выводит следующие права лиц: 1) неограниченную свободу мысли, не только внутреннюю, но и во внешних проявлениях; 2) свободу воли или право заключать договоры; 3) собственность, вытекающую из свободного действия лица на чувственный мир, и 4) право самозащиты, которое Трокслер признает даже в отношении к князю и государству, из чего он выводит право граждан ходить всегда вооруженными**. Каким образом подобное право может быть совместно с подчинением лица целому, остается неизвестным. Точно так же неопределенным остается отношение собственности к государству. Мы видели выше, что Трокслер частную собственность признает только проявлением общей собственности***, но дальнейшего развития этого положения мы у него не находим.

Наконец, как придаток к частному праву, Трокслер излагает общественное право или право частных союзов. Он разделяет его на семейное и товарищеское, смотря по тому, что в нем преобладает — естественная основа или договорная форма. В семейном праве он справедливо указывает на лежащие в основании его естественные начала и настаивает на том, что как отношения супругов, так и отношения родителей к детям основаны на взаимности. Но спрашивается, почему же семейство, которое есть органический союз, является придатком личности? В системе Трокслера настоящее его место было между народом и личностью. Дело в том, что начало семейству полагается добровольным вступлением в брак, поэтому семейный союз нельзя было признать независимым от личной воли, и оставалось только поместить его в виде придатка к частному праву****.

Что касается до товарищества, то это начало Трокслер считает самую низшую степень права, лишенную всякого существенного и живого содержания и всего более предоставленную

* Ibid. S. 230 и примеч.

** Ibid. S. 237—248.

*** Ibid. II: Das Staatsrecht. S. 181.

**** Ibid. III: Das Privatrecht. S. 249—265.

человеческому произволу. Трокслер видит в нем одну только форму, пригодную для всяких произвольно полагаемых целей* Мы спросим опять: почему же товарищеское право стоит ниже чисто личного права? В обоих содержание дается свободой лица; но в товариществе требуется согласие нескольких, следовательно, оно настолько выше первого, насколько общественное начало выше личного. И здесь очевидно, что Трокслер дал ему неподобающее место вследствие того, что он право выводит из естественных определений и отвергает происхождение его из личной воли. Таким образом, недостатки теории отражаются и на построении системы.

В итоге, существенным в учении Трокслера можно признать указание на связь государства с народным духом и на органическое взаимодействие различных его элементов. Он справедливо нападает на односторонние воззрения приверженцев закона и свободы, но сам не разрешает задачи, ибо противоположности не примиряются возведением их к первоначальному источнику. В первобытном единстве сглаживается только определенность начал, а потому исчезают ясные очертания действительности. Политики на этом основать нельзя, хотя в этой теории и заключаются некоторые верные мысли.

< ζ) Баадер >

Так же как Трокслер, Баадер старается стать посередине между абсолютизмом и либерализмом. Он еще резче противопоставляет органическое развитие революционному. Но вместе с тем он ищет высшей нравственной основы для государственной жизни. Философское его учение составляет переход от натуралистического идеализма к нравственному. Самый поворот философии Шеллинга, выразившийся в «Философских исследованиях о существе человеческой свободы», совершился главным образом под влиянием Баадера. Это направление высказывается и в политических воззрениях последнего, — воззрениях, которых он, впрочем, не развил в цельную систему. Мысли его по этой части разбросаны в виде очерков в отдельных статьях**. Тем не менее они заслуживают внимания как посредствующее звено между натурфилософией и нравственным идеализмом***.

Как и все последователи Шеллинга, Баадер видит в обществе не простое собрание лиц, не добровольное соединение людей, а естественный организм, связанный внутреннею связью. Эта

* *Troxler. Philosophische Rechtslehre der Natur... III: Das Privatrecht. S. 265—266.*

** Они изданы Гофманом под заглавием: *Grundzüge der Societätsphilosophie von Franz von Baader. Würzburg, 1865.*

*** Для русских учение Баадера имеет интерес еще и потому, что многие из его мыслей были заимствованы нашими славянофилами, для которых точкою отправления была система Шеллинга.

связь есть любовь, которая может быть понята только как действие внутренней, центральной силы или живущего в обществе Божества. Любовь дает живое единство разнородным элементам общественного организма, высшим и низшим, владычествующим и подчиненным. Она делает подчинение свободным и сообщает власти нравственный характер. Без нее последняя превращается в деспотизм, а подчинение становится раболепством. Любовь есть организующее начало общежития; но так как всякая организация состоит в подчинении членов целому, то очевидно, что она не может исходить из самих членов. Нужна высшая, центральная сила, устанавливающая общий между ними порядок. Чтобы стать органическими частями союза, лица должны отказаться от самоопределения и покорить свою волю высшему органу. Власть составляет поэтому коренной элемент общества. А так как по природе ни один человек не имеет власти над другим, то источником власти может быть только само Божество: *нестъ бо власть аще не от Бога*. Отсюда нравственный характер власти и необходимость религиозной основы для общежития. Те, которые хотят основать общество на одной человеческой воле, принуждены прибегнуть к голому праву силы — либо к деспотизму правителя, либо к деспотизму толпы. Ибо воля человека не обязательна для него самого; он не может быть связан никаким добровольным актом подчинения. Во всяком случае, из этого может произойти только внешнее сочетание, а не внутреннее, органическое единство. Подобные общества, лишённые животворной основы, осуждены колебаться между деспотизмом и анархией*.

С другой стороны, однако, не следует думать, что один носитель власти получает божественное освящение. Связь любви обнимает собою высших и низших, делая из них единый организм. Члены столь же необходимы для существования тела, как и самая глава. Оба элемента состоят Божьею милостью; оба держатся только общим подчинением высшей, божественной воле; оба имеют права и обязаны уважать друг друга. Носитель власти, отрешающийся от нравственного отношения к подданным, точно так же лишается основы и подрывает свои собственные корни, как и члены, свергающие с себя законную власть. Если революция, нарушающая законное подчинение, всегда преступна, то восстание против произвола и деспотизма может быть правомерно. Ненарушимость прав князя есть деспотическое правило. Истинное же начало государственной жизни заключается во взаимной связи между правителем и подданными. Если правитель имеет право требовать для себя от народа безопасности, неприкосновенности и свободы, то народ имеет право требовать тех же прав от правителя. Только ложная политика внушает каждой стороне, что она может увеличить свою силу ослаблением

* *Baader*. Grundzüge der Societätsphilosophie. S. 1—7.

другой. Ослабление одной стороны влечет за собою разрушение связи, а потому ослабление обеих. Только крепость взаимной связи возвышает совокупную силу частей. Истинная политика должна стремиться к поддержанию этого единства*.

Но для того чтобы сплотить органический союз между правителем и народом, необходим между ними посредствующий член. Таким являются корпорации. Они стоят независимо как от воли народной, так и от произвола власти, а потому способны играть роль посредников между обоими элементами. В них отдельные лица находят постоянную связь, опору и контроль, а правительство обретает самостоятельное орудие и вместе задержку. Революционное направление новейшего времени, стремящееся к разрушению всех общественных основ, уничтожает и корпоративные связи. Но через это, с одной стороны, народ превращается в собрание бессвязных атомов, влекомых всяким революционным ветром, с другой стороны, правительство становится деспотическим, ибо, имея дело с отдельными лицами, а не с союзами, оно может легче подавлять сопротивление и само принуждено безмерно умножать свою деятельность. Где нет сословий и корпораций, т. е. где нет аристократии, там и правитель не безопасен от народа, и народ от правителя; ни тот, ни другой не пользуется истинною свободою**. Поэтому замена средневекового сословного представительства новейшим народным представительством не может породить ничего, кроме анархии. Одно корпоративное начало способно воздержать деспотизм как сверху, так и снизу***.

Таковы, по учению Баадера, основные черты органического устройства человеческих обществ. На тех же началах основано и его движение. Оно должно совершаться путем *эволюции*, т. е. постепенного, органического развития положительных элементов общественной жизни, а не *революции*, т. е. отрицательного отношения к существующему порядку. Отрицательное движение ничего не может произвести, кроме анархии и деспотизма. Человек отрешается здесь от того органического единства, в котором он находит свое настоящее место и значение; он отказывается в повиновении власти, которой он обязан подчиняться. Результатом подобных стремлений может быть только общественное разложение. Таково современное состояние европейских обществ. Но ошибаются те, которые воображают, что они могут уничтожить революцию одним противодействием. Революция всегда является признаком задержанной эволюции. Когда положительным силам нет исхода, они принимают разрушительный характер. Истинное средство противодействовать революции состоит в реформах.

* Baader. Grundzüge der Societätsphilosophie. S. 17—19, 22—23.

** Ibid. S. 24—27.

*** Ibid. S. 20.

Надобно содействовать органическому развитию общества, тогда революционные стремления исчезнут сами собою*.

Существенный признак эволюционного движения в противоположность революционному состоит в уважении к установленным правам. Революция стремится уничтожить их, противопоставляя им идеальные требования правды, которые в ее руках обращаются в орудия разрушения. То же самое делают и деспоты, которые являются революционерами сверху. Отсюда всеобщее ополчение на сословные привилегии, характеризующее современный европейский быт. Но идеальные требования правды, для того чтобы стать истинною пружиной общественного прогресса, должны примыкать к существующему порядку. Положительное право есть связь, скрепляющая общество; на нем основаны и свобода граждан, и доверие их к охраняющей их власти. Положительное право составляет как бы взаимный договор всех частей и членов общества; поэтому правительство не вправе уничтожать его односторонним образом. Существенная его обязанность состоит, напротив, в охранении прав всех и каждого. Всякое новое право тогда только имеет силу, когда оно примыкает к предшествующему. Как скоро прерывается законная нить, так исчезает юридическое основание; вместо права является бесправие. Из этого не следует, однако, что положительное право должно оставаться закостенелым, неподвижным порядком, составляющим преграду всякому развитию. Оно должно развиваться, но органическим путем, а не революционным**.

Другое коренное заблуждение революционеров состоит в том, что они лекарство от всех зол видят в перемене правительства. Между тем главное зло, которым страдают современные народы, заключается не в правительстве, а в самом обществе; с последнего надобно начать исправление***. Революционное движение новейшего времени разрушило не только нравственные, но и материальные связи, соединяющие людей. Из этого развилось совершенно ненормальное отношение неимущих к имущим. Низшие классы, освободившись от крепостной зависимости, сделались чистыми бездомниками и пролетариями. Прежнее крепостное право заменилось более тяжелым игом денежной аристократии. Вследствие замены натурального хозяйства денежным богатство стремится сосредоточиться в немногих руках; капиталисты хотят производить дешевле, вследствие чего заработная плата все понижается и положение рабочих становится все хуже. Немудрено, что они поддаются под влияние якобинцев, которые сулят им облегчение тяжелой их участи. Справедливые требования пролетариев дают силу демагогам. Но те средства, которые предлага-

* Ibid. S. 38, 43, 48, 72, 78.

** Ibid. S. 60—72.

*** Ibid. S. 39.

ют революционеры, могут только усилить зло. Если бы сегодня уничтожилось различие между богатыми и бедными и состояние всех было бы уравнено, то завтра неравенство возникло бы снова в худшем виде. Истинное лекарство заключается в восстановлении корпоративных связей, которые не оставляют человека беспомощным, но делают его органическим членом общественного союза. Через это пролетарии получают и право голоса, которого они лишены в современных конституционных государствах. В сословных собраниях они могут иметь защитников, которые огласят их нужды и предъявят их требования. С другой стороны, необходимо органическое соединение натурального хозяйства с денежным. Но всего важнее восстановление нравственных основ общественной жизни, в особенности религии, которая одна может связать людей самой прочной связью*. Христианство не только устанавливает истинное отношение между правителями и подданными, внушая тем и другим чувство взаимной обязанности, но оно развивает и новые понятия о собственности. Предписывая любовь как высшее правило человеческой жизни, оно не допускает, чтобы человек пользовался своим имуществом, как ему заблагорассудится, по прихотям эгоизма: первая обязанность христианина — помогать ближнему. Христианство смотрит на собственность как на должность, как на достояние, вверенное человеку с целью делать добро. Отсюда проистекают совершенно иные отношения имущих к неимущим, нежели те, которые устанавливаются по началам эгоистического либерализма**.

Таким образом, с материальной стороны, так же как и с нравственной, религия должна составлять основу человеческих обществ. Без божественной помощи человек коснеет в эгоизме и общество стремится к разложению. Государство должно быть не безбожным, как утверждают ныне, а христианским. Одно христианство внушает людям тот дух любви, который составляет органическую связь обществ. Оно одно в состоянии гармонически сочетать власть и свободу, возлагая на правителей обязанности и делая повиновение добровольным. С падением первобытных человеческих обществ, с постепенным затемнением вложенных в человека высших начал общежития христианство явилось спасением человечества и церковь одна осталась хранительницей этих начал***. Но и в церкви они не везде удержались в первоначальной их чистоте. В Средние века вместо органического союза церкви с государством возгоралась между ними борьба. Католицизм стремился подчинить себе светское государство. Но злоупотребления папской власти, в свою очередь, вызвали Реформацию, которая была революцией в области веры; личное начало было

* Baader. Grundzüge der Societätsphilosophie. S. 79—88.

** Ibid. S. 51—52.

*** Ibid. S. 31—35, 49—50.

поставлено на место союзного. Плодом этого движения было порабощение церкви государством. Таким образом, мы видим здесь два противоположных стремления, которые оба привели к односторонним результатам. Высшее согласие установилось только в церкви Восточной, которая одна сохранила и корпоративное управление, равно удаленное от папского деспотизма и от протестантского подчинения церкви государству. Эти начала должны сделаться господствующими в будущем*.

Таковы воззрения Баадера на государственную жизнь. Они обозначают тот шаг, который сделала политическая мысль под влиянием нового направления философии. Одинаково отвергая как революционные теории, так и одностороннюю реакцию, Баадер старался сочетать противоположные начала в высшем, органическом единстве; но, так же как и у других писателей этой школы, эта попытка осталась весьма недостаточною, тем более что Баадер ограничился общими указаниями, не касаясь подробностей политической жизни. Основание государства он видел в начале власти и в силу этого требовал от подданных подчинения; но, с другой стороны, он на самую власть смотрел только как на члена общего организма и приписывал народному элементу самостоятельное значение. Как же сочетаются в действительности эти две противоположности? Вместо практического ответа Баадер указывал на нравственное чувство любви; источник же любви он полагал в религии, вследствие чего он требовал совокупного подчинения правителей и подчиненных высшей божественной воле. Эти основания далеко не удовлетворительны. Нравственное начало, без сомнения, входит в состав политической жизни, но, соединяясь здесь с началом юридическим, с правами и интересами лиц, оно получает совершенно иной характер. Любовь к отечеству вовсе не то, что христианская любовь к ближнему. Религия — начало свободное, а не принудительное, поэтому она может служить нравственной поддержкою, а никак не основанием политической связи. Мы подробнее разберем этот вопрос впоследствии, когда будем говорить о богословской школе; здесь же достаточно указать на этот переход от натуралистического идеализма к нравственному. Начало власти, которое Баадер считал центром и основою политической жизни, очевидно, не могло создать внутренней, органической связи общества, поэтому он и принужден был искать высшего, связующего начала в нравственно-религиозном элементе.

Столь же недостаточна и развитая Баадером теория органической эволюции. С одной стороны, нельзя не признать в ней весьма глубоких и верных мыслей: нет сомнения, что революция всегда служит признаком задержанного развития и что противодействовать ей можно только преобразованиями, а не просто

* Ibid. S. 37, 114, 140, 151.

силою. В этом отношении Баадер стоит бесконечно выше односторонних реакционеров, которые в революционных стремлениях народов видят только игру человеческих страстей. Но дело в том, что человеческое развитие не идет путем органического роста, а сопровождается борьбою старого с новым, — борьбою, которая нередко ведет к насилиям и переворотам. В жизни, как и в мысли, отрицательное начало составляет условие движения. Каждая перемена есть отрицание прежнего. Можно считать счастливыми те народы, которые избегают глубоких потрясений, но нельзя выставлять это всеобщим законом политической жизни. Мало того: человеческие общества достигают высшего единства только путем развития противоположностей. В этом отношении появление односторонних начал, как революционных, так и реакционных, обозначает обыкновенно шаг вперед в общем ходе человечества; борьба их составляет условие высшего соглашения. Эта борьба может принимать более или менее ожесточенный характер: политическая мудрость правительств и благоразумие обществ должны по возможности смягчать проистекающие из нее столкновения; но, во всяком случае, она составляет необходимый элемент политического движения. Одним словом, развитие человечества не *органическое*, а *диалектическое*. Государство есть организм, но не естественный, а духовный, в котором противоположные начала стремятся к самостоятельности и гармония является результатом борьбы. Проповедуемое Баадером органическое сочетание противоположностей обозначает только низшую ступень понимания органического единства человеческих обществ. Тут натуралистическое начало преобладает еще над идеальным.

3. Краузе ⁴ и его школа

Между тем как Шеллинг и Баадер переходили от натуралистического идеализма к нравственному, другой философ той же школы, Краузе, старался отстоять самостоятельность отдельных элементов мироздания, связавши их понятием об органическом взаимодействии всех частей вселенной. Это было введение начала конечного в область натуралистического идеализма. Но так как это начало плохо клеилось с основною точкою зрения, то учение Краузе, едва замеченное в свое время, но подогретое ныне благодаря стараниям его учеников, представляет более эклектическое сочетание разнородных взглядов, нежели плод цельной и последовательной мысли. Вообще, Краузе был скорее добросовестный труженик, нежели глубокий мыслитель. Мы не найдем у него ни ясного понимания, ни гениального разрешения тех великих задач, которые представляются человеческому уму. Противоречия, лежащие в основании натуралистического идеализма, у него скрадываются и стушеваются, а не выясняются. Пантеизм, вытекающий из «Системы тождества», заменяется у него теизмом или тем, что он называл *панентеизмом*, но это воззрение

было не столько плодом более глубокого анализа понятий, сколько результатом смутного стремления к сочетанию противоположных определений. Точно так же его органическое единство, в сущности, является единством более слов, нежели мыслей. Вообще, злоупотребление словом достигает у него весьма значительных размеров. Он изобрел даже особенный лексикон, отчасти вследствие желания заменить все иностранные слова чисто немецкими, отчасти же вследствие того, что он ни на каком языке не мог найти выражений, соответствующих его понятиям. Но под эту новую терминологию скрывается большею частью только отсутствие понятий. В наше время при всеобщем упадке философской мысли и замене последовательности эклектизмом воззрения Краузе, особенно в обработке его учеников, должны были приобрести большую или меньшую популярность. Тут дается угождающий всем результат без строго логической подготовки.

< α) Краузе >

Для нас Краузе особенно замечателен тем, что он полнее, нежели все другие философы этой школы, разработал учение о праве и государстве. Философия права подвергалась у него неоднократной переделке. В «Основании естественного права» («Grundlage des Naturrechts»), изданном в 1803 г., он развивал идею права как органической совокупности всех *внешних* условий разумной жизни. Впоследствии он сам нашел это воззрение односторонним и пришел к понятию о праве как совокупности не только внешних, но и *внутренних* условий разумной жизни, ибо иначе, говорит он, не объясняются ни внутренняя правда человека, ни божественная правда, составляющая одно из основных свойств Верховного Существа*. Эти начала он развил в «Очерке системы философии права или естественного права» («Abriss des Systemes der Philosophie des Rechts oder des Naturrechts»), изданном в 1828 г. Это — главное его сочинение по этой части.

В изложении философии права Краузе, как и во всех своих других исследованиях, идет двояким путем: аналитическим и синтетическим. Первая метода, отправляясь от обыкновенных понятий, приводит нас к первоначальной основе всего сущего — к Божеству; вторая, идя обратным ходом, исследует самые свойства Божества и выводит из них все мироздание. Первый путь — предварительный, второй — истинно философский**.

Таким образом, у Краузе, так же как у Шеллинга, источником и верховным началом всякого познания является Божество как *основа* всего сущего***. Но Краузе понимает Божество не как чистое тождество, а как Существо или Сущность по преимуществу (Wesen). Это Существо одарено разумом и волею; оно все

* Krause. Abriss des Systemes der Philosophie des Rechts... Vorrede.

** Ibid. Th. 1: Anal. Grundl.; Th. 2: Synth. Grundl.

*** Ibid. Th. 1. Abschn. 2.

в себе содержит, однако отличается от содержимого. Вне Бога нет ничего, иначе он не был бы абсолютным. Но ограниченное, конечное, условное составляет только подчиненную его часть; оно находится в нем, *под* ним и *через* него (in, unter und durch Ihn), не будучи, однако, тождественным с тем бесконечным и безусловным началом, которое образует самую его сущность. Таким образом, Божество является в двояком виде: с одной стороны, как обнимающее собою все (определение, которое Краузе обозначает изобретенным им словом *Orwesen*), с другой стороны, как *Первоначальное Существо* (*Urwesen*), все в себе и из себя производящее, но возвышающееся над произведенным. В Первоначальном Существом нет ничего, кроме чистого положения; отрицание является только в ограниченном бытии. Но чистое положение не есть чистое тождество: в нем отличаются: 1) первоначальная сущность (*Urwesenheit*) или единство, которое представляет отношение к себе (самость, *Selbheit*) или самосознание; 2) всецелость или всеобъемлемость (*Ganzheit*), которая как тождественная с отношением к себе есть самоощущение; наконец, 3) сочетание того и другого (*Vereinwesenheit*).

В Божестве эти верховные определения сливаются в единой, положительной, тождественной с собою сущности; в мире же эти самые определения являются противоположными друг другу, следовательно, ограниченными и условными. В этой форме они представляются как разум, природа и, наконец, человечество, составляющее сочетание двух первых. Каждый из этих элементов, изображая собою одну из сторон божественной сущности, сам в себе бесконечен; но вместе с тем, будучи ограниченным, он заключает в себе и конечность. Это сочетание противоположных начал выражается в том, что бесконечная сущность каждого из них внутри себя распадается на бесчисленное множество отдельных существ или особей, имеющих всякое свою самостоятельность и свое определенное значение. Особи же, в свою очередь, с одной стороны, выражают собою известное проявление бесконечной сущности, вследствие чего они не рождаются и не переходят; с другой стороны, они сами проявляются в бесконечном ряде отдельных, исключаящих друг друга состояний: единая, вечная, индивидуальная их сущность представляется *во времени*. В этом состоит жизнь каждого отдельного существа, — жизнь, которая вместе с тем составляет часть единой божественной жизни, представляющей проявление во времени единой божественной сущности. Ибо Божество не есть только вечная, неизменная, тождественная с собою сущность; оно вместе с тем — жизнь, деятельность, воля; но эта жизнь составляет лишь низшую, подчиненную сторону его естества. Каждый момент времени представляет определенное, самобытное выражение божественной сущности; все же моменты в совокупности имеют целью полное ее представление во времени. Сущность как цель развития есть *добро*, которое

поэтому едино и заключает в себе все блага отдельных существ. Таким образом, все мироздание представляет собою единый, живой организм, в котором все части связаны друг с другом. Каждая из них, сохраняя свою самостоятельность, находится в органических отношениях к другим, и все живут общею жизнью, которая не что иное, как жизнь самого Божества, или подчиненная сторона единой, вечной, неизменной божественной сущности*.

Таковы основные черты метафизической теории Краузе. Сходство ее с учением Шеллинга очевидно. «Система тождества» развивается здесь в полный цикл самостоятельных, но связанных между собою определений. Краузе, так же как и сам Шеллинг, понял невозможность остановиться на понятии об абсолютном как чистом тождестве. Согласно с началами идеализма, он прямо определил абсолютное как субъект. Он понял также необходимость отличить первоначальную сущность от последующих определений, что сделал и Шеллинг в позднейшую эпоху своей деятельности. Но остановясь на понятии о Божестве как первоначальной основе сущего и придавая последующим определениям лишь подчиненное значение, Краузе все-таки становился на ограниченную точку зрения натуралистического идеализма, а потому все сопряженные с этим воззрением противоречия неизбежно должны были отразиться на его учении.

Прежде всего, непонятно, в силу чего развиваются подчиненные определения в первоначальной основе, которая сама по себе составляет абсолютное целое. Если все в ней положительно, а отрицание является только в подчиненной области, то спрашивается: откуда берется отрицание? Ясно, что оно должно лежать уже в первоначальной основе, во взаимном отношении различных ее определений. Верховный Разум и Природа, по собственному учению Краузе, не что иное, как обе стороны Первоначального Существа, но уже не слитые в первобытном единстве, а в силу отрицания получившие самостоятельность, а потому исключаящие друг друга. Но в таком случае в них следует видеть не подчиненные только части, а развитие совокупной сущности абсолютного; следовательно, они являются равноправными первоначальной основе. Когда Краузе говорит, что Бог *есть* и *содержит в себе* мир, когда он утверждает, что разум и природа находятся *в нем* и *под ним*, то в этом можно видеть только старание примирить пантеизм и теизм более сочетанием слов, нежели понятий. Шеллинг глубже взглянул на разумное отношение различных определений божественной сущности, когда он в позднейший период своей деятельности поставил Верховный Разум наряду с Первоначальною Силою. Он следовал здесь и высшему развитию религиозного сознания в человечестве. Христианская церковь, опи-

* *Krause*. Abriss des Systemes der Philosophie des Rechts... Grundl. der Rechtsphil. Th. 2. Abtheil. 1. Cp.: *Idem*. Lebenlehre und Philosophie. der Geschichte. Th. 1. Abtheil. 1.

раясь на речение: *и Бог бе Слово*, провозгласила единосущность Верховного Разума и Творческой Силы. Можно сказать, что в этом отношении точка зрения Краузе соответствует арианству.

Еще менее Краузе понял значение четвертого, конечного определения абсолютной сущности — Духа, соглашающего противоположности и приводящего все различия к единству конечной цели. У него представителем этого начала является человечество, но не как особый элемент мироздания, а просто как внешнее совпадение разума и природы. Краузе изображает отношение трех определений Божества, Первоначального Существа, Разума и Природы, в виде трех захватывающих друг друга кругов*. Четвертого элемента вовсе нет, между тем как он-то и составляет связь остальных. Вся система Краузе основана на преобладании первоначального единства, тогда как высшее единство есть конечное, ибо оно заключает в себе всю полноту и все бесконечное разнообразие определений, уже приведенных к согласию.

Отделивши таким образом последующие определения от первоначального Существа, Краузе снова, однако, сливает их в одно понятие о жизни. Здесь вполне проявляется внутреннее противоречие принятых им начал. По его теории, Первоначальное Существо отличается от Разума, Природы и Человечества именно тем, что в нем нет отрицания, нет исключающих друг друга различий. Следовательно, к нему неприменимо понятие о жизни, которая представляет развитие единой сущности в ряде следующих друг за другом и исключающих одно другое состояний. Между тем Краузе приписывает жизнь не только Разуму, Природе и Человечеству, но и Первоначальному Существо. Он даже во всем видит единую божественную жизнь, которой определяющим началом является единая божественная сила или воля, развивающая бесконечную божественную сущность в бесконечном ряде временных определений. Это — невольное возвращение к неразлучному с натуралистической точкою зрения пантеизму. Как скоро первоначальное единство признается верховным началом бытия, а последующим определениям дается только подчиненное значение, так самостоятельность последних исчезает, как бы мы ни старались ее удержать.

При таком воззрении не остается места для свободы подчиненных существ. Хотя Краузе старается отстоять это начало, но опять же более на словах, нежели на деле. По его понятию, свобода есть внутреннее самоопределение, т. е. следование закону внутренней необходимости; это — способ представления божественной сущности во времени. Поэтому свобода не противопоставляется необходимости: свобода не что иное, как форма, через которую возможен переход необходимого, т. е. существенного, в действительность. Абсолютно она принадлежит только Боже-

* См.: Krause. Philosophie der Geschichte. Fig. 1 в таблице.

ству; подчиненные же существа, нося в себе часть божественной сущности, обладают также свободой, но ограниченной*. На этом основании Краузе приписывает свободу точно так же природе и бессознательным ее определениям, как и разуму и человеку**. С другой стороны, он свободу отдельных существ безусловно подчиняет свободе божественной, так как первая составляет только часть последней. Решение божественной воли в каждый момент времени всецело определяет всю жизнь конечных существ сообразно с общим, безусловным порядком представления божественной сущности во времени, а также и с предыдущими и последующими временными определениями, притом не только как предведение, но и как Провидение***. Спрашивается, какое значение имеет тут оговорка, что, определяя таким образом свободу конечных существ, Бог все-таки ее не отрицает и не уничтожает?

Столь же несостоятельна попытка Краузе объяснить существование зла в мире. Зло, так же как и свобода, предполагает отрицательное начало, возможность отрешиться от своей основы и произвести нарушение порядка. Между тем в системе Краузе все мироздание представляет единый организм, в котором все части обуславливаются друг другом. Каждое отдельное существо, будучи самостоятельным, находится в органических отношениях ко всем другим. Все это составляет проявление единой божественной сущности сообразно с общим планом Провидения. Откуда же может произойти нарушение порядка? Краузе объясняет зло тем, что в жизни конечных существ проявляются все основные определения сущности, следовательно, и частное ее отрицание, а также и последующее отрицание этого отрицания; частное же отрицание сущности выражается в недостатке и в извращении. Это и составляет зло в обширном смысле (*das Uebel*), обнимающее собою как физическое зло, так и нравственное; последнее (*das Böse*) есть только отдельный вид общего зла в приложении к воле****.

Недостаточность этого объяснение очевидна. Частное отрицание сущности, вытекающее из ограниченности отдельных существ, порождает только недостаток, ущемляющийся в общем порядке, а никак не извращение этого порядка. Каждое ограниченное существо занимает свое определенное место в целом; его ограниченность не мешает ему подчиняться общим законам, управляющим этим целым, и состоять в определенной связи с другими существами. То, что мы называем физическим злом, не есть извращение порядка; это — только последствие общего порядка, постигающее

* *Krause. Abriss des Systemes der Philosophie des Rechts...* S. 38—40.

** *Krause. Philosophie der Geschichte.* S. 133, 135.

*** *Krause. Abriss des Systemes der Philosophie des Rechts...* S. 39—40, 62—63; *Idem. Philosophie der Geschichte. Th. I. Abth. 1.* S. 74, 88—89.

**** *Krause. Abriss des Systemes der Philosophie des Rechts...* S. 55—57; *Idem. Philosophie der Geschichte. Th. I. Abth. 1.* S. 91—103.

жизнь ограниченного существа. Нравственное зло, напротив, является там, где свободное существо самовольно выступает из порядка, отрицая не только чужую, но и свою собственную сущность. В системе натуралистического идеализма нравственный вопрос не находил себе места. Поэтому Краузе приравнивает нравственное зло к физическому, так же как он свободу одинаково приписывал бессознательным произведениям природы и разумному естеству человека.

С неверным пониманием свободы связано, наконец, и совершенно ложное понятие о праве. Краузе определяет право как *организм или органическую совокупность всех временных, зависящих от свободы условий разумной жизни*. Это определение выводится из самого понятия о божественной жизни, которая представляет развивающийся во времени организм. Все части этого организма находятся во взаимной зависимости или обуславливаются друг другом. Некоторые из этих условий вечны, ибо они истекают из вечных начал божественной сущности; другие имеют временное значение как условия изменяющейся жизни. Из последних иные постоянны и необходимы, а потому не зависят от свободы; другие же изменяются, а потому состоят в зависимости от свободы. Эти последние и составляют область права. Таким образом, право есть, прежде всего, одно из основных свойств Божества. В этом верховном, абсолютном праве содержится право каждого ограниченного существа, а так как все эти права составляют части единого целого, находящиеся во взаимной зависимости, то они представляют собою единый организм*.

Краузе сравнивает это понятие с определением римских юристов, которые под именем правды разумели постоянную волю воздавать каждому свое. То, что каждое существо может назвать *своим*, говорит он, не что иное, как совокупность зависящих от свободы условий разумной жизни. Это и есть то, что Бог в высшей своей правде уделяет всем существам. Отдельное же разумное существо в своей ограниченной сфере обязано устанавливать эти условия прежде всего для самого себя, что составляет область внутреннего права, а затем и для всех других: последнее, в совокупности с тем, что оно получает от других, составляет область внешнего права**. Отсюда ясно, что свободой отнюдь не исчерпываются содержание и цель права. Свобода есть только способ осуществления этого начала. Полное же содержание права определяется общею целью жизни разумного существа — осуществлением разумной его природы или достижением его назначения — одним словом, добром. Та сторона добра, которая является в виде безусловного требования или закона для разумной воли, состав-

* Krause. Abriss des Systemes der Philosophie des Rechts... S. 42—47.

** Ibid. S. 47, 49.

ляет предмет нравственности; условная же сторона этого начала, насколько она зависит от свободы, образует область права*.

Касательно этого определение права, надобно, прежде всего, заметить, что оно неточно выведено из оснований системы. Если свобода есть только способ осуществления во времени божественного естества, если, как сказано выше, между нею и необходимостью нет существенного различия, то невозможно выделить свободные условия из необходимых и составить из первых особую систему отношений. Тут нет органического начала, а есть только произвольное разделение. В Божестве, во всяком случае, такое различие немыслимо; следовательно, по теории Краузе, и в человеке.

Затем, из системы Краузе не видать, почему право относится единственно к разумным существам, а не к другим. Свободу он приписывает точно так же природе, как и разуму; развитие сущности или достижение назначения точно так же прилагается к бессознательным предметам, как и к разумным лицам: все они составляют части единой божественной сущности. Если право состоит в установлении условий, необходимых для жизни каждого отдельного существа, то и вещи имеют права. В таком случае человек обязан устанавливать условия, необходимые для жизни растений, так же, как и для себе подобных. Это признает и сам Краузе, когда он говорит, что «совокупная жизнь должна быть определена свободой так, как этого требует возникновение, развитие и сохранение вещей, ибо вещи, которые имеют жизненную существенность, т. е. доброту и красоту, составляют часть представления божественной сущности в жизни»**. Если же Краузе, несмотря на то, приписывает права только людям над вещами, а не вещам над людьми, то в этом можно видеть одну лишь непоследовательность.

Но, допустивши эти произвольные ограничения в выводе права, мы все-таки получим совершенно недостаточное определение этого начала. Понятие об *условиях* до того широко, что оно не представляет никакой твердой точки опоры для мысли. Назначение разумного существа определяет всю его жизнь, всю совокупность его деятельности. Религия, наука, искусство, промышленность, нравственность — все это необходимые условия для исполнения человеческого назначения; все это различные стороны человеческого естества, которые обуславливаются друг другом. Следовательно, все эти отрасли составляют части права, которое в силу этого начала должно определять, например, отношение науки к религии или отношение различных наук друг в друга, или взаимные отношения любви, что признает и сам Краузе***.

* Ibid. S. 73, 42.

** Ibid. S. 88.

*** Ibid. S. 158.

Очевидно, что тут происходит полнейшее смешение понятий. Менее всего возможно отделить в этой системе право от нравственности. Сам Краузе говорит, что содержание права определяется совокупною целью человека, в чем заключаются и свобода, и нравственная воля, и добродетельная жизнь*. Мы увидим далее тщетные попытки учеников Краузе отделить эти две области одну от другой.

Определение права не формальною областью внешней свободы, а целью и назначением человека дает безмерное расширение и личному, субъективному праву. Своим считается не то, что непосредственно связано с личностью или приобретено свободною деятельностью, а все, что нужно для достижение цели. Человек, по этому воззрению, имеет право на все, что для него полезно, и другие обязаны удовлетворять этому требованию; а так как право в своем основании составляет часть вечной, божественной сущности, то это требование является безусловным**. Понятно, какие размеры получает здесь личное право. Человеку приписывается право на все условия, потребные для здоровья, для силы и красоты жизни, как-то: на удобное жилище, даже с двором и садом, на вкусную пищу, на одежду, служащую не только для прикрытия, но и для украшения тела, притом сообразно с личными потребностями каждого***. Он получает право и на все условия, необходимые для духовного развития, на нравственное воспитание, на умственное образование, соответствующее его способностям, наконец, на устранение всяких внешних несчастий****. А так как сущность всех людей одна и различия проявляются только в пределах общего назначения, то отсюда вытекает равное для всех право на удовлетворение всех жизненных потребностей; для государства же рождается обязанность равномерного распределение всех жизненных благ сообразно с личными потребностями каждого*****. Весь социализм лежит в этих началах. Если Краузе не вывел из них всех вытекающих из них последствий, если ученики его, как увидим далее, старались оградить свою систему от всякой социалистической примеси, то в этом опять же можно видеть только непоследовательность. Определение права не свободю, а высшею целью человека неизбежно ведет к абсолютным, идеальным требованиям, которые, в свою очередь, влекут за собою не ограждение самостоятельности лица, а напротив, полное подчинение личного начала общему. Это явствует из самой этой теории. Ибо если, с одной стороны, вследствие определения права целью личное право расширяется безмерно, то, с другой стороны, в силу того же начала оно настолько же стесняется. Праву

* Krause. Abriss des Systemes der Philosophie des Rechts... S. 73.

** Ibid. S. 96.

*** Ibid. S. 156, 166.

**** Ibid. S. 117, 149, 150; ср.: *Idem*. Philosophie der Geschichte. S. 184—186.

***** Krause. Abriss des Systemes der Philosophie des Rechts... S. 143, 173—174.

соответствует обязанность, и то, что один может требовать, то другой обязан давать. По учению Краузе, в силу органической связи между всеми частями права самое требование перестает быть личным делом человека: его право есть вместе с тем и его обязанность, ибо оно составляет существенную часть общего организма всех прав. На этом основании каждый может требовать от другого, чтобы он не только пользовался своим правом, но и пользовался как следует*. Так как личная область, предоставленная деятельности каждого, определяется не свободой, а целью, то человек имеет право делать единственно то, что само по себе правомерно и что согласно с органическим единством всей человеческой деятельности**. Отсюда принадлежащее каждому *право опеки* над всеми, кто своего собственного или чужого права не знает, не требует или не уважает***.

Понятно, что с этими началами несовместно неограниченное право собственности над вещами. Собственность, по учению Краузе, определяется целью; она простирается не далее того, что нужно для достижение цели, которой она служит****. Поэтому и потребление вещей допускается лишь настолько, насколько это необходимо для данной цели, и притом имея в виду, чтобы сообразно с порядком постепенного осуществление разумных жизненных целей человека были обеспечены все разумные цели всех отдельных лиц*****. Таким образом, право собственности каждого ставится в полную зависимость от потребностей всех других. Хотя при первоначальном установлении собственности в состоянии природы Краузе и допускает произвольное право занятия, но он требует, чтобы при соединении людей в общество это фактическое владение было определено сообразно с законом равномерного удовлетворение потребностей всех6*. Абсолютное требование права состоит в том, чтобы все люди были поставлены ко всем вещам в такие отношения, чтобы каждому даны были все условия, необходимые для достижение всех его жизненных целей7*. Очевидно, что понятие о собственности тут исчезает.

Несмотря на все эти вытекающие из его учения последствия, Краузе старается отстоять личное начало в общественной жизни. Понятие об организме приводит его к тому, что часть, состоя в органических отношениях к целому, должна, однако, сохранять относительную самостоятельность. Но в определении характера этих органических отношений мы видим у него значительное колебание и даже совершенно противоречащие друг другу взгляды.

* Ibid. S. 99.

** Ibid. S. 138.

*** Ibid. S. 139.

**** Ibid. S. 105.

***** Ibid. S. 106.

6* Ibid. S. 141–142, 173.

7* Ibid. S. 89.

С одной стороны, божественная сущность проявляется, прежде всего, в природе и разуме, которые затем, в свою очередь, распадаются на подчиненные, собирательные или единичные, вещи и лица. Из этого можно заключить, что каждый член происходит от того целого, к которому он примыкает, и состоит к нему в такой же зависимости, в какой весь мир находится в отношении к верховному Божеству. Действительно, Краузе вслед за Аристотелем говорит, что собирательное лицо, или общество, как целое стоит выше и по природе, если не всегда по времени, существует *прежде* своих членов*. Но; с другой стороны, так как в силу натуралистического воззрения во всем действует первоначальная основа, т. е. Божество, то Краузе вместе с тем утверждает, что единичные существа происходят *непосредственно* от Божества. В порядке общественных отношений они составляют *основание*, на котором воздвигаются уже дальнейшие, восполняющие личность союзы. Вследствие этого личное право каждого должно оставаться неприкосновенным, восполняясь только органическими отношениями к другим**. А так как рядом с этим утверждает, что и собирательные лица сами непосредственно происходят от Бога и непосредственно носят в себе свое безусловное внутреннее право***, то очевидно, что из всего этого нельзя вывести никакого твердого начала для определения взаимных отношений целого и частей. Вместо органической связи, простирающейся из свойства самих вещей, мы имеем самостоятельные единицы, связанные только первоначальной, производящей основой. Положение Аристотеля, что государство по природе предшествует отдельному лицу и стоит выше его, вытекает из идеи как конечной цели развития: высшее, говорит Аристотель, есть цель. У Краузе, напротив, как мы видели, присущее идеализму начало цели весьма недостаточно развито. Он прилагает его к праву, где оно вовсе неуместно, но не выясняет настоящего его значения. Отношения частей к целому определяются все-таки не внутренней идеею, а первоначальной основой. Отсюда неизбежные колебания и противоречия взглядов. Личная свобода то является определяющим началом всего общественного быта, то напротив, вполне подчиняется общественным требованиям.

Вследствие этого положение человека в обществе понимается то так, то иначе. С одной стороны, Краузе утверждает, что человек имеет право действовать во всей своей жизненной области и для совокупной своей жизненной цели *по собственному выбору*, пользуясь внутренней и внешней свободой****; с другой стороны, он говорит, что членам общества может быть предоставлено

* Krause. Abriss des Systemes der Philosophie des Rechts... S. 81, 82; ср.: *Idem*. Philosophie der Geschichte. S. 181.

** Krause. Abriss des Systemes der Philosophie des Rechts... S. 135.

*** Ibid. S. 178, 181.

**** Ibid. S. 164.

право на известное занятие только под условиями способности, силы, умения и надлежащего упражнения, притом лишь настолько, насколько это занятие сообразно с целым организмом общественной жизни. Общество должно устроить свои юридические отношения так, чтобы каждый его член имел непременно известное главное занятие; чтобы он приобрел для этого достаточно способности, силы и умения; чтоб он упражнялся в нем надлежащим образом; наконец, чтоб он был определен к известному занятию и исполнял его*. Мы видели уже присвоенное обществу право опеки над лицами, — право, сопровождаемое принуждением и имеющее в виду установление не только правомерных внешних отношений, но и правомерного образа мыслей**. Как самостоятельное существо, получающее свое право непосредственно от Бога, человек не должен слепо подчинять свою волю воле какого бы то ни было лица или общества; но, с другой стороны, он обязан допускать все те ограничения личного права, которые требуются общественным бытом, и если он этого не делает, он подвергается принуждению***.

Те же противоречия являются и в учении о происхождении обществ. Первое требование права, говорит Краузе, состоит в том, чтобы согласие воли вытекало свободно из внутреннего решения каждого. Поэтому договор составляет необходимую форму соединения людей в общественные союзы****. Но, с другой стороны, воля тогда только правомерна, когда содержание ее правомерно. Воля не устанавливает права, а составляет только форму его проявления. Поэтому не право устанавливается договором, а договор получает свою силу от права*****. Право существует и устанавливается независимо от случайной воли лиц^{6*}. Как проистекающий непосредственно от Бога, общественный союз конечных существ в основании своем произволен и только частью зависит от свободы^{7*}. Поэтому он может требовать от отдельных лиц непременно вступления в союз и подчинение установленному обществом праву^{8*}.

Все эти противоречия проистекают из стремления сочетать противоположные элементы в высшем единстве при отсутствии всяких твердых оснований для подобного сочетания. Хотя Краузе и признает присущее идеализму начало высшей, объективной цели, подчиняющей частные стремления лиц общественным требованиям, но отношение этого начала к личному остается

* Ibid. S. 139.

** Ibid. S. 140.

*** Ibid. S. 167.

**** Ibid. S. 122—123, 182.

***** Ibid. S. 121, 123, 126.

^{6*} Ibid. S. 183.

^{7*} Ibid. S. 82.

^{8*} Ibid. S. 125.

у него совершенно неопределенным. Оба элемента непосредственно проистекают от Бога; соглашение же их остается задачей, для разрешения которой в системе Краузе нет данных. Существенная заслуга Краузе состоит в том, что в учении об обществе он отшел от индивидуалистической точки зрения, которою страдали прежние теории. Опираясь на начало цели, он возвел это учение к высшим, объективным основам, ибо это начало, неприменимое к области чистого, формального права, вполне применимо к политике. Но недостаточное его развитие у Краузе не позволило этому мыслителю построить общественные организмы на твердых основаниях. Пробелы и погрешности в коренных положениях системы отразились и на учении об обществе.

Отсюда совершенно неверный взгляд на значение различных общественных союзов и на отношение их к государству. По учению Краузе, общественные союзы, соединяющие людей, бывают двоякого рода: по объему лиц, входящих в их состав, и по целям, которые имеются в виду. К первому разряду принадлежат восходящие союзы, начиная от отдельного человека и кончая человечеством, а именно: единичное лицо, семейство, включающее в себя дружбу, родство, общину, племя, народ или союз племен, союз народов, частное человечество, занимающее известную страну света, наконец, совокупное человечество. Все эти союзы должны находиться в органической связи друг с другом, а также и со всеми союзами, основанными для достижения известной цели; все вместе должны составлять единый организм. Если мы не видим этого в настоящее время, если в особенности высшие союзы не получили еще надлежащего значения, то виною этому низкая степень развития человечества*. Краузе уверяет даже, что при высшем развитии человечество, занимающее известную планету, должно вступить в органическую связь со всеми другими человечествами, обитающими на других небесных телах, ибо все они составляют единый мировой организм, которого члены распределяются по светилам**.

Очевидно, что и тут слово *органический* прикрывает только пустоту содержания. Невозможно называть организмом такое сочетание, в котором нет никакого действительного взаимодействия между частями. Невозможно также поверхностно подводить под одну рубрику отношения совершенно разнородные, определяемые различными началами. Части человечества, занимающие известную страну света, отнюдь не находятся в таких же взаимных отношениях, в каких состоят друг к другу члены государства или родственники и друзья. Тут различие не только в количестве соединяющихся лиц, но и в самом свойстве отношений. Связь человечества — чисто духовная. Не только по недостатку развития,

* Krause. Abriss des Systemes der Philosophie des Rechts... S. 135, 163—170.

** Krause. Philosophie der Geschichte. S. 165 и след.

но и по самому существу своему оно составляет общий духовный элемент, живущий и развивающийся в различных народах, а отнюдь не единое юридическое лицо с единою волею. Последнее начало приложимо только к народу, занимающему небольшое пространство земли, где люди находятся в постоянном общении друг с другом и живут общею жизнью, вследствие чего в них образуется общий характер и устанавливаются ежедневные общие интересы, требующие общего руководства. Поэтому слишком большие государства естественно стремятся к распадению. С другой стороны, отношения семейные гораздо теснее и имеют гораздо более частный характер, нежели отношения государственные. Дружба же и родство вовсе не составляют органических союзов: тут нет юридического лица, а есть только свободные или естественные отношения людей. Нелепо говорить, что родственники или друзья должны составлять органическую часть народа. Это — злоупотребление словом *органический*, которое ведет только к полнейшей путанице понятий.

То же самое относится и к другому разряду союзов, соединенных известною целью. Таковы союзы, которые составляются для развития науки, искусства (которое Краузе разделяет на изящное, промышленное и изящно-промышленное), для воспитания, для религии, для нравственности, для права, для свободного общения, наконец, для установления общей связи человечества*. В своей «Философии истории» Краузе делит эти союзы опять на две категории: по основным целям жизни и по основным формам жизни. К первой категории относятся союзы для науки, для искусства и для сочетание науки с искусством; ко второй — союзы, имеющие целью сделать жизнь правомерною, нравственною, изящною и благочестивою, т. е. союзы юридический, нравственный, художественный и религиозный**.

Искусственность этих рубрик сама собою кидается в глаза. Каждая подмечаемая философом сторона жизни должна, по его мнению, воплотиться в особом органическом союзе, имеющем самостоятельное устройство и самостоятельное место в ряду других. Между тем различные цели человека далеко не имеют одинакового значения и не требуют одинакового устройства. Так, например, учреждения и общества, имеющие в виду содействие науке и искусству, отнюдь не допускают такого внутреннего и внешнего единства, как союзы религиозный и юридический; тут господствующим элементом является свобода личной мысли. Союз для сочетания науки и искусства не что иное, как вымысел. Промышленная деятельность точно так же подвигается прежде всего частными усилиями и требует свободы; чем более она развивается, тем менее допускается в ней искусственная организация. Нравствен-

* Krause. Abriss des Systemes der Philosophie des Rechts... S. 171.

** Krause. Philosophie der Geschichte. S. 173—174.

ность, отдельно взятая, вовсе не способна сделаться целью какого бы то ни было союза; союз нравственный есть союз религиозный. Наконец, органические союзы для свободного общения, для водворения изящества в жизни и для установления общей связи человечества опять не что иное, как произвольные фантазии.

Что касается до права, то Краузе полагает его исключительною целью государства, которое становится, таким образом, чисто юридическим союзом. По-видимому, это — возвращение к точке зрения Канта; но так как у Краузе право имеет совершенно иное значение, так как оно обнимает собою всю совокупность условий для достижения человеческого назначения, то здесь является возможность приписать государству все цели без исключения. С одной стороны, оно является отдельным союзом наряду с другими, с своею особенною задачею, с своими самостоятельными правами; с другой стороны, оно становится общим руководителем всех других союзов, ибо оно должно устанавливать все условия, необходимые для их деятельности и определять взаимные их отношения. Ложное понятие о праве ведет к совершенно сбивчивому понятию о государстве. В действительности государство принадлежит к разряду союзов, основанных на известном сочетании лиц: это — союз народа как единого целого. Поэтому оно заключает в себе все цели народной жизни, насколько они могут определяться совокупною волею общества. Но в системе Краузе значение народа исчезает: это не более как переходная ступень между отдельным лицом и человечеством. Государство же он относит к разряду специальных союзов, что совершенно противоречит его существу. А так как во всех союзах, основанных на соединении лиц, есть юридическая сторона, то каждый из них, начиная с отдельного лица, образует свое самостоятельное государство, получающее свое бытие и свои права непосредственно от Бога и обязанное только стать в органические отношения к другим*. Из этого возникает целая система *государства в государствах*, причем Краузе утверждает, с одной стороны, что каждое физическое или юридическое лицо само устанавливает свое право, с другой стороны, что права каждого подчиненного лица определяются правами высшего, идя в нисходящем порядке от человечества**. Очевидно, что во всем этом нет ясного представления о предмете. Если специальный союз входит как составная часть в другие союзы, то исчезают его единство и его самостоятельность; если же, наоборот, другие союзы входят в него как составные или подчиненные части, то он перестает быть специальным союзом. И здесь слово *органический* заменяет всякие определенные понятия.

Юридическая самобытность отдельного лица в пределах союза ведет к тому, что государство, по идее, должно быть основано на

* Krause. Abriss des Systemes der Philosophie des Rechts... S. 125, 181.

** Krause. Philosophie der Geschichte. S. 194, 196.

общем согласии всех. Поэтому истинною формою развитого государства Краузе признает *общинное устройство* (Gemeindeverfassung). Здесь само общество в совокупности устанавливает свое право и избирает сановников для исполнения*. Но это индивидуалистическое положение тут же ограничивается другим началом: общественная воля, так же как и договор, в сущности, не устанавливает права, а сама определяется правом. Никакая воля не может сделать правомерным то, что в существе своем неправомерно. Поэтому большинство голосов само по себе не имеет никакого значения. Единственный истинный владыка в обществе есть само право: это — монархия в высшем смысле слова. Общественная же воля является его органом лишь в совершенном состоянии общества, где истинное сознание права распространено во всех и закон может быть установлен единодушным решением всех. До тех пор владычество в обществе принадлежит тем лицам или тем частям общества, у которых сознание права более развито. Отсюда различные образы правления, преобладание которых обозначает различные периоды развития человечества**.

Таким образом, политическое устройство ставится в зависимость от истории. В изданном после его смерти «Учении о жизни» и «Философии истории» Краузе подробно изложил свое воззрение на законы исторического развития. Эта теория грешит тем же эклектическим сочетанием разнородных начал, тем же внутренним противоречием между натуралистическим направлением и идеалистическим, которым характеризуется вся его система. И здесь законы развития выводятся из самого Божества. Божественная сущность представляется во времени, в бесконечном ряде следующих друг за другом моментов, из которых каждый изображает ее всецело, но всякий раз особенным образом. Все моменты имеют поэтому одинаковое значение; каждый равен другому, ибо представляет одинаковое совершенство. То же самое повторяется и в жизни ограниченных существ. Не только бесконечные сущности, природа и разум, но и каждое единичное существо живет вечно, и каждый из бесконечного ряда моментов его бытия представляет его сущность особенным образом. И тут, следовательно, все моменты имеют одинаковое значение. Детский возраст человека ничем не ниже зрелого возраста; и тот и другой представляют своеобразное проявление человеческой сущности***.

Все это — начала чисто натуралистические. По-видимому, они исключают понятие о развитии, которое определяется не первоначальною сущностью, а конечною целью. Если мы высшим считаем начальное определение, а не конечное, то развития нет. Но

* Krause. Abriss des Systemes der Philosophie des Rechts... S. 183, 190—191.

** Ibid. S. 190, 192; *Idem*. Philosophie der Geschichte. S. 197—198.

*** Ibid. S. 59—60, 68—69.

Краузе стоит и на идеалистической почве; поэтому вытекающее из идеализма начало развития не могло быть ему чуждо. Действительно, он вводит его в свою систему, но как подчиненный момент. По его теории, жизнь каждого ограниченного существа распадается на отдельные эпохи существования, и каждая эпоха представляет собою известный ряд ступеней развития или возрастов. Последовательность этих возрастов определяется идеалистическим законом положения, противоположения и сочетания противоположностей. Первый возраст характеризуется преобладанием первобытного единства: ограниченное существо живет в единении с Богом и с самим собою. Во втором возрасте проявляется обособление: существо становится самобытным, выделяется из общей среды и вместе с тем развивает противоположные определения своего естества. В третьем возрасте, наконец, оно согласует все свои внутренние определения и возвращается к единению с Богом. Таков ряд восходящих ступеней развития; но затем начинается обратный порядок нисходящих ступеней, которые приводят ограниченное существо к первоначальной точке исхода, после чего начинается новая жизнь и новое развитие*.

Таким образом, жизнь каждого ограниченного существа представляет только бесконечный ряд ни к чему не ведущих повышений и понижений. Полнота развития без всякой причины сменяется обратным ходом и возвращением к первоначальной точке отправления. Несмотря на то, Краузе говорит о бесконечном совершенствовании человечества**, хотя это начало вовсе не клеится с его воззрением. Можно заметить, что самое понятие о возрастах несогласно с первоначальным положением, в силу которого жизнь всех ограниченных существ не что иное, как проявление единой божественной жизни. В жизни Божества нет возрастов, нет развития; откуда же берутся они в ограниченных существах? Противоречие между идеалистическим началом и натуралистическим здесь вполне явно. Если идеализму нет места в верховных началах бытия, то ему нет места и в подчиненной сфере.

Это противоречие проявляется и в выводе законов развития общественных союзов. С натуралистической точки зрения порядок идей, а потому и происхождение вещей, идет от высшего к низшему, от первоначальной божественной сущности к бесконечному разуму, природе и человечеству; затем от всемирного человечества к частному человечеству, живущему на известной планете; от последнего к союзу народов, к отдельным народам, к семействам и, наконец, к единичным особям. Органически члены постепенно развиваются из целого. Напротив, в силу идеалистического закона развития сначала обособляется частное и затем уже из него развивается совокупное как конечное сочетание противоположностей. Краузе признает и то и другое: в одном месте

* Krause. Philosophie der Geschichte. S. 108 и след.

** Ibid. S. 157, 158, 162.

он утверждает, что развитие во времени совершается сообразно с вечным порядком сущностей в Божестве*, в другом месте, что временное развитие представляет порядок сущностей и идей в обратной последовательности, начиная от низшего, единичного и восходя постепенно к высшему, совокупному**, причем он не объясняет, каким образом возможно подобное извращение.

Сообразно с этим жизнь земного человечества, как и вообще жизнь всех ограниченных существ, проходит через три возраста или три эпохи развития. В первую эпоху человечество живет общею жизнью с Богом, с природою и с всемирным человечеством, не сознавая еще своей самостоятельности. Об этом времени история ничего не знает; память о нем сохранилась только в мифах о золотом веке. С развитием сознания добра и зла начинается вторая эпоха — эпоха разделения и обособления, в конце которой мы живем. Она, в свою очередь, подразделяется на три периода. Первый характеризуется полною рознью и господством частных сил. Это период многобожия и деспотизма. Последний может, впрочем, принимать различные формы — от деспотизма отдельного лица до деспотизма привилегированной общины или грубой массы; сущность их одна — владычество произвола. Во второй период все частные силы подчиняются единой, высшей божественной сущности, но последняя остается для них пока только внешним единством. Это период внешнего единобожия и владычества духовенства — тот период, который справедливо обозначается названием Средних веков. В третий период, наконец, высшее единство проникает внутрь и человечество стремится к гармоническому соглашению различных сторон своего бытия; но так как оно все еще находится в состоянии розни, то настоящее соглашение не достигается, а происходит борьба двух противоположных партий. Одна партия, либеральная, стремится к идеалу и имеет за себя силу истины; но, не выработавши надлежащего понятия об идеале и отрешаясь совершенно от существующего, она нередко производит разрушительные перевороты. Другая партия, охранительная, напротив, упорно держится существующего порядка, не понимая, что истинное значение существующего состоит в приготовлении лучшего будущего. Примирение этих партий последует в третью эпоху, когда жизнь человечества достигнет полного единства и гармонии***.

В «Очерке системы философии права» Краузе несколько иначе обозначил периоды развития общественных союзов. Здесь в первый период господствует состояние природы, где люди живут разрозненно; во втором периоде общественная власть присваивается отдельным лицам или частям общества: монарху, высшему сословию (родовой аристократии, духовенству или богатым),

* Ibid. S. 247, также S. 119.

** Ibid. S. 310, также S. 195.

*** Ibid. S. 311—402.

наконец, необразованной массе. Лучшая из этих форм — чистая, наследственная монархия, которая при неизбежных недостатках представляет возможность высшего осуществления права на основании внутреннего сознания. К концу этого периода она является господствующей, но с переходом к третьему периоду она добровольно или насильственно превращается в другую форму — в конституционную монархию. Последняя служит приготовлением к идеальному образу правления — к общинному устройству, которое должно развиваться в последнюю, высшую эпоху жизни человечества*.

Эти мысли Краузе, как видно, мало согласуются между собою и еще менее с фактами. Все это не что иное, как поверхностное приложение к истории отвлеченных категорий, которые притом сами основаны на слишком шатких началах. Недостатки философии Краузе проявляются здесь вполне. Нельзя после этого удивляться, что в эпоху сильного философского движения в Германии, когда глубина и последовательность мысли были первыми требованиями науки, система его осталась почти незамеченною. Впоследствии, когда после падения великих систем стали придавать преувеличенное значение второстепенным мыслителям, ученики Краузе старались популяризировать теории своего наставника, очистивши ее от схоластической примеси и принявши в соображение задачи и потребности новейшего времени. Благодаря в особенности таланту и деятельности Аренса⁵, учение Краузе заняло более или менее видное место в истории философии права. Но все усилия применить эту систему к стремлениям современного общества повели только к большему эклектизму. Внутреннюю последовательность мысли всего менее можно найти в этих попытках.

< β) Аренс >

Аренс долго преподавал в Брюсселе и издал на французском языке «Курс естественного права», имевший несколько изданий. Впоследствии он напечатал свой курс в немецкой обработке под заглавием «Философия права, или Естественное право» («Die Rechtsphilosophie oder das Naturrecht»). Это сочинение также имело несколько изданий. Продолжение его, заключающее в себе учение о государстве, появилось в 1850 г. под заглавием «Органическое учение о государстве» («Die organische Staatslehre»). Наконец, в 1870 и 1871 гг. Аренс слил обе книги в одну, которую он издал в новой обработке под заглавием «Естественное право, или Философия права и государства» («Naturrecht oder Philosophie des Rechts und des Staates»). Но в этой новейшей переделке окончательно сглаживаются слишком резкие последствия системы и более и более выступает эклектизм. Поэтому мы будем ссылаться главным образом на предыдущие издания.

* Krause. Abriss des Systemes der Philosophie des Rechts... S. 191—193.

Аренс старается утвердить свою точку зрения между двумя противоположными крайностями философского мышления: между чистым индивидуализмом, который грозит разрушить самые основы общества, разложивши его на атомы, и пантеизмом, для которого, наоборот, лицо составляет только известное проявление общего духа. Последнее направление он видит в философии Гегеля, которую он поэтому безусловно отвергает. Сюда же он причисляет и социализм, стремящийся поглотить отдельное лицо в обществе. В системе Краузе, напротив, Арэнс усматривает счастливое сочетание противоположных начал: с одной стороны, в отличие от индивидуализма она дает преобладание высшим, общим началам бытия; с другой стороны, она уделяет надлежащее место и отдельному лицу, утверждая его самобытность и его значение как самостоятельного члена высшего целого. Так же как Краузе, Арэнс пантеистическому поглощению лица общею средою противопоставляет понятие об органическом отношении целого и частей*.

Мы видели, что Краузе действительно старался отстоять самостоятельность отдельного лица, но он мог это сделать только в ущерб последовательности системы. Как сказано выше, слово *органический* прикрывает у него полнейшую неопределенность понятий. То же самое мы находим и у Арэнса. Заимствованное у Краузе определение права, на котором зиждется все его воззрение, неизбежно ведет к путанице понятий, из которой можно вывертываться только путем постоянных противоречий и непоследовательности. Считаю излишним излагать всю совокупность его учения, так как оно совпадает с предыдущим. Остановимся только на главных пунктах.

Прежде всего, предстояло точнее отделить право от нравственности. У Краузе эти два начала смешиваются вследствие неверного определения права; Арэнс старается их разграничить. Право и нравственность, говорит он, составляют две противоположные отрасли одной науки — этики; оба имеют целью осуществление добра, но они рассматривают добро с разных сторон. Нравственность имеет в виду добро как *безусловное* требование: человек обязан делать добро из чистого побуждения, единственно для добра; право, напротив, обнимает собою *условную* сторону этого начала: оно определяет все условия, необходимые для осуществления добра. Нравственность поэтому обращается чисто в области *внутреннего* самоопределения; право, напротив, касается *внешних* отношений одного блага к другому и одного человека к другому. Первая имеет характер *субъективный*, второе *объективный*. Нравственность, наконец, осуществляется путем *свободы*, ибо помыслы не подлежат принуждению; право же влечет за собою *принуждение* воли, ибо добро как объективное определение должно

* *Ahrens. Die Rechtsphilosophie...* (издание 1852 года) Einleitung. Kap. 2. 6.

быть осуществлено независимо от случайного хотения человека*. При всем том безусловного противоположения между обоими началами нет. Оба стремятся к одной цели — к осуществлению добра, поэтому они должны быть между собою согласны. Нет и не может быть ни безнравственного права, ни неправомерной нравственности. Все, что предписывается и запрещается правом, предписывается и запрещается нравственностью, но не наоборот, ибо нравственность относится к внутренним помыслам, которые не подлежат действию права. Человек может иметь хорошие или дурные намерения, до права это не касается, ибо оно определяет только внешние действия**.

Разбирая эти определения Аренса, нельзя не признать их крайне неудовлетворительными. Противоположные нравственности, как безусловного начала, праву, как началу условному, основано на смешении формы с содержанием. Нравственность безусловна, как формальное требование делать добро для добра; содержание же ее весьма условно, ибо чего именно требует нравственность, это зависит от обстоятельств. Доказательством служит то, что она предписывает соблюдение права, которое есть условное начало. Сам Аренс признает, что нравственность, в своем проявлении, подлежит многообразным условиям***. Со своей стороны, право точно также условно по содержанию; по форме же, как требование, оно, можно сказать, более безусловно, нежели нравственность, ибо оно, как опять же признает сам Аренс, призвано осуществлять *необходимые* условия добра, которые должны устанавливаться независимо от человеческой воли. Поэтому оно сопровождается принуждением, тогда как в нравственности исполнение закона всегда зависит от случайного хотения человека****. Основные требования права: не оскорблять никого, воздавать каждому свое, имеют одинаковое значение для всех времен и народов. Очевидно, что противоположение условного начала безусловному не дает никаких точных определений и ведет только к значительной путанице понятий; с устранением же этих терминов падает и вся основанная на них система.

Что касается до противоположения нравственности как начала внутреннего и свободного праву как началу внешнему и принудительному, то, будучи понято надлежащим образом, оно в существе своем верно, но оно противоречит определению права как совокупности всех, не только внешних, но и внутренних условий для осуществления добра. Аренс усваивает себе определение Краузе, а между тем он постоянно сводит право к одним внешним условиям жизни. Это ясно уже из того, что право не должно касаться внутренних побуждений. Государство он признает исключитель-

* Ahrens. Die Rechtsphilosophie... S. 242; *Idem.* Naturrecht... I. § 37. S. 308—311.

** Ahrens. Die Rechtsphilosophie... S. 280—282; *Idem.* Naturrecht... I. S. 312.

*** Ahrens. Die Rechtsphilosophie... S. 275.

**** Ibid. S. 241; *Idem.* Naturrecht... I. S. 310—311.

но внешним единством общества, отличая от него единство внутреннее*. И несмотря на то, отделение права от нравственности все-таки этим не достигается, ибо если от права изъеются одни внутренние помыслы, а всякое проявление этих помыслов во внешнем действии подчиняется юридическому закону**, то граница обеих областей исчезает. Всякий безнравственный поступок становится вместе с тем и неправомерным, а потому подвергается наказанию. Вследствие этого Аренс признает, что право должно запрещать и наказывать все, что содействует безнравственности или что через известные действия обнаруживает безнравственность***. Это не мешает ему в другом месте восставать против смешения права с нравственностью и распространения на последнюю противоречащего существу ее принуждения****. Другой писатель той же школы, Рёдер⁶, держась определения Краузе, отвергает на этом основании противоположение права нравственности как внешнего начала внутреннему*****. Он допускает только, что право преимущественно относится к внешним отношениям, а нравственность преимущественно к внутреннему самоопределению^{6*}. Но тогда уже существенное различие исчезает, и Рёдер принужден принять два вида права: одно внешнее, принудительное, другое внутреннее, не подлежащее принуждению; одно исходящее из самостоятельных начал, другое совпадающее с нравственностью или даже составляющее часть нравственности^{7*}. При неопределенности понятия об *условии* тут неизбежно должны сочетаться разнородные начала.

В подтверждение своего взгляда Рёдер ссылается, впрочем, на весьма основательный довод. В уголовном праве принимаются в соображение не одни внешние действия, но и внутренние помыслы. С другой стороны, есть множество внешних действий, которые определяются не правом, а нравственностью, например частная благотворительность, которая составляет нравственное, а не юридическое требование. Это затруднение, неразрешимое для теории Краузе, по существу дела разрешается тем, что право и нравственность противопологаются друг другу не как внешние действия внутренним помыслам, а как области внешней и внутренней свободы. Помыслы принимаются в соображение и правом, как скоро они касаются отношений внешней свободы различных лиц, и наоборот, действия, не нарушающие отношений внешней свободы, подлежат одному нравственному суду. Это отличие нравственной

* Ahrens. Die Rechtsphilosophie... S. 336–337; *Idem.* Naturrecht... II. S. 325–326.

** Ahrens. Die Rechtsphilosophie... S. 281; *Idem.* Naturrecht... I. S. 300–301.

*** *Ibid.* S. 313.

**** *Ibid.* II. S. 68.

***** Röder. Grundzüge des Naturrechts. 1860. § 39–40.

^{6*} *Ibid.* § 37. S. 111–112.

^{7*} *Ibid.* § 38–39. S. 116; § 42. S. 129.

свободы и юридической признает и Аренс, но при определении взаимного их отношения он впадает в то же противоречие с самим собою, как и при определении отношения права к нравственности. С одной стороны, он утверждает, что разумная свобода человека в сущности одна — свобода нравственная, для которой юридическая свобода служит только средством*; с другой стороны, он дает последней гораздо более обширное значение, называя ее прямо свободой *произвола*. Юридическая свобода, говорит он, совмещает в себе действия, имеющие в виду удовлетворение всех чувственных склонностей и эгоистических стремлений человека; соглашение же ее с свободой нравственною представляется только отдаленною *целью*, которая должна быть достигнута в будущем. Тогда только она будет понята как средство для свободы нравственной**. Согласно с этим, сказавши на одной странице, что не может быть ни безнравственного права, ни неправомерной нравственности, Аренс утверждает на другой, что одно и то же действие может быть нравственно и неправомерно или безнравственно и правомерно***. Право, говорит он, определяя человеческую свободу, должно принять в соображение и различные уклоняющиеся от нравственности проявления человеческой деятельности, освящая их законом и устраняя только опасные для общества последствия****. В позднейшем издании своей книги Аренс все виды свободы сводит уже единственно к свободе нравственной, которая состоит в самоопределении на основании чисто разумных начал; отрицательную же свободу он прямо объявляет дурным придатком истинной свободы****. И здесь, однако, он признает, что не все воспрещаемое нравственностью запрещается и правом. Но, по его мнению, право не *дозволяет*, а только *допускает* эти отступления вследствие человеческого несовершенства, так же как Бог допускает зло в мире^{6*}. Подобные объяснения сами себя обличают. Это значит убежать в область мистицизма, чтобы отделиться от неотразимого возражения. Право — не Божество, которого пути неисповедимы; это — человеческое начало, которое должно прилагаться там, где этого требует собственный его смысл. В действительности оно не только допускает и дозволяет, но и дает защиту таким действиям, которых с нравственной точки зрения никак нельзя оправдать. И оно не может этого не делать, ибо иначе исчезнет человеческая свобода.

Все эти противоречия Аренса проистекают именно из желания отстоять личную свободу при таком воззрении, которое, последовательно проведенное, ведет к ее уничтожению. Если право со-

* *Ahrens. Die Rechtsphilosophie...* S. 273.

** *Ibid.* S. 385—389.

*** *Ibid.* S. 296.

**** *Ibid.* S. 385.

***** *Ahrens. Naturrecht...* II. S. 52—61.

^{6*} *Ibid.* I. S. 313.

ставляет только средство для осуществления нравственной цели, добра, то человек имеет право делать не то, что хочет, а единственно то, что хорошо. Это прямо признает Рёдер*. Право собственности, обязательства — все это имеет силу лишь настолько, насколько это служит высшим целям человеческой жизни. Если, с одной стороны, человек может требовать от других всех условий, необходимых для исполнения своего назначения, то, с другой стороны, он не вправе отказать другим в тех же условиях. Очевидно, что тут личная свобода должна исчезнуть. Чтобы спасти ее, Аренс прибегает к заимствованному у Краузе понятию о *внутреннем* праве, в противоположность праву внешнему. Под этим он понимает область, предоставленную личному усмотрению каждого. Человек может поступать здесь неправомерно, но закон с него за это не взыскивает: он сам тут единственный судья, и никакая власть не имеет права вступаться в эти пределы**. Нетрудно заметить, что это определение противоречит понятию о праве как объективном начале, которое должно быть осуществлено помимо случайной человеческой воли. Хотя Аренс уверяет, что и в предоставленной ему сфере отдельное лицо должно руководиться не одной нравственностью, но и правом, с тою лишь разницею, что здесь требования права не имеют принудительного характера, однако эта последняя оговорка уничтожает самое начало. Требование, которого исполнение зависит исключительно от внутреннего самоопределения человека, должно считаться нравственным, а не юридическим. Иначе право становится в противоречие уже не с нравственностью, а с самим собою, ибо оно дозволяет с одной стороны то, что оно запрещает с другой, например, когда оно дозволяет богатому отказать в помощи бедному, между тем как, по теории Аренса, такой поступок должен считаться неправомерным. Наоборот, в силу той же теории бедный на основании юридического закона имеет право на помощь богатого, ибо это составляет для него необходимое условие существования; но если бы он вздумал осуществить это право помимо воли богатого, он со стороны самого юридического закона подвергся бы наказанию.

Таким образом, понятие о внутреннем праве, которое вводится в юридическую область для ограждения свободы лица, становится вразрез с основными началами права, как они понимаются Аренсом. Отсюда на каждом шагу противоречащие положения. Так, Аренс утверждает, что в силу юридического закона все люди, живущие в обществе, обязаны доставлять друг другу все необходимые для жизни условия. Каждый должен получить, как свое достояние, не только то, что он приобретает собственною деятельностью, но и то, чего ему не достает и что должно быть вос-

* Röder. Grundzüge des Naturrechts. 1860. S. 147.

** Ahrens. Die Rechtsphilosophie... S. 294—298, 350—351; *Idem*. Naturrecht... I. S. 279, 380; II. S. 84.

полнено деятельностью других*. Но, выставляя это требование, Аренс тут же делает оговорку, что право не должно становиться на место свободной личности: оно призвано доставлять всем только *возможность* приобретать все блага собственною деятельностью, и лишь в случае совершенной неспособности, например, детей или увечных, недостаток восполняется общественною деятельностью**. Если возможность означает *свободу*, то это положение совершенно верно, но тогда право ограничивается определением области свободы; если же возможность означает *средства*, а это именно то, что следует разуметь под именем *условий*, то государство должно или само доставлять их, или возлагать на других эту обязанность. И тот и другой способ действия совершенно одинаковы. Различие, которое делает Аренс между *установлением условий* и *пригизностью****, не имеет никакого значения. Само ли государство доставляет средства, как это допускает и Аренс в крайних случаях, или оно требует, чтобы другие их доставляли, во всяком случае, доставление становится обязательным, и самодеятельность тут устраняется. И когда при этом требуется, чтобы условия были *равные* для всех****, то понятно, что для свободы не остается более места.

Точно так же в учении о собственности Аренс признает, что каждый имеет право требовать от всех других отдельных или собирательных лиц таких услуг, которые составляют необходимые условия для приобретения или ограждения какой-либо собственности; далее, что право собственности должно быть ограничено сообразно с числом и потребностями всех людей, живущих на известном пространстве земли; наконец, что собственность существует для разумной цели, а потому всякое злоупотребление и даже бесцельное ее уничтожение противны праву и должны быть запрещены законом*****, — начала, очевидно, чисто социалистические. Но рядом с этим он вооружается против признаваемого социалистами права на труд, хотя он считает труд коренным условием всякого образования; он восстает против вторжения государства в личную область и прямо говорит, что в пределах личного права возможны и злоупотребления собственностью, причем внешняя власть не вправе вступаться ни принуждением, ни запрещением^{6*}. Наконец, и относительно обязательств Аренс утверждает, с одной стороны, что юридическое основание договора лежит не в произволе, а в объективных потребностях человеческой жизни, с другой стороны, что содержание договора

* Ahrens. Die Rechtsphilosophie... S. 252, 260, 373.

** Ibid. S. 373, 377; *Idem.* Naturrecht... I. S. 271.

*** Ahrens. Naturrecht... I. S. 270—271; II. S. 287—288, 294.

**** Ahrens. Die Rechtsphilosophie... S. 373; *Idem.* Naturrecht... II. S. 47.

***** Ahrens. Die Rechtsphilosophie... S. 444, 452, 474; cp.: *Idem.* Naturrecht... II. S. 114, 132.

Ahrens. Die Rechtsphilosophie... S. 415, 444, 475; cp.: *Idem.* Naturrecht... II. S. 89, 94, 110—111, 176.

не определяется каким-либо объективным началом, а основывается исключительно на воле сторон: это — область свободы, для которой объективные нормы и юридические законы определяют только крайние границы дозволенного и недозволенного*.

Не более удовлетворительны и исследования Аренса об отношении государства к обществу. Эта сторона права, которая у Краузе была только затронута, была особенно развита его учениками. Основное начало государства Аренс, так же как и Краузе, видит в его цели, которая есть вместе с тем и зиждущее его начало. В чем же состоит эта цель? На этот счет, говорит Аренс, мнения расходятся. Задачею государства можно полагать или осуществление всех общественных целей, или только некоторых, или, наконец, какой-нибудь одной. В первом случае государство совпадет с обществом и становится непосредственным руководителем всей общественной жизни. Подобное устройство ведет к самому страшному деспотизму. Те, которые ограничивают это положение, возлагая на государство одни только *общие* дела, в отличие от частных целей, предоставленных отдельным лицам и частным обществам, немногим улучшают эту теорию. Не говоря о том, что нет возможности строго отделить общие цели от частных, но основание воззрения остается то же. И здесь государство становится центральным органом для всех общественных целей, для религии, науки, искусства, промышленности, воспитания, нравственности и права — задача, которую оно очевидно не в состоянии исполнить, и которая ведет к уничтожению всякой самостоятельности частных сил. Что касается до второго воззрения, которое из всех общественных целей государству приписывает только некоторые, то оно грешит отсутствием всякого органического начала. Различные государственные цели ставятся рядом, без той внутренней связи, которая могла бы сделать из них нечто единое. Остается, следовательно, третья теория: государству надобно приписать одну какую-нибудь цель. По общему признанию, эта цель есть право. Но до сих пор учения, которые видели в государстве только чисто юридический союз, грешили тем, что они понимали право в слишком тесном смысле и через это слишком ограничивали деятельность государства. От него отнималось многое, что всегда и везде существенно ему принадлежит. Этот недостаток устраняется понятием о праве как о совокупности условий, необходимых для человеческой жизни. Через это задача государства расширяется, не выходя, однако, из пределов единой, предназначенной ему цели: она распространяется на все отрасли человеческой деятельности, но с одной только стороны, именно, насколько эти отрасли требуют установление внешних условий их существования**.

* *Ahrens. Die Rechtsphilosophie...* S. 535, 539, 556; cp.: *Idem. Naturrecht...* II. S. 200—201, 206.

** *Ahrens. Die organische Staatslehre.* S. 84—92; *Idem. Naturrecht...* II. § 106—107.

Таким образом, цель государства двоякая: одна — прямая, непосредственная, внутренняя, состоящая в установлении права, другая — косвенная, отдаленная, внешняя, распространяющаяся на все стороны человеческой жизни. В первом отношении государству принадлежит деятельность положительная, отрицательная и устрояющая. Положительная деятельность состоит в том, что, не принимая в свои руки отдельных отраслей человеческой жизни, государство способствует их развитию установлением общих условий их существования; оно возбуждает новые силы и поддерживает существующие; наконец, оно обеспечивает достижение целей охранением прав и ограждением лиц и собственности от несчастий. Отрицательная деятельность состоит в устранении самовольных нарушений права со стороны человека. Это и есть то, что обыкновенно называется взаимным ограничением свободы, хотя, в сущности, тут свобода не ограничивается, ибо свобода не есть пустая форма без содержания: истинная свобода всегда определяется разумною целью. Устрояющая же деятельность государства заключается в определении органических отношений между всеми сферами человеческой жизни, так чтобы ни одна не развивалась на счет других и не отставала от других, но все составляли бы одно стройное целое. Государству принадлежит здесь свободное управление, полагающее меру и цель общему движению жизни.

Что касается до отдаленной или конечной цели государства, то она столь же обширна, как и человеческое назначение. В действительности ни одно государство не остается равнодушным к какой бы то ни было существенной человеческой цели. Но оно должно касаться их с одной только стороны — со стороны права. Государство не поглощает в себе отдельных сфер общественной жизни и не вмешивается во внутренние их распорядки. Оно не решает религиозных и научных вопросов; оно не становится само промышленником и воспитателем; но для всех этих общественных сфер оно устанавливает общие условия жизни и определяет взаимные их отношения. Через это каждая отрасль и каждый отдельный союз удерживают свою самостоятельность; государство же является только внешним распорядителем, охраняя органическую их связь*.

Такова теория Аренса об отношении общества к государству. Неопределенность ее кидается в глаза. Расплывающееся в бесконечность значение права как совокупности условий жизни не допускает никаких точных начал. Аренс отвергает учение, приписывающее государству совокупность общих целей человечества, на том основании, что между общими целями и частными невозможно провести строгой границы; но собственная его теория в гораздо большей степени страдает этим недостатком. Если государство призвано установить всю совокупность условий челове-

* *Ahrens*. Die organische Staatslehre. S. 107—120; *Idem*. Naturrecht... II. § 110.

ческого развития, если оно должно не только охранять внешний порядок, но и определять органические, т. е. внутренние отношения различных отраслей человеческой деятельности, не давая одной забегать вперед, а другой отставать от других, возбуждая новые силы и направляя существующие, то решительно не видать, где границы его деятельности. Как признают и сам Аренс и Рёдер*, каждая отрасль составляет условие для другой, ибо все они находятся во взаимной зависимости; следовательно, все должны находиться в руках государства. Некоторые из них прямо имеют значение средств, а не самостоятельных целей. Не видать, например, почему государство не должно само быть промышленником и воспитателем, ибо эти две отрасли деятельности, очевидно, составляют не более как средства развития. Сам Аренс определяет промышленность как *полезное* искусство, т. е. такое, которое обрабатывает известный предмет ввиду известной цели**. То же можно сказать и о всей технической стороне науки. Мы видели уже, что Аренс считает труд коренным условием всякого образования***; следовательно, по его теории, работа должна доставляться государством.

Чтобы ввести государственную деятельность в более тесные рамки, Аренс принужден постоянно впадать в противоречие с самим собою. Сказавши, с одной стороны, что порядок, устанавливаемый государством, должен быть не одним только внешним сочетанием частей, а органическим проникновением единства и множества, он утверждает, с другой стороны, что деятельность государства ограничивается установлением одного внешнего порядка, предоставляя внутренние отношения свободному взаимодействию частей****. Мало того: самое понятие о внешних условиях ограничивается положением, что государство, в сущности, должно доставлять только *отдаленные* средства, которые уже в руках отдельных лиц и союзов становятся *действительными* средствами. Условность, говорит Аренс, выражает более известное *состояние*, которое устанавливается государством; самое же добывание средств и установление дальнейших условий предоставляется собственному усмотрению лиц*****. При такой неопределенности понятий является возможность высказывать рядом самые противоречивые положения. Так, Аренс утверждает, с одной стороны, что государство должно выжидать потребности, а не создавать их и не заводить искусственных отраслей деятельности; вообще, не его дело — сообщать жизнь и движение. С другой стороны, он говорит, что оно должно пробуждать новые

* Ahrens. Naturrecht. I. S. 272; Röder. Grundzüge des Naturrechts. I. S. 105.

** Ahrens. Die organische Staatslehre. S. 27.

*** Ahrens. Naturrecht... II. S. 89.

**** Ahrens. Die organische Staatslehre. S. 72, 75, 116.

***** Ibid. S. 107.

силы и заставлять двигаться вперед отстающие отрасли*. Всего менее понятно, в чем состоит различие ближайшей и отдаленной цели государства. Рёдер находит не только излишним, но и опасным приписывать государству отдаленную цель, обнимающую всю совокупность человеческой жизни**. Но, в сущности, одной ближайшей цели совершенно достаточно для безмерного расширения государственной деятельности. Аренс утверждает, что с понятием об *условии* задача государства разрешается так же просто, как и всесторонне***. В позднейшем издании своей книги он пытается определить это понятие более точным образом, с тем чтобы восполнить недостатки прежнего учения****. Но это более точное определение убеждает нас только в совершенной несостоятельности этого начала. На основании указанного выше различия *условия* и *причинности* государству приписывается здесь *формально-устраивающая* (formell-ordnende), а не *материально-производящая* (sächlich-schaffende) деятельность*****. Но так как государство должно всем отдельным союзам *доставлять* условия жизни и развития, то оно не только предъявляет им требование и возлагает на них повинности, но и само исполняет повинности различного рода^{6*}. Оно обязано классам, занятым материальным производством, делать доступными духовные блага, а занятым духовною деятельностью доставлять материальные блага^{7*}, и если Аренс не допускает материальной помощи рабочим классам со стороны государства на том основании, что они сами должны добывать материальные средства, составляющие специальный предмет их занятий^{8*}, то в этом можно видеть только непоследовательность, ибо рабочий, очевидно, большею частью не в состоянии приобрести капитал, составляющий необходимое условие производства. Наконец, Аренс приписывает государству всеобщее право *опеки* над всеми союзами, пока последние не пришли еще к полному, гармоническому взаимодействию^{9*}. Ясно, что с понятием о праве как *условии* жизни государство может вступаться решительно во все. По теории, оно ставится наряду с другими союзами как имеющее специальное назначение. Аренс прямо говорит, что различные сферы должны составить между собою *общественную федеративную систему* сопоставленных жизненных порядков^{10*}. В некотором отношении призвание государства даже чисто служебное: оно должно доставлять средства для дру-

* Ahrens. Die organische Staatslehre. S. 113, 117.

** Röder. Grundzüge des Naturrechts. I. S. 227, примеч.

*** Naturrecht. II. S. 228.

**** Ibid. S. 293, примеч.

***** Ibid. S. 287.

^{6*} Ibid. S. 288, 294.

^{7*} Ibid. S. 297.

^{8*} Ibid. S. 298.

^{9*} Ibid. S. 302.

^{10*} Ibid. S. 326.

гих, высших жизненных целей. Поэтому оно стоит *под* другими союзами*. Но в конце концов оно является всеобщим устройте-лем и распорядителем, представителем общественного единства, центральным органом, которому подчиняется все остальное.

Такие же противоречия мы находим и в учении Аренса о вер-ховной власти. В «Органическом учении о государстве» он так же, как Краузе, приписывает верховную власть идеальному на-чалу — праву, составляющему цель политического союза. В силу этой теории единство верховной власти остается внутренним, идеальным; внешним же образом оно выражается в организме властей, связанных друг с другом и имеющих каждая свое на-значение**. Но в позднейшем издании Аренс безусловно отвер-гает это воззрение на том основании, что практически верховная власть принадлежит тому, кому присваивается верховное реше-ние. По той же причине он считает невозможным приписать ее государству как целому. Истинный носитель верховной власти, по мнению Аренса, есть живая совокупность народа, однако не как масса единиц и не как постоянно действующая сила, а как сила *скрытая*, проявляющаяся только в известные минуты, когда исчезло организованное правительство. В обыкновенное же вре-мя законными ее органами служат устроенные власти. Поэтому, говорит Аренс, это начало должно быть строго отличено от рево-люционного учения о народном полновластии, в котором народ является атомистическим собранием единиц и постоянно удер-живает за собою право верховного решения***.

Очевидно, что во всем этом господствует значительная пута-ница понятий. Что такое живая совокупность народа в отличие от государства, если не понимать ее в смысле народной массы, оста-ется не разъясненным. В «Органическом учении о государстве» под именем нации разумеется именно вечная личность государ-ства****. С другой стороны, в «Естественном праве», так же как и в «Органическом учении о государстве», совокупность наро-да отличается от верховной власти, и требуется взаимодействие обоих элементов*****, причем орган совокупности отнюдь не за-нимает высшего места в организме властей, как следовало ожи-дать после изложенного выше определения.

Аренс разделяет действительную верховную власть на три отрасли: на правительственную, законодательную и исполни-тельную; последняя подразделяется на судебную и административную. Правительственную он считает основной, ибо она при-чина и связь всех остальных. Ей поэтому принадлежит верховное руководство в политическом организме. Внешним ее выраже-

* Ahrens. Naturrecht... II. S. 334.

** Ahrens. Die organische Staatslehre. S. 178, 192—195.

*** Ahrens. Naturrecht... II. S. 314—318; *Idem*. Die organische Staatslehre. S. 198.

**** Ibid. S. 195.

***** Ibid. S. 173; *Idem*. Naturrecht... S. 305—306, 348.

нием является монарх, а в республике президент, который занимает поэтому первое место в государстве. Народному же элементу принадлежит участие преимущественно в законодательной власти, а отчасти также в судебной и в административной. Все эти отрасли должны составлять одно органическое целое при живом взаимодействии частей. Каждая власть имеет свое назначение и сохраняет относительную самостоятельность; но все должны действовать согласно, во имя общей цели*.

Отвлеченно, эта мысль об органической связи властей совершенно верна; но вопрос состоит в том, как она применяется на практике и какие из этого вытекают права и обязанности? А об этом Аренс умалчивает. Подробное развитие начал он предоставляет специальному учению о государстве**. И тут слово *органический* прикрывает бедность содержания. Заметим, что в «Органическом учении о государстве» Аренс, в отличие от Краузе, прямо выставлял идеалом государственного устройства конституционную монархию; в «Естественном же праве» он рядом с монархом ставит и президента республики, считая вообще образы правление безразличными, лишь бы сохранялось истинное отношение между государством и другими союзами***. Но мы видели уже, что точное определение этих отношений всего менее дается учением Аренса.

В итоге суждение об этом учении не может быть благоприятное. Значение Аренса в истории политической литературы состоит в том, что он во времена господства реализма сохранил философские предания и указывал на высшие начала права и государства. В этом отношении у него встречается много верных и даже глубоких, хотя и не ему принадлежащих мыслей. Но это философское наследие является у него более в виде эклектического сбора разнородных начал, нежели последовательного проведения известной идеи. Оттого из всех представителей немецкого идеализма ему сочувственнее всех был Краузе.

< γ) Рёдер >

В ином смысле развил теорию Краузе другой его последователь, Рёдер. Одаренный меньшим талантом, нежели Аренс, и еще меньшим философским смыслом, он заимствовал у Краузе вместе с ложным понятием о праве преимущественно индивидуалистическую сторону его воззрений. Рёдер еще более, нежели Аренс, восстает против вмешательства государства в область личной свободы, — вмешательства, говорит он, «которое хотели прямо возвести в правило, как будто отдельные лица существуют для государства, между тем как наоборот, последнее представляет лишь

* *Ahrens*. Die organische Staatslehre. S. 184, 188, 198; *Idem*. Naturrecht... II. S. 311—313.

** *Ibid*. S. 422.

*** *Ibid*. S. 365.

общественное устройство лиц ввиду права... Отдельные лица и их права не только суть единственные существенные составные части и как бы коренные члены всех общественных и общественно-юридических отношений, но они всегда остаются центром тяжести, от которого все исходит и к которому все возвращается»*.

Это положение весьма далеко от учения Краузе. Здесь прямо берется одно начало и забывается все остальное. Сам Рёдер в других местах признает, что человек является только подчиненным членом общего порядка и обязан служить высшим целям разума; он видит в обществе не простое собрание единиц, а живое, органическое целое; наконец, вместе с Краузе он утверждает, что люди призваны жить не для себя одних, а друг для друга как члены единого, живого человечества**. Но эти оговорки вводятся лишь для того, чтобы еще более расширить область личных требований человека, а потому они служат к большему утверждению индивидуалистического начала. Рёдер развивает отсюда целую систему *прирожденных прав* (*Urrechte*), простирающихся на все, что необходимо для достижения человеческого назначения. И точно, как скоро право понимается в смысле совокупности жизненных условий, так всякая потребность превращается в неотъемлемое право. Мы видели, что это прямо следует из учения Краузе. Но подобное воззрение, как уже было нами замечено, обращается само против себя. Вместо того чтобы расширить свободу лица, оно стесняет ее чрезмерно. Когда индивидуалисты XVIII века провозглашали неприкосновенность человеческих прав, они присваивали каждому лицу известную область деятельности, неприкосновенную для других; всякое действие в чужую пользу в силу этого начала может быть только добровольным. Когда же Рёдер, отправляясь не от свободы, а от человеческого назначения, считает природным правом не то, что каждый может делать для себя, а то, что он может требовать от других для своего развития, тогда область личной свободы исчезает и все попытки ее отстаивать ведут только к противоречиям.

Мы видели уже, что Рёдер признает двоякое право: одно внутреннее, не принудительное, другое внешнее, принудительное. Первое касается тех внутренних условий разумной жизни, которые человек сам себе доставляет; они предоставляются собственному его усмотрению, и никто не вправе в них вступаться***. Очевидно, что это область чисто нравственных требований, а не юридических. Второе же касается отношений человека к другим; здесь в случае надобности прилагается принуждение. Принуждение, говорит Рёдер, простирается настолько, насколько самое право имеет внешний характер****. Но если удовлетворение всех

* *Röder. Grundzüge des Naturrechts. II. S. 3, 4 (Aufl. 1860–1863).*

** *Ibid. I. S. 68; II. S. 33, 174, 298.*

*** *Ibid. I. S. 79.*

**** *Ibid. S. 112–113, 116.*

чужих потребностей может быть вынуждено, то что же остается для внешней свободы? Мало того: Рёдер признает, что и собственное право лица непременно должно быть осуществлено, ибо право вообще прилагается независимо от человеческого произвола. Поэтому никто не властен отказаться от пользования своим правом, и всякий может принудить к этому другого*. Последовательно проведенное, подобное воззрение делает человека чистым рабом; все нравственные требования, как скоро они переходят в область внешних действий, становятся юридическими и могут быть вынуждены. Чтобы спасти индивидуальное начало, Рёдер принужден постоянно делать оговорки и вводить ограничения, которые противоречат основным его положениям. Так, сказавши, что понятие о праве как законе дозволяющем, строго говоря, само себе противоречит, положивши правилом, что и в пределах предоставленной ему свободы человек вправе делать только то, что само по себе хорошо, и что единственно на это простирается данное ему дозволение, Рёдер тут же ограничивает это положение тем, что недозволенным должно считаться лишь такое нарушение права, которое явно и от которого страдают другие**. Далее, он признает, что каждому должна быть присвоена известная, неприкосновенная область личной свободы, в которой предоставляется полный простор личному усмотрению, — область, которая, впрочем, может быть различна, смотря по духу и степени развития народа***. Самое исполнение обязанностей он предоставляет собственному усмотрению человека, «насколько он не находится в явном заблуждении»****. Мало того: положивши абсолютным требованием права, что все люди обязаны делать друг для друга все, что нужно для исполнения человеческого назначения, Рёдер говорит в другом месте, что отдельные лица только *иногда*, в виде исключения, обязываются к положительным взаимным услугам; вообще же, как правило, эта обязанность лежит на целом обществе*****. Наконец, он прямо утверждает, что мы юридически не обязаны приносить в жертву чужим целям свою жизнь, свое время и свои силы, в ущерб собственным интересам. «Только в виде исключения, — говорит он, — и притом на высших нравственных основаниях можно вообще одобрить, но едва ли возможно когда-либо юридически требовать, чтобы мы посвящали себя другим даже к явному собственному ущербу»^{6*}. При таких противоречащих взглядах можно, конечно, с одной стороны развивать учение, ведущее к совершенному уничтожению всякой свободы, а с другой стороны провозглашать общим правилом, что отдельным

* Röder. Grundzüge des Naturrechts. I. S. 147, 165.

** Ibid. I. S. 91, 124.

*** Ibid. I. S. 128, 181.

**** Ibid. II. S. 157.

***** Ibid. I. S. 63, 78; II. S. 197.

^{6*} Ibid. S. 38—39.

лицам и обществам должен быть предоставлен полнейший простор в выборе средств для достижения своих целей*; но подобные выводы обличают только отсутствие всякой связанной мысли.

К прирожденным правам Рёдер причисляет и собственность**, ибо человек по природе своей имеет право на все вещи, необходимые для достижения своего назначения. Основание собственности, как и всякого права, есть, следовательно, человеческая потребность. Рёдер прямо признает, что собственность не может ни существовать без юридической цели или потребности, ни простираться далее потребности***. Другое личное условие собственности заключается в достоинстве или способности: надобно, чтобы средства работы доставались в руки тех, которые могут извлечь из них наиболее пользы для всех. Таким образом, руководящим началом в распределении собственности должно быть пропорциональное равенство. На общество возлагается приложение этого начала к жизни: оно должно смотреть за тем, чтобы требование всех были удовлетворены и чтобы каждый получил столько, сколько ему нужно и сколько он заработал****.

Это воззрение, очевидно, чисто социалистическое. Сообразно с этим Рёдер признает существующее распределение собственности неправомерным и усваивает себе даже изречение Томаса Мора, который в настоящем общественном устройстве видел только заговор богатых для поддержания своих выгод*****. Он отвергает и все возражения, направленные в принципе против общения имуществ, допуская, однако, что при постоянной изменчивости потребностей, средств и количества людей трудно даже приблизительно осуществить это начало^{6*}. Но, с другой стороны, личная свобода влечет за собою необходимость частной собственности. Каждый должен по возможности сам изыскивать средства для достижения своих целей^{7*}. Поэтому владельцу следует предоставить самый широкий простор в пользовании своими вещами, и только в случае явного злоупотребления права его должны быть ограничены^{8*}. Личная собственность должна составлять основание всякого правомерного распределения имущества, хотя и не в той исключительности, в какой она признается в настоящее время^{9*}.

В результате Рёдер приходит к заключению, что личная собственность и общение имуществ равно односторонни и что следует искать соединение того и другого^{10*}. И здесь мы видим то

* Ibid. I. S. 181.

** Ibid. II. S. 287.

*** Ibid. S. 242.

**** Ibid. § 157. S. 287–294.

***** Ibid. S. 293.

^{6*} Ibid. § 158. S. 294 и след.

^{7*} Ibid. S. 97, 299.

^{8*} Ibid. S. 309.

^{9*} Ibid. S. 306.

^{10*} Ibid. S. 301 и след.

же самое сочетание противоречащих начал, какое мы везде замечаем у автора. Если право определяется потребностью, то о личной собственности не может быть речи: каждый должен получать столько, сколько ему нужно. Если же личная собственность должна составлять основание общественного быта, то источником права следует признать свободу. Соединить оба воззрения можно только с помощью непоследовательности. Этим не достигается высшее единство, а нарушается лишь логическая связь. В итоге те меры, которые предлагает Рёдер для ограничения частной собственности, простираются немногим далее признаваемых всеми законодательствами угодий и повинностей. Общей системы распределения собственности тут нельзя найти*.

Точно так же и относительно организации труда Рёдер не идет далее общих мест. Он признает основным правилом, что государство обязано доставлять каждому рабочему возможность жить по-человечески, своим трудом, обеспечивая ему не только постоянную работу, но и приличное вознаграждение**. Со своей стороны каждый член государства обязан не только работать, но и хорошо работать; как праздность, так и плохая работа не должны быть терпимы***. Но каким образом возможно достигнуть этой цели, остается неизвестным. Хотя Рёдер требует единообразного руководства промышленности со стороны частных союзов и государства****; хотя он восстает на конкуренцию и считает клеветой на человеческую природу признание личного интереса главною движущею пружиною промышленного труда*****, но рядом с этим он настаивает на возможном облегчении свободного обращения всех ценностей^{6*} и соглашается, что органическое устройство труда немыслимо, пока бескорыстие и любовь к ближнему не приобрели большого господства между людьми, нежели когда-либо можно ожидать^{7*}. Одним словом, и тут мы не находим ничего, кроме сопоставления противоречащих требований без всякого определенного вывода.

Из всего сказанного ясно, что последователи Краузе развивали его учение преимущественно в смысле эклектизма, к чему подавал повод и сам основатель школы. Они заимствовали у него главным образом ложное понятие о праве, неверные же, вытекающие отсюда последствия они старались смягчить другими началами, плохо согласованными с основным воззрением. Современное их значение в науке — отчасти отрицательное, отчасти положительное; отрицательное как критика других односторонних взглядов,

* Röder. Grundzüge des Naturrechts. II. § 161–162. S. 308 и след.

** Ibid. S. 345–346, 350.

*** Ibid. S. 347–349.

**** Ibid. S. 328, 347, примеч.

***** Ibid. S. 302, примеч.

^{6*} Ibid. S. 325 и след.

^{7*} Ibid. S. 304, примеч.

положительное как противопоставление начал идеализма господствующему реалистическому направлению, отвергающему высшие основы человеческой жизни. Этим объясняется относительный их успех. Но воскресить учение Краузе они не в состоянии. Никого нельзя убедить, что эта забытая теория стоит выше других, более глубоких систем, потерявших свое господство над умами. Настоящее место Краузе — в ряду идеалистов, но и тут значение его весьма второстепенное. Он один из первых приложил начала идеализма к праву и государству, но это приложение было неудачно. Если в противоположность пантеистическому поглощению частного в общем Краузе старался отстоять самостоятельность отдельных элементов и жизненных сфер, то это делалось единственно с помощью непоследовательности; эклектическое сопоставление различных начал заменяло у него внутреннее сочетание противоположностей. Гармония была более в словах, нежели в мыслях. Нужно было самостоятельное развитие отдельных элементов в пределах идеализма, чтобы выяснить настоящее их значение. Это и было делом дальнейшего движения философии.

4. Шопенгауэр ⁷

Шопенгауэр не много касался права и политики, и то, что он писал об этих предметах, не имеет существенного значения. Он воскресил теорию Гоббса, да и то в слабых очертаниях. Поставить его в ряду мыслителей, подвинувших политическую науку, нет возможности. Тем не менее мы не можем его обойти. Он был одним из немногих немецких идеалистов, безусловно отвергавших нравственную теорию Канта, которая, как мы уже видели и как увидим еще впоследствии, была исходною точкою всего дальнейшего развития философии права в Германии. Сам он пытался построить весь нравственный мир человека на совершенно оригинальных основаниях. К этому присоединяется и то обстоятельство, что Шопенгауэр, так же как Краузе, едва замеченный в свое время, под конец жизни внезапно получил значительную репутацию. Мы увидим, насколько он ее заслуживает.

Первое сочинение Шопенгауэра, которое включает в себе уже весь его взгляд на вещи, вышло в 1813 г. под заглавием «О четверояком корне закона достаточного основания» («Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde»). Затем в 1818 г. появилось его главное сочинение «Мир как воля и представление» («Die Welt als Wille und Vorstellung»). Оно имело несколько изданий, последнее в 1859 г. Кроме того, главные основания своего нравственного учения Шопенгауэр изложил в двух рассуждениях: «О свободе воли» («Ueber die Freiheit des Willens») и «Об основании морали» («Ueber das Fundament der Moral»), которые он впоследствии напечатал вместе под заглавием «Две основные задачи этики» («Die beiden Grundprobleme der Ethik»).

Наконец, отдельные его статьи и замечания были собраны под именем «*Parerga und Paralipomena*».

Шопенгауэр, так же как и Шеллинг, стоит на почве натуралистического идеализма. И для него мир не что иное, как единая, все из себя производящая воля. Но он пришел к этому воззрению совершенно иным путем, нежели Шеллинг. И тот и другой берет свое начало от Канта, про которого сам Шопенгауэр говорит, что он открыл ему глаза и которого он считает величайшим из всех философов*. Но между тем как Шеллинг примыкает к Канту чрез посредство Фихте, Шопенгауэр исходит от противоположного направления, которое, начиная Рейнгольдом, приходит к скептицизму Шульце⁸. Точкою отправления служат здесь не высшие способности разума, как у Фихте, а низшие, обращенные к внешнему миру, не чистое я, а непосредственное представление как факт сознания. Под влиянием Шульце Шопенгауэр развил свою теорию познания, которою определяется вся его система.

Мы видели, что Кант признал двоякий источник познания: умозрение и опыт. Первое дает знанию форму, второй содержание, первое единство, второй многообразие. Отсюда два противоположных мира, чувственный и мыслимый, между которыми в теории нет перехода; их связывает только практическая способность — воля, переводящая мыслимые определения в чувственную область. Вместе с тем чувственные определения были признаны чистыми явлениями, не дающими нам никакого понятия о существе вещей. По учению Канта, вся задача теоретического разума состоит в том, что он сводит к единству многообразие субъективных ощущений. На этом основании строится весь объективный мир. При таком воззрении ясно, что следовало искать объяснение познания главным образом в субъективном элементе, т. е. в законах чистого разума. Это и сделал Фихте. Мы видели, каким образом в его системе субъективный идеализм, отправляясь от самосознания, пришел к абсолютному тождеству субъекта и объекта и, наконец, собственным диалектическим процессом перешел в объективный идеализм Шеллинга. Между тем Шопенгауэр безусловно отвергает этот путь. Он признает вместе с Кантом, что пространство, время и причинность не что иное, как субъективные формы наших представлений. Самый материал познания весь состоит из субъективных ощущений, для которых ум в силу присущего ему закона ищет внешней причины. Эту причину ум полагает в объекте. Следовательно, объект, т. е. внешние предметы, в существе своем не более как созданное умом представление. Весь мир, говорит Шопенгауэр, есть только наше представление или явление нашей мозговой деятельности**. Шопенгауэр считает его даже подобием сна и признает, что сон и познание,

* *Schopenhauer*. Die Welt als Wille und Vorstellung. 1859. Vorr. S. XI, XXIV.

** Ibid. I. S. 17; II. S. 4.

в сущности, явления однородные*. Но несмотря на то, он только в опытном представлении видит настоящий источник познания и упрекает самого Канта за то, что он законы отвлеченного разума считал основанием и прототипом опытного знания, а не наоборот**. Поэтому он отвергает все категории Канта, за исключением причинности***. Он отвергает и трансцендентальное единство сознания****. Разум же как способность познания идей он прямо объявляет выдуманною способностью, чистою ложью, из которой проистекли все нелепости последующих философов*****. По мнению Шопенгауэра, разум отличается от ума тем, что последний дает непосредственные представления, а первый отвлеченные представления, или понятия. Но понятия относятся к непосредственным представлениям, как тень относится к предмету. Все свое содержание понятия получают только от представлений. Но так как при обобщении многое откидывается, то здесь содержание является более скудным; поэтому чем выше мы восходим по лестнице понятий, тем они становятся пустее. Понятия служат единственно к тому, чтобы укрепить в памяти и уяснить представление для передачи другим; нового они ничего не приносят. Все открытия, все изобретения являются плодом непосредственных представлений; последние служат и поверкою понятий, которые постоянно должны к ним сводиться для того, чтобы познание имело прочное основание и не висело на воздухе. Одним словом, в представлении Шопенгауэр видит не только источник всякого познания, но и единственное настоящее, заслуживающее этого имени познание. В нем одном вся истина и вся мудрость. Понятие же признается худшею и второстепенною формою, которая сама по себе может породить только воздушные замки. Ум (*der Verstand*), говорит Шопенгауэр, содержит в себе творческую силу; разум же (*die Vernunft*) есть чисто страдательное начало. Он представляет собою женскую сторону познавательной способности человека, почему на немецком языке он и ставится в женском роде^{6*}.

Трудно придумать теорию, более страдающую внутренним противоречием. Можно считать опыт единственным источником знания, если мы внешний мир признаем за реальное бытие, а в разуме видим только его отражение. Такова была точка зрения Локка и сенсуалистов XVIII века. Но как скоро мы весь объективный мир выдаем за какой-то сон, за отправление нашего мозга, так нельзя уже в объективном представлении видеть всю истину

* Ibid. I. S. 21; II. S. 4.

** Ibid. I. S. 537, 564, 573; II. S. 83.

*** Ibid. I. S. 531.

**** Ibid. S. 535.

***** Ibid. II. S. 73; *Idem*. Ueber die vierfache Wurzel des Satzes... 1847. S. 111, 113, 117.

^{6*} *Schopenhauer*. Die Welt als Wille und Vorstellung. I. S. 25, 41, 46–49, 59; II. S. 68, 76–79, 83; *Idem*. Ueber die vierfache Wurzel des Satzes... 1847. S. 98, 110.

и всю мудрость. Это уродливое сочетание Локка с Кантом может привести нас только к безграничному скептицизму. Это и есть та точка зрения, на которую становится Шопенгауэр, когда он, одушевляясь индейскими мифами, признает все мироздание за обманчивый покров, сотканный рукою Майи*⁹. Но в таком случае надобно отвернуться от опыта и погрузиться в глубину мысли. Шопенгауэр утверждает, что ум — единственная творческая способность человека, а разум имеет чисто страдательное значение; но какие же он представляет тому доказательства? Всю сущность ума он полагает в законе причинности, на основании которого строится объективный мир; между тем он сам же видит в законе причинности только одну из четырех форм закона достаточного основания, которым руководствуется и разум. Вся разница в том, что закон причинности относится к внешним явлениям, а закон достаточного основания, которым руководствуется разум, — к связи понятий или к логическому познанию. Но так как и первый признается Шопенгауэром за умозрительный, т. е. чисто логически закон, то очевидно, что закон причинности состоит в зависимости от закона познания, следовательно, ум от разума, а не наоборот. Поэтому сам Шопенгауэр, излагая различные формы закона разумного познания, причисляет к ним и закон причинности, признавая между ними тесную связь, указывающую на общий источник**¹⁰. Правда, он до этого источника не добрался; в конце своего рассуждения он даже прямо выдает общий закон достаточного основания за отвлеченное понятие, имеющее только номинальное значение***¹¹. Но это противоречие проистекает именно оттого, что Шопенгауэр сам себе отрезал путь к пониманию общих законов, отвергнув высшие начала разума и признавши общие понятия только за бледные тени конкретных представлений.

Ставши на такую точку зрения, немудрено, что Шопенгауэр видел одну бессмыслицу в умозрительных построениях Фихте и следовавших за ним философов. Со свойственною ему манерою ругаться, он прямо называет Фихте и Шеллинга ветрогонами, а Гегеля грубым и бездарным шарлатаном. Он иронически замечает, что умственного созерцания он совершенно лишен, а потому все учение этих философов представляется ему книгою с семью печатями****¹² — признание, которое надобно принимать не в ироническом, а в буквальном смысле, ибо если мы среди брани станем искать доказательств, то увидим не только их крайнюю бедность, но и совершенную их несостоятельность. Против Фихте Шопенгауэр приводит, что из субъекта нельзя вывести объект, потому что субъект, будучи источником закона причинности, сам не подлежит этому закону, а потому не может быть понят как

* *Schopenhauer*. Die Welt als Wille und Vorstellung. I. S. 20 и др.

** *Schopenhauer*. Ueber die vierfache Wurzel des Satzes... S. 99—104 (1847).

*** *Ibid*. S. 151.

**** *Schopenhauer*. Die Welt als Wille und Vorstellung. I. S. 30—31.

причина чего бы то ни было*. Шопенгауэр идет даже далее. Он утверждает, что познающий субъект как представляющий вовсе не может быть представляем. Поэтому знание знания невозможно. Субъект видит себя только хотящим, а никак не познающим**. Что же касается до тождества субъекта и объекта, то оно составляет мировой узел, а потому необъяснимо; это — чудо по преимуществу***. Между тем сам Шопенгауэр, держась теории Канта, признает вывод а priori всех форм нашего мышления. «Даже без познания объекта, — говорит он, — исходя от субъекта, они могут быть найдены и познаны вполне»****. Он видит в логике «общее знание способов действия разума, полученное самонаблюдением разума и отвлечением от всякого содержания»*****. Очевидно, что одно прямо противоречит другому, что, впрочем, неизбежно при этой точке зрения.

В сущности, вся теория познания Шопенгауэра представляет только непрерывный ряд противоречий. На расстоянии нескольких страниц он утверждает, с одной стороны, что непосредственное представление заключает в себе все существенное предмета, а понятие представляет лишь тень истинного познания^{6*}, с другой стороны, что понятие сохраняет все существенное, откидывая только излишний балласт, а потому является совершенно достаточным представителем осязаемого^{7*}. С одной стороны, способность к отвлеченным понятиям выдается за второстепенную и худшую форму познания, с другой стороны, признается, что именно этою способностью человек отличается от животных, из чего прямо следует, что животные могут, так же как и человек, делать открытия и изобретения, ибо то и другое есть действие общего им с человеком ума, а не разума^{8*}. В конце же книги мы неожиданно встречаем выводы, которые идут уже совершенно вразрез со всем предыдущим. Тут Шопенгауэр признает, что из рассмотрения разнообразных отношений вещей мало-помалу вырабатывается общая, чисто объективная их сущность. Эта сущность есть *идея* в смысле Платона, т. е. постоянный, неизменный, независимый от существования отдельных вещей образ рода, который и становится через это источником для познания всего частного^{9*}. Хотя Шопенгауэр и уверяет, что понятие и идея — две вещи совершенно разные, ибо одно получается путем отвлечения, а другая непосредственным созерцанием^{10*}, но

* Ibid. S. 15–16.

** *Schopenhauer*. Ueber die vierfache Wurzel des Satzes... S. 134.

*** Ibid. S. 136.

**** *Schopenhauer*. Die Welt als Wille und Vorstellung. I. S. 6.

***** Ibid. S. 54.

^{6*} Ibid. II. S. 79.

^{7*} Ibid. S. 67–68.

^{8*} Ibid. I. S. 24–25.

^{9*} Ibid. II. S. 414.

^{10*} Ibid. S. 416.

различия между обоими мы у него не видим, и из собственного его описания выходит, что так называемое созерцание идей не что иное, как смутное отвлечение. Мы к этому возвратимся еще ниже. При таких противоречащих взглядах немудрено, что Шопенгауэр утверждает, с одной стороны, что собственно принадлежащий науке путь познания идет от общего к частному* и что самые достоверные науки — логика и математика, потому что они чисто умозрительные, идущие от основания к последствиям, а не наоборот**; с другой стороны, что общие понятия составляют для философии не источник познания, а окончательный вывод, не исходную точку, а конечную цель***.

Но каким бы путем мы ни шли, начнем ли мы снизу или сверху, от частного или от общего, все-таки из этого ровно ничего не выходит. Весь представляемый мир, по теории Шопенгауэра, остается пустым призраком, каким-то сном, который не дает нам ни малейшего понятия об истинной сущности вещей****. И человек вечно остался бы при этом призраке, если бы у него не было совершенно другого способа познания, несколько не похожего на первый, подземного хода, по выражению Шопенгауэра, через который он, как бы изменою, может проникнуть в самую внутренность неприступной для него крепости. Этот ход есть воля. Человек не только познает вещи извне, но он сам как деятель принадлежит к их числу. Имея непосредственно сознание своей сущности, он через это может постигнуть и сущность всего остального*****.

Мы видели, что уже Кант выводил из воли высшее познание идей. Шопенгауэр и в этом отношении прямо ссылается на Канта как на своего предшественника. Но для последнего воля являлась связью двух миров; она переводит чисто мыслимые определения в чувственную область. Шопенгауэр же в своей теории познания отвергает высший разум и весь проистекающий из него мыслимый мир; для него существует один чувственный мир, да и тот является не более как призраком. Согласно с этим он не признает и чисто мыслимых определений воли. Категорический императив, нравственные требования, обязанность — все это только мечты. В практическом разуме Канта он видит источник всего последующего извращения философии^{6*}. Воля так же, как и внешний мир, познается человеком единственно через непосредственный акт сознания. Но это сознание совершенно отлично от теоретических представлений: человек чувствует себя хотящим и видит, что это хотение прямо переходит в действие.

* *Schopenhauer. Die Welt als Wille und Vorstellung. I. S. 74.*

** *Ibid. S. 93; II. S. 98.*

*** *Ibid. II. S. 48.*

**** *Ibid. I. § 17.*

***** *Ibid. S. 118—119, 123; II. S. 218—219.*

^{6*} *Ibid. I. S. 100, 620; Idem. Die beiden Grundprobleme der Ethik. S. 116 и след.; Idem. Ueber die vierfache Wurzel des Satzes... S. 113.*

Здесь, однако, возникает затруднение. Каким образом частный акт самосознания может служить источником для познания общей сущности вещей? Как от частного перейти к общему? Прежде всего, человек непосредственно сознает только отдельные, следующие друг за другом акты хотения, а отнюдь не волю как нечто единое. Это признает и Шопенгауэр. Он принужден сознаться, что и тут уже в человеке происходит раздвоение между субъектом и объектом, а потому совершенно непосредственного сознания уже нет. Даже и воля познается не иначе как с участием разума, и хотя откидываются некоторые умозрительные формы представлений, именно пространство и причинность, но форма времени остается, как легкий покров, заслоняющий от нас единое существо воли. Поэтому и здесь субъект не насквозь прозрачен; он остается для себя темным, а потому загадкою*.

Казалось бы, этого признания достаточно для того, чтобы разрушить всю теорию Шопенгауэра. В самом деле, если непосредственное чувство дает нам только отдельные, следующие друг за другом хотения, а единство воли познается мыслью, которая эти разрозненные акты сводит к общему средоточию, то мы должны или считать это единство призраком, или признать, что познание сущности вещей дается не непосредственным чувством, а мыслью. Но эта дилемма не останавливает Шопенгауэра. Несмотря на свои оговорки, он прямо признает волю единою, как будто это определение дается нам непосредственным сознанием.

Мало того. Храбро шествуя по пути объединения явлений, он считает волю тождественною с телом. Человек, говорит он, познает себя двояким путем: посредством представления как тело между других тел, и прямым чувством как волю. Но последняя выражает только сущность первого. Это явствует из того, что мое хотение прямо переходит в телесное движение. Это не два разные действия, а одно и то же, только познанное двумя разными способами — внешним и внутренним. Тело не что иное, как объективация воли, которая в нем становится видимою и познается умом**.

Тут, однако, снова представляется возражение: хотение не всегда переходит в действие. Если движущий нерв перерезан или поражен, никакое хотение не в состоянии двинуть член. Человек может быть связан, и опять не в состоянии двинуться. Наконец, он сам нередко откладывает исполнение своего решения до известного времени. Шопенгауэр старается объяснить это разъединение между волею и движением тем, что решение пока оно не перешло в действие собственно не составляет еще воли. Это — только мотивы, определяющие мыслительную способность и лишь при известных условиях переходящие в волю. То же самое относится и к простому желанию или чувству. Истинное явление воли есть действие; не чувствительность, а единственно раздражительность

* Schopenhauer. Die Welt als Wille und Vorstellung. II. S. 220—221.

** Ibid. I. S. 118—120, 126—130.

мускулов служит телесным ее выражением*. Но, давая такое объяснение, Шопенгауэр впадает в безвыходное противоречие с самим собою. Прежде он относил чувства, желания и решения к области воли**; теперь же для спасения тождества воли и тела приходится все это отнести к мыслительной способности. А между тем, по собственному учению Шопенгауэра, в этом-то именно и проявляется самосознание воли: человек непосредственно сознает себя хотящим; телесное же движение познается только внешними чувствами. Ясно, что тут нет исхода.

Положим, однако, что человек признал волю сущностью собственнoго своего тела. Что же из этого следует? Шопенгауэр утверждает, что по аналогии мы должны признать ее сущностью всех других вещей, которые для мыслительной способности представляются точно такими же телами, как и наше. Кроме представления и воли, мы ничего не знаем и ни о чем не имеем понятия; следовательно, мы должны или согласиться, что в основании всех вещей лежит воля, или считать все предметы, кроме себя, простыми представлениями, т. е. призраками. Последнюю точку зрения Шопенгауэр называет *теоретическим эгоизмом*. Он сознается, что против нее нельзя привести никаких доказательств, но непосредственное человеческое чувство возмущается против подобного взгляда, почему никогда никто серьезно его не поддерживал***.

Шопенгауэр не объясняет, почему невозможен третий взгляд, именно, что вещи имеют свою собственную, отличную от нас, а потому совершенно неизвестную нам сущность. Из того, что мы свое я сознаем как волю, вовсе не следует, что в мире нет ничего другого. Аналогия тем менее может быть здесь допущена, что мы сравниваем два разряда совершенно отличных друг от друга явлений. По учению Шопенгауэра, умственное построение мира приводит нас к понятию о лежащих в основании явлений естественных силах, действующих, по крайней мере в значительной части, по закону механической необходимости, но совершенно для нас необъяснимых****. Спрашивается, можем ли мы считать эти слепые силы тождественными с ощущаемою нами в себе волею? Шопенгауэр говорит, что нужно небольшое *напряжение воображения*, чтобы произвести такое *расширение понятия******, причем следует подводить не понятие *воли* под понятие *силы*, как делалось доселе, а наоборот, ибо менее известное должно быть приведено к более известному и менее совершенное, т. е. ясное, к более совершенному^{6*}. Но возможно ли приведение бессознательного к сознательному? В себе мы непосредственно сознаем только чувства,

* Schopenhauer. Die Welt als Wille und Vorstellung. II. S. 281—282.

** Ibid. S. 225; ср.: S. 281.

*** Ibid. I. S. 124—125.

**** Ibid. S. 116 и др.

***** Ibid. S. 132, 141.

6* Ibid. S. 132—133.

влечения, хотения; можем ли мы все это приписать естественным силам? Сам Шопенгауэр этого не требует: он в естественных силах видит одно лишь слепое стремление. Но именно этого-то мы в себе не сознаем. Понятие о бессознательном стремлении дается нам умом, а никак не непосредственным чувством, которое раскрывает нам только сознательное. Поэтому когда Шопенгауэр утверждает, что воля сама в себе бессознательна* и сознательной становится только в высших своих проявлениях, он, в сущности, делает совершенно противоположное тому, что он сам требует: он подводит не силу под понятие воли, а напротив, волю под понятие силы. Воля становится только одной из форм проявления силы. Мы встречаем здесь то самое противоречие, которое мы выше заметили у Шеллинга, — противоречие, присущее натуралистическому идеализму. Сила есть первое, производящее начало; воля же — начало производное, перешедшее уже через сознание. Но так как идеализм сам является производною точкою зрения, то он естественно стремится свести первоначальное положение к производному.

У Шопенгауэра такое расширение понятия тем менее оправдывается, что оно противоречит всей его теории познания. Если единственное истинное познание дается непосредственным представлением, а общее понятие не более как тень, которая служит только для удобства при передаче мыслей, то с какой стати мы станем разнородные явления приводить к одному началу и считать последнее за общую их сущность? Виды, говорит Шопенгауэр, суть произведения природы; роды же — произведения человека**. Между тем, говоря об воле, он требует, чтобы *род* именовался по высшему, всего более нам знакомому *виду****. И это обобщение служит не просто для умственного распорядка; напротив, вся сущность мысли Шопенгауэра состоит в том, что все эти разнородные явления в основании своем одно и то же****.

Мало того. Отрешаясь уже от всякой действительности, он признает, что воля в себе самой реально одна, а все различие явлений происходит единственно от нашего представления. Он выводит это из того, что пространство, время и причинность не что иное, как формы человеческого мышления, а между тем они-то и составляют начало множества. Следовательно, то, что отрешено от этих форм, не имеет в себе множества. Такова именно воля. Как самобытная сущность она едина; множественною же она кажется только в нашем представлении, подобно тому как один и тот же предмет, когда он рассматривается через многогранное стекло, дробится на множество отдельных образов*****.

* Ibid. S. 323; II. S. 224.

** Ibid. II. S. 415.

*** Ibid. I. S. 132.

**** Ibid. S. 141.

***** Ibid. S. 134, 152, 159.

Спрашивается, если по законам нашего ума мы представляем только многое, то на основании какой умственной операции можем мы прийти к заключению, что сущность всех вещей едина? Не есть ли это высшее из всех отвлечений, т. е. по теории Шопенгауэра, пустейшее из всех понятий? Ясно, что мы покидаем здесь не только область внешних представлений, но и непосредственное сознание воли, которое должно было раскрыть нам сущность всех вещей. В непосредственном чувстве воля является нам точно так же множественною, в отдельных актах хотения. Если это единственная точка, через которую наше сознание приходит в соприкосновение с сущностью вещей, то каким образом можем мы признать эту сущность единою? В силу чего мы от непосредственного сознания вдруг сделаем невероятный скачек в мир чистейших отвлечений, в область теней? Сам Шопенгауэр признает, что полагаемое им единство воли — «чисто метафизическое; поэтому, — говорит он, — познание его выходит из пределов опыта, т. е. не основано на отправлениях нашей мыслительной способности, а потому, собственно, недостижимо для последней. От этого происходит, что оно раскрывает перед нами бездну созерцания, которой глубина не допускает уже совершенно ясного и вполне связанного понимания»*. «Конечно, — замечает он далее, — мы впадаем здесь в мистический язык образов; но это единственный, которым можно еще что-нибудь сказать об этой совершенно трансцендентной теме»**. И точно, как скоро мы признаем, что известный предмет выходит из пределов наших умственных способностей, то все, что мы о нем скажем, будет только плодом нашего воображения. Но спрашивается, в силу чего можем мы признать существование предмета, который не дается нам ни непосредственным чувством, ни действием наших умственных способностей?

Заметим, что, устранивши множество, проистекающее из субъективной формы представлений, мы отнюдь не вправе заключить, что предмет не имеет в себе другого множества, может быть, даже совершенно недоступного нашему пониманию. Сам Шопенгауэр, объявивши волю безусловно единою, немедленно же другою дверью вводит в нее множество. Воля объективируется, т. е. становится представлением, и в этой объективации проходит через различные ступени, начиная с низшей формы, с механизма, и кончая высшею, сознанием. Эти ступени суть *идеи* в смысле Платона как вечные, неизменные первообразы вещей. Они составляют непосредственное явление абсолютного, и сами, в свою очередь, проявляются во множестве отдельных вещей и особей, составляющих мир представлений***. Вследствие чего в единой воле вдруг являются различные ступени развития, Шопенгауэр не объясня-

* Schopenhauer. Die Welt als Wille und Vorstellung. II. S. 368.

** Ibid. S. 371.

*** Ibid. I. S. 154 и след.

ет. Непонятно также, как могут существовать низшие ступени, на которых воля является еще в бессознательной форме. Объективация, по определению Шопенгауэра, означает принятие формы представления*; но объект представления предполагает сознающий его субъект, а субъект является только на высших ступенях: для кого же существуют низшие? Всего менее, наконец, понятен тот внутренний раздор, который оказывается в явлениях объективирующейся воли. Они вступают друг с другом в бесконечную и непримиримую борьбу, и эта борьба, по словам Шопенгауэра, обличает существенное раздвоение воли с самой собою**. Если мы спросим, откуда такое раздвоение, то Шопенгауэр отвечает, что «воля принуждена сама себя пожирать, ибо вне ее нет ничего, а она — голодная воля. Отсюда погоня, страх и страдания»***.

Читатель напрасно станет искать здесь каких бы то ни было доказательств; он должен верить на слово. Мы вступили в область, превосходящую человеческое понимание, а потому воображение может гулять на просторе. Сам Шопенгауэр признает тут познание совершенно другого рода, нежели то, которое составляло для него точку отправления. Все наши умственные формы — пространство, время, причинность — прилагаются только к низшему миру явлений, а не к идеям, которые хотя тоже явления единой воли, но вечны, неизменны и беспричинны. Для того чтобы познать идеи, человек должен от обыкновенного способа понимания возвыситься к трансцендентальному *созерцанию*, которое Шопенгауэр допускает *в виде исключения*****. Но для этого необходимо, чтобы человек перестал быть единичным лицом и превратился бы в чистый, безвременный, лишенный воли и страданий субъект сознания. Это совершается *внезапно*, вследствие того что познание отрывается от служения воле. Субъект забывает самого себя и весь погружается в созерцание предмета. Тогда перед ним возникает образ чистой сущности предмета, или идея. Этот способ познания есть искусство; он свойствен только гению*****.

Таким образом, все, что Шопенгауэр отвергал в начале, все, за что он так неприлично ругал других философов, в конце концов признается им вполне, но только без всякого доказательства, без всякой путеводной нити и в прямое противоречие с собственными его началами. Присоединяя смешное к фантастическому, Шопенгауэр говорит, что лучшим средством для приведения человека в такое состояние, в котором он способен познавать идеи, служит все, что успокаивает кровь и умиряет страсти, например, холодная ванна или спокойно проведенная ночь. Тогда мало-

* Ibid. S. 170.

** Ibid. S. 174–175, 182.

*** Ibid. S. 183.

**** Ibid. S. 204; II. S. 424.

***** Ibid. I. S. 209–211, 217.

помалу объект отделяется от субъекта, и, наконец, наступает вожденное состояние чистой объективности созерцания*.

Самое замечательное здесь то, что субъект, который сам не что иное, как явление воли, должен оторваться от этой самой воли, вне которой нет ничего. Принадлежность, т. е. разум, говорит Шопенгауэр, должна одолеть и уничтожить свою собственную субстанцию, т. е. волю, хотя бы только на короткое время**. При этом оказывается, что единая во всех воля составляет индивидуалистический элемент в человеке; познание же, которого формы выдавались за источник всякого обособления, превращается, напротив, в общее начало, в чистое око вселенной***. На победе познания над волею, общего элемента над личным, Шопенгауэр строит весь нравственный мир.

Последуем за ним в этом построении.

Коренным вопросом является здесь вопрос о свободе воли. Согласно с основаниями своей системы, Шопенгауэр разрешает его тем, что свободы нет в явлениях воли, а есть только в ее существе. Явления все подлежат закону причинности, следовательно, подчиняются необходимости, которая не что иное, как последовательность причин и следствий; воля же в себе самой изъята от этого закона, а потому свободна. Шопенгауэр ссылается при этом на Канта, который также признавал свободу только в мыслимой сущности человека, а не в явлении****. Но у Канта мыслимая сущность имела совершенно иное значение: она являлась источником внутреннего самоопределения на основании чистого понятия об обязанности; Шопенгауэр же именно это отвергает. В его системе мыслимая сущность превратилась в слепое стремление, составляющее единую основу вещей. Поэтому у него о свободе как разумном самоопределении не может быть речи. Он понимает свободу в чисто отрицательном значении, просто как отсутствие необходимости. Не подлежа закону причинности, воля как чистая сущность не имеет основания*****. Ясно, однако, что подобное толкование не более как пустой звук. Если свобода не заключает в себе никакого положительного понятия, то как же может она быть началом деятельности? Воля в существе своем, по теории Шопенгауэра, не подлежит закону необходимости и не способна к разумному самоопределению; что же затем остается?

Не более основательны возражения Шопенгауэра против свободы в явлениях воли. Он посвятил целое рассуждение подробному разбору этого вопроса. Тут он старается опровергнуть ходячие понятия об этом предмете и доказать, что человеческое хотение, будучи явлением воли, не может быть свободно. Хотя непосред-

* *Schopenhauer*. Die Welt als Wille und Vorstellung. II. S. 418.

** *Ibid.* S. 420.

*** *Ibid.* S. 423; I. S. 333.

**** *Schopenhauer*. Die beiden Grundprobleme der Ethik. 1860. S. 174—176.

***** *Schopenhauer*. Die Welt als Wille und Vorstellung. I. S. 338.

ственное самосознание, по-видимому, склоняется к признанию свободы, но это только обман. Несмотря на то что в системе Шопенгауэра самосознание воли считается единственною дверью к истине, здесь он объявляет это самосознание темною областью, где нет светлой точки, озаряющей царствующую в ней ночь. Значения внешних мотивов оно, во всяком случае, оценить не может, ибо они лежат вне его*. Как будто мотивы для того, чтобы действовать на волю, не должны сделаться внутренними и в таком виде не подлежат самосознанию! Для разрешения вопроса, продолжает Шопенгауэр, мы должны от этого мрака обратиться к светлой области знания, а тут мы встречаем безусловное господство закона причинности. Как умозрительное начало, составляющее самую форму нашего мышления, этот закон не подлежит исключениям. Виды причинности могут быть разные: на низшей ступени она является как механическая причина или причина в тесном смысле, затем как возбуждение, наконец, как мотив. Разница состоит в различии восприимчивости предмета к внешнему действию, но необходимость действия везде одинакова. В мотиве причина переходит через сознание; в человеке она превращается даже в чистое понятие, по-видимому, совершенно оторванное от внешних впечатлений. Но, в сущности, это осложнение только удлиняет нить, связывающую мотив с внешнею причиною, самая же связь остается: всякое понятие окончательно сводится к внешнему впечатлению и от него заимствует свою силу. Независимость понятий от впечатлений настоящей минуты ведет лишь к тому, что разум может представлять воле различные мотивы. Отсюда возникает призрак выбора. Решение принадлежит не разуму, а воле; разум же смотрит извне, вследствие чего ему и кажется, что воля может выбрать то или другое. В действительности же воля, как флюгер, колеблется между различными мотивами, до тех пор пока не одолеет сильнейший. И это совершается с такою же необходимостью, как и всякое механическое движение, ибо и здесь и там действует один и тот же закон причинности**.

Итак, для решения этого вопроса воля отсылается к разуму, а разум отсылается к воле. В одном случае является призрак свободы потому, что внутреннее самосознание не знает действия внешних мотивов, в другом случае потому, что внешнее знание не знает внутреннего решения. Окончательно все сводится к тому, что закон причинности, будучи необходимою формою нашего познания, не подлежит исключениям. Очевидно, однако, что механическая причина и мотив действуют не одинаково. Перешедши через сознание, причина получает совершенно иной характер. В одном случае она является причиною производящею и существует *прежде* следствия; в другом случае она превращается в *цель*,

* Schopenhauer. Die beiden Grundprobleme der Ethik. S. 14–25.

** Ibid. S. 26–45.

которая сама должна быть последствием действия. Сам Шопенгауэр признает, что, превращаясь в понятие, мотив становится независимым от настоящего впечатления; он утверждает только, что источник действия все-таки лежит в впечатлении. Но какое же может быть действие впечатления, давно переставшего существовать? Ясно, что тут о внешней причинности не может быть речи. Все сводится к внутреннему отношению разума и воли. А здесь, последовательно прилагая теорию Шопенгауэра, мы должны сказать, что никакое понятие не может быть мотивом для воли, ибо разум составляет только явление воли, зеркало, ее отражающее. Воля есть реальное бытие, а разум — одно лишь представление этого бытия. Действительно, Шопенгауэр во многих местах высказывает этот взгляд*. Но, с другой стороны, держась закона причинности, он не может не допустить и действия разумных мотивов на волю. Поэтому он признает, что разум, не определяя существа воли, дает ей то или другое направление**. В одном месте он утверждает даже, что воля относится к разуму как движимое тело относится к движущим его причинам***. Но так как и это воззрение, в свою очередь, несогласно с принятыми основаниями, то окончательно он приходит к заключению, что оба начала относятся друг к другу, как слепой к хрому, которого он носит на плечах: один ходит, а другой указывает дорогу****. Но не есть ли это отречение не только от своих начал, но и от всякого решения задачи?

Необходимая причинность мотивов не составляет, впрочем, единственного фактора, которым определяются действия человека. Шопенгауэр признает и другой, внутренний, именно характер лица. Но и здесь он видит тот же закон необходимости. При данном характере и данных мотивах действие может быть только одно. Характер же, по его теории, есть прирожденное определение человека или, лучше, вне времени существующее определение воли, вечная идея, которая проявляется в эмпирическом мире. Каждое отдельное ее проявление вызывается внешним мотивом, но определяется на основании вечной, неизменной сущности человека. Отсюда понятие *вины*. Человек не виноват в том, что он делает, ибо иначе он поступать не может, раз что у него такой характер. Но он виноват в том, что у него такой характер, ибо это не зависит уже ни от каких внешних причин. Характер составляет мыслимое определение воли; здесь мы вступаем в область свободы*****.

Ясно, что этим новым началом необходимая причинность мотивов совершенно изменяется. Воля перестает уже быть флю-

* *Schopenhauer*. Die Welt als Wille und Vorstellung. I. S. 345; II. S. 222—226.

** *Ibid.* I. S. 347.

*** *Ibid.* II. S. 233.

**** *Ibid.*

***** *Schopenhauer*. Die beiden Grundprobleme der Ethik. S. 46—53, 93—94.

гером, который колеблется разнообразными побуждениями, до тех пор пока сильнейшее не получит перевеса. Сила и действие мотивов определяются существом самой воли; перевес получает тот, который всего более соответствует ее внутренним определениям. Все здесь сводится, следовательно, к вопросу, что такое характер человека и точно ли он составляет неизменное от века определение?

Что каждый человек как единичное существо имеет свою особенность, в этом не может быть никакого сомнения; но что эта особенность составляет нечто неизменное и непреложное, всегда действующее по закону необходимости, на это Шопенгауэр не представляет никаких доказательств. Если мы сошлемся на факты, то факты доказывают противное. Сам Шопенгауэр допускает, что мотивы могут изменять направление воли*. Он объясняет это тем, что изменяется понимание средств, цели же всегда остаются те же; но мы знаем, что меняются и цели. У различных возрастов цели совершенно разные. Господствующая в одно время страсть уступает место другой. Хотя Шопенгауэр утверждает, что человек, несмотря даже на угрызения совести, в сущности, никогда не исправляется**; но, с другой стороны, он сам же признает, что развитие познания дает доступ мотивам, для которых воля была прежде заперта. Человека можно убедить, что гораздо лучше достигать своих целей честным образом, нежели бесчестным***. Если же такова сила познания и проистекающих из него мотивов, то в чем же заключается наконец неизменность характера?

В результате мы должны прийти к убеждению, что тут встречаются два элемента, находящиеся во взаимодействии: естественные определения человека и развитие сознания. А так как оба они составляют две стороны одного и того же существа, то верховное решение мы должны приписать не тому или другому в отдельности, а совокупности обоих, т. е. проникнутой сознанием воле, которая становится, таким образом, началом производным. Свободна ли эта воля или нет, т. е. определяется ли она необходимым образом какими бы то ни было мотивами? Ответ отчасти заключается уже в предыдущем. Независимость воли от внешних побуждений явствует из того, что с превращением представления в понятие мотив отрывается от впечатлений настоящего и становится общим началом. Но и внутренние мотивы не действуют принудительно. Воля не есть пустая коробка, в которой борются различные мотивы, причем одолевает сильнейший, как утверждает Шопенгауэр. Воля составляет самобытное, разумное начало, и мотивы находятся в ее распоряжении. Сила внешних причин, как признает и Шопенгауэр, зависит от внутренней сущности

* *Schopenhauer. Die Welt als Wille und Vorstellung. I. S. 347.*

** *Schopenhauer. Die beiden Grundprobleme der Ethik. S. 51; Idem. Die Welt als Wille und Vorstellung. II. S. 684.*

*** *Schopenhauer. Die beiden Grundprobleme der Ethik. S. 52.*

предмета. Сильнейший мотив тот, которому воля дает предпочтение. Сущность же воли состоит в том, что она способна оторваться от всякого частного мотива и возвыситься к безусловно общему. Поэтому сам Шопенгауэр, отвергнув свободу воли в человеческих действиях, в конце концов признает, что свобода в силу высшего сознания может проявиться и в действительности, хотя только в виде исключения*. Это высшее сознание есть сознание нравственное, приистекающее из созерцания чистых идей.

Шопенгауэр посвятил второе рассуждение, заключающееся в «Двух основных задачах этики», исследованию оснований нравственности. Прежде всего, он подвергает резкой критике теорию Канта; но по своему обыкновению он начинает с того, что безусловно отвергает то, что сам принимает впоследствии. Так, он упрекает Канта за то, что он нравственному началу придал повелительную форму. По мнению Шопенгауэра, *должное, обязанность* — все это пустые слова, почерпнутые из богословской морали. Нравственность должна определять не то, что должно быть, а то, что есть. Необходимость, которой можно и не следовать, вовсе не есть необходимость**. Между тем та формула, которую Шопенгауэр выдает за чистое выражение нравственности: «Не оскорбляй никого, а по возможности помогай всем», сама имеет повелительную форму***. Он прямо признает необходимость твердых *правил* для противодействия безнравственным побуждениям, и в этом полагает *власть* над самим собою (Selbstbeherrschung)****. В чем же тут отличие от Канта? Что же касается до отрицания необходимости в нравственном законе на том основании, что от него можно уклоняться, то Шопенгауэр, очевидно, смешивает нравственную необходимость с физической, и если он утверждает, что *должное* не имеет смысла, когда оно не сопровождается наградами и наказаниями*****, то этому противоречит собственное его учение, которое, как увидим ниже, отвергает всякие эгоистические мотивы.

Точно так же Шопенгауэр упрекает Канта за то, что его категорический императив имеет чисто формальный характер^{6*}. Между тем собственная его, указанная выше формула — чисто формальная. Шопенгауэр признает даже, что категорический императив не что иное, как самая эта формула, только выраженная обиняками^{7*}. Наконец, Шопенгауэр утверждает, что умозрительный закон никогда не может быть побудительною причиною для деятельности человека. Чтобы противодействовать реальным

* Schopenhauer. Die Welt als Wille und Vorstellung. I. S. 339, 355, 363, 467, 476.

** Schopenhauer. Die beiden Grundprobleme der Ethik. S. 120—122.

*** Ibid. S. 137.

**** Ibid. S. 215.

***** Ibid. S. 123.

6* Ibid. S. 141.

7* Ibid. S. 158.

побуждениям эгоизма, говорит он, нужен реальный мотив. А так как для человека реально только эмпирическое содержание, то и нравственное побуждение должно иметь эмпирический характер; иначе мораль превращается в воздушный замок, не имеющий никакого отношения к действительности*. Но, как увидим далее, собственное учение Шопенгауэра отнюдь не останавливается на эмпирических мотивах, а напротив, полагает основание нравственности в чистом, сверхчувственном созерцании.

Коренным побуждением человека, так же как и всякого животного, истинным основанием его природы Шопенгауэр считает эгоизм. В эгоизме выражается самоутверждение воли, стремление жить. Воля как единая сущность и в отдельной особи проявляется всецело. Поэтому особь считает себя центром вселенной; она все относит к себе и хочет распространить свою волю на все. Но отсюда должны происходить непрерывные столкновения, война всех против всех. В эгоизме, говорит Шопенгауэр, самым страшным образом выражается внутренний раздор воли с самой собою**. Поэтому на нем нельзя остановиться. Необходимо другое побуждение, которое могло бы служить ему противовесом и воздерживать бесконечную борьбу. Это побуждение есть *сострадания*, которое и служит единственным источником нравственности. Всякое действие, истекающее из эгоизма, имеющее в виду собственное благо лица, хотя бы это благо состояло в нравственном совершенствовании или в вечном блаженстве, по существу своему безнравственно; всякое же действие, истекающее из сострадания и имеющее в виду чужое благо, считается нравственным***.

Спрашивается, почему же, однако, из двух побуждений человека мы называем безнравственным именно то, которое составляет самую основу его естества и в котором проявляется верховное начало всего сущего — самоутверждение воли? На этот вопрос мы находим у Шопенгауэра два ответа, которые противоречат друг другу. *Добром*, говорит он, называется то, что соответствует стремлениям воли. Не желания определяют добром, как будто последнее составляет нечто само по себе сущее, а наоборот, добро определяется желаниями. Добром мы называем то, что нам приятно или полезно. Добрым человеком всякий называет того, кто добр *для него*. Следовательно, добрым человеком вообще будет тот, кто добр для всех****. Это — первый ответ, отправляющийся от эмпирических начал, но при внимательном рассмотрении оказывающийся чистым софизмом. Здесь мерилем добра является эгоизм, а между тем добром называется отрицание эгоизма. Всякий добром считает то, что хорошо *для него*, и между тем

* Ibid. S. 143.

** Ibid. S. 196—198; *Idem*. Die Welt als Wille und Vorstellung. II. S. 392—393.

*** *Schopenhauer*. Die beiden Grundprobleme der Ethik. S. 206—208.

**** Ibid. S. 265; *Idem*. Die Welt als Wille und Vorstellung. I. S. 425—426.

другого называет добрым потому, что он действует не для себя, а для другого. Второй ответ совершенно иного свойства: когда человек следует внушениям эгоизма, говорит Шопенгауэр, он понимает волю только в ее раздроблении; он погружен в явление, и сам не что иное, как явление; когда же он побуждается состраданием, он видит в себе и в другом единую сущность и возвышается к познанию воли как самобытной вещи. В сострадании это высшее сознание выражается в форме непосредственного чувства, которое поэтому и служит для человека единственным нравственным побуждением. Из него проистекают все добродетели*.

В этом объяснении мы должны рассмотреть две вещи: 1) метафизическое начало, составляющее основание нравственности; 2) проявление этого начала в сострадании.

Что мыслимое единство человечества составляет истинное основание нравственности, с этим нельзя не согласиться, но есть ли это единство основы или разума? Мы уже выше касались этого вопроса и здесь должны повторить сказанное прежде. Единство разума образует из всех разумных существ общий порядок, в котором каждое, сохраняя свою самостоятельность, подчиняется общему закону. Здесь духовное единство противопоставляется физическому разобщению. В единстве основы, напротив, физическое начало сливается с нравственным. Слепая сила, составляющая сущность всех вещей, точно так же проявляется в эгоизме, как и в сострадании, по теории Шопенгауэра, даже в гораздо большей степени, ибо эгоизм не что иное, как самоутверждение воли, положительное ее проявление. Человек, по этой системе, не может даже познать волю иначе как в своих собственных стремлениях, т. е. в своем эгоизме; все остальное для него только явление, прошедшее через призму сознания. При таком взгляде возможно ли видеть в эгоизме нечто безобразное и противное, как делает Шопенгауэр?*** Он указывает на то, что воля, причиняя другому страдание, приходит в противоречие сама с собою; но ведь это противоречие является только плодом нашего понимания. С точки зрения Шопенгауэра, одно личное хотение дает реальное знание, а чужое страдание не более как призрак. И чем шире мое хотение, тем более я исполняю свое назначение, ибо тем более проявляется во мне самая сущность воли. Почему же я остановлюсь перед чужим страданием скорее, нежели перед чем-нибудь другим? Воля как слепое стремление одинаково проявляется во всем: в камне, в растении, в животном, так же как и в человеке. Должен ли я воздерживаться от всякого прикосновения к другим вещам, уважая во всем единство основы? Шопенгауэр с негодованием восстает против исключения животных из нравственных требований, вытекающих из сострадания. Однако он допускает

* *Schopenhauer*. Die beiden Grundprobleme der Ethik. S. 266—271; *Idem*. Die Welt als Wille und Vorstellung. I. S. 428—429, 439—443.

** *Schopenhauer*. Die beiden Grundprobleme der Ethik. S. 198.

употребление животных в пищу на том основании, что животным как низшим существам смерть причиняет менее страданий, нежели человеку лишение животной пищи. Он утверждает даже, что комару смерть причиняет менее страданий, нежели человеку укушение насекомого*. Но откуда он это знает? Какое у нас мерило для страданий животных? И почему, наконец, мы ограничиваемся животными? Если воля не что иное, как слепое стремление, то всякое страдание не более как призрак; если же удовольствие и страдание принадлежат к самому существу воли, то они точно так же присущи камню и растению, как и животному. Узнавая во всем единую с нами сущность, мы во всем должны ее уважать. При таком смещении начал мы, очевидно, кроме противоречия ни к чему не придем, отрицая с одной стороны то, что мы утверждаем с другой. Мы увидим далее, в каких размерах это противоречие развивается у Шопенгауэра.

Такие же несообразности мы находим и в возведении сострадания на степень единственного нравственного двигателя. Точкою отправления служит здесь положение, что нравственным двигателем может быть только реальное чувство, которое одно в состоянии противодействовать эгоизму. Понятия же, говорит Шопенгауэр, не могут определять хотения. Нельзя научиться хотеть**. Но если мы спросим, почему же сострадание считается нравственным двигателем, а эгоизм безнравственным, то получим в ответ, что в первом выражается высшее *знание*. Сказавши, что нельзя научиться хотеть, Шопенгауэр, с другой стороны, признает знание единственным источником добродетели, и если он делает при этом оговорку, что знание должно быть не отвлеченное, а непосредственное, т. е. созерцание идей***, то мы знаем уже, что тут существенного различия нет. Во всяком случае, созерцание идей совсем не то, что сострадание. Первое как общее начало может служить источником нравственности; второе же составляет только отдельное проявление этого начала, проявление, которое далеко не исчерпывает его существа. Недостаточность его оказывается из самого разбора нравственных определений в том виде, как они выводятся Шопенгауэром.

Сострадание, по его теории, имеет две стороны — отрицательную и положительную. Первая побуждает нас воздерживаться от нанесения зла другим: в этом состоит *правда*. Вторая побуждает нас оказывать помощь страдающим: в этом заключается существо *геловеколюбия*. Таким образом, правда является началом чисто отрицательным. Положительное определение, говорит Шопенгауэр, есть *неправда*, т. е. вторжение в область чужой воли. Отрицание же неправды есть *право*, под которым разумеется вся-

* Ibid. S. 238–245; *Idem*. Die Welt als Wille und Vorstellung. I. S. 440, примеч.

** *Schopenhauer*. Die beiden Grundprobleme der Ethik. S. 143; *Idem*. Die Welt als Wille und Vorstellung. I. S. 435.

*** Ibid. S. 434, 437, 447.

кое действие, не нарушающее чужой воли. Так как к числу этих действий принадлежит защита от чужой неправды, то право сопровождается принуждением. Из всего этого ясно, заключает Шопенгауэр, что право и неправда суть нравственные определения, которые имеют значение сами по себе независимо от человеческого соглашения. Следовательно, право есть часть нравственности, а не произвольное человеческое установление, как думал Гоббс*.

Отсюда Шопенгауэр выводит начало собственности и обязательную силу договоров. Значение собственности заключается в том, что человек полагает свои силы в известную вещь. Поэтому единственное правомерное ее основание есть обработка, а отнюдь не простое занятие, которое не может связывать других. Неправда состоит здесь в присвоении чужой силы, положенной в предмет**. Что же касается до обязательной силы договоров, то она вытекает из того, что нарушение договора есть ложь, а всякая ложь есть неправильное направление, которое лицо дает чужой воле для своих собственных целей, т. е. подчинение чужой воли своей посредством обмана***. На договоре основаны и все человеческие обязанности. Других обязанностей у нас нет, кроме тех, которые мы добровольно на себя принимаем. Поэтому всякая обязанность сопровождается соответствующим ей правом****.

Наконец, из права Шопенгауэр выводит и государство. Как нравственное определение, право имеет в виду известные действия человека: оно состоит в воздержании от действий, нарушающих чужую волю, т. е. от неправды. Но неправда имеет и обратную сторону — страдание, которое переносит нас на личную точку зрения. Не нравственное начало, а собственная польза лица побуждает его защищаться от неправды; разум же говорит ему, что личные силы для этого часто недостаточны. Вследствие этого люди приходят к потребности общего установления, которое защищало бы их совокупными силами. Это и есть государство, которое таким образом возникает из общего соглашения или договора и имеет единственную цель ограждение своих членов от неправды. Через это право из нравственного определения превращается в юридическое. Это — тоже начало, но с обратной стороны. Государству нет дела до нравственных побуждений, оно ограничивается защитой людей от внешнего насилия. Оно не только не противодействует эгоизму, но, напротив, само составляет чистейший плод эгоизма, как совершенно основательно вывел Гоббс*****. Шопенгауэр называет государство мастерским произведением самого себя понимающего, разумного, соединен-

* Schopenhauer. Die beiden Grundprobleme der Ethik. S. 212—213; 216—218; Idem. Die Welt als Wille und Vorstellung. I. S. 394, 400—404.

** Ibid. S. 396—397.

*** Ibid. S. 398—399.

**** Schopenhauer. Die beiden Grundprobleme der Ethik. S. 220—221.

***** Schopenhauer. Die Welt als Wille und Vorstellung. I. S. 404—408.

ного эгоизма всех*. На людей, говорит он, надобно смотреть как на тигров и волков, готовых пожрать друг друга, если не сдерживать их крепкими намордниками**. С этой точки зрения следует рассматривать и уголовное право. Наказание налагается отнюдь не для мнимого удовлетворения справедливости, как думал Кант. Воздаяние злом за зло есть месть, а месть не что иное, как выражение злобы, находящей утешение в чужом страдании. Истинная цель наказания состоит в предупреждении зла посредством устрашения***.

Выводя государство из эгоизма, Шопенгауэр требует, однако, чтобы оно сообразовалось с правом как нравственным определением, т. е. чтобы оно было нравственно дозволенным, а не безнравственным учреждением. По природе господствует сила, а право немощно; политическое искусство состоит в том, чтобы обратить силу в орудие права. Иначе вместо защиты права государство принудительно устанавливает неправду. Таков характер всякой деспотии****. Во избежание этого Шопенгауэр в числе государственных целей ставит защиту не только против внешнего и внутреннего насилия, но и против самого защитника. Эта цель, говорит он, по-видимому, всего лучше достигается разделением трех отраслей власти: законодательной, исполнительной и судебной, так что каждая управляется независимо от других*****. С другой стороны, однако, он замечает, что если республики влекутся к анархии, а княжества к деспотии, то среднее между ними — конституционная монархия — ведет к владычеству факций. Конституционных государей он сравнивает с богами Эпикура, которые, пребывая в невозмутимом спокойствии, не заботятся о человеческих делах. По его мнению, эта форма, вытекшая из условий английской жизни, вовсе неприложима к немцам^{6*}. Поэтому окончательно он склоняется в пользу чистой монархии. Пока люди таковы, каковы они на деле, о совершенном государстве нечего думать. Многие достигается уже тем, что интересы царствующего рода сливаются с общими интересами страны и сам правитель становится выше всяких частных целей, вследствие чего в нем нейтрализуется присущий всем людям эгоизм. Таковы преимущества наследственной монархии. Отсюда-то, можно сказать, сверхчеловеческое значение, которое повсюду сопровождает царскую власть и которое ставит ее неизмеримо выше всякого президентства^{7*}. «Государственное устройство, в котором осуществлялось бы одно отвлеченное право, — говорит Шопен-

* *Schopenhauer*. Die beiden Grundprobleme der Ethik. S. 194.

** Ibid.

*** *Schopenhauer*. Die Welt als Wille und Vorstellung. I. S. 410—411.

**** Ibid. S. 409; *Idem*. Parerga und Paralipomena. 2-te Auf. II. S. 266.

***** *Schopenhauer*. Die Welt als Wille und Vorstellung. II. S. 681.

^{6*} *Schopenhauer*. Parerga und Paralipomena. 2-te Auf. II. S. 273—274.

^{7*} *Schopenhauer*. Die Welt als Wille und Vorstellung. I. S. 406; II. S. 681—682.

гауэр, — было бы отлично для иных существ, нежели люди, но так как значительное большинство последних в высшей степени эгоистичны, несправедливы, беззастенчивы, лживы, нередко даже злобны и притом наделены весьма скудным разумением, то отсюда возникает необходимость власти, сосредоточенной в едином лице, стоящей даже выше закона и права и вполне безответственной, — власти, перед которою все должно склоняться и на которую смотрят как на существо высшего рода, как на повелителя Божьею милостью. Только этим способом можно в долгий срок обуздывать человечество и управлять им»*.

Очевидно, что мысли Шопенгауэра насчет государственного устройства не совсем определились. Если мы сравним его теорию с учением Гоббса, то увидим, до какой степени последнее стоит выше по силе и последовательности мысли. Шопенгауэр выгодно отличается от Гоббса тем, что у него естественное право не является тождественным с естественною силою, а связывается с нравственным началом. Но самое это преимущество, обозначающее различие между идеализмом и чистым натурализмом, получается только в ущерб последовательности. Вся юридическая теория Шопенгауэра крайне недостаточна. Отрицательный характер права выводится путем чистого софизма. Шопенгауэр утверждает, что положительное значение имеет понятие о неправде, а право является только отрицанием неправды. Но неправда состоит в посягательстве на область чужой воли, а определение области воли и есть право; следовательно, последнее понятие — положительное, а первое отрицательное. Еще менее удачен вывод права из сострадания. Сам Шопенгауэр признает, что возбуждение сострадания в каждом отдельном случае вовсе не нужно; часто даже оно пришло бы слишком поздно. В благородных душах разумное размышление раз навсегда возводит это чувство на степень твердого правила уважать права каждого. Ибо, говорит Шопенгауэр, хотя отвлеченные правила не составляют основания нравственности, однако они для нравственной жизни необходимы, какместилище, сохраняющее нравственный образ мыслей на случай практического приложения. Таким образом, сострадание действует здесь только *косвенно*, не столько действительным бытием (*actu*), сколько возможностью (*potentia*)**. Отсюда Шопенгауэр выводит и уважение к правам лиц, которые сами по себе сострадания возбуждать не могут, например, казны***. А так как, по его теории, самые физические лица не способны возбуждать сострадания, когда они находятся в счастье****, то оказывается, что и в отношении к ним правда может соблюдаться единственно в силу отвлеченного правила, идущего далеко за пределы сострадания,

* *Schopenhauer*. Parerga und Paralipomena. 2-te Auf. II. S. 269.

** *Schopenhauer*. Die beiden Grundprobleme der Ethik. S. 214—215.

*** *Ibid*. S. 236.

**** *Ibid*. S. 237.

следовательно, отнюдь не возникающего из последнего. В действительности право и правда не имеют ничего общего с состраданием. Это — чисто умозрительные определения, исходящие из требования уважения к свободе лица. Поэтому здесь можно руководствоваться только общим правилом, а никак не случайным чувством, которое идет даже иногда вразрез с требованиями права.

Гораздо более приложимо начало сострадания к другой добродетели — к человеколюбию. Но и тут оно составляет только одну ее сторону. Участием к чужим страданиям не исчерпывается существо человеколюбия. Счастливые также близки нам, как и несчастные, и нравственная наша задача состоит не в одном облегчении страданий, но и в положительном содействии чужому благу, в каком бы то ни было отношении. Следовательно, и здесь непосредственное чувство является только частным выражением нравственного требования.

Этот узкий взгляд Шопенгауэра на начало нравственности находитсЯ в связи с общим его воззрением на человеческую жизнь. Оно видит в ней юдоль плача, бесконечное страдание в прошедшем и будущем. По его мнению, это необходимо вытекает из самого существа воли. Хотя воля — все во всем, но всякое ее движение есть страдание. Хотение проистекает от недостатка; чувство же недостатка есть страдание. Это и составляет положительную сторону в проявлениях воли. Удовлетворение же является только как отрицание страдания, да и оно приходит лишь на минуту; вслед за ним пробуждается новое стремление, и наступает новое страдание. Там же, где нет стремления, является гнет скуки. Одним словом, кто понимает смысл жизни, тот, кроме страданий, ничего в ней не видит. Человек, погруженный в этот мир, предающийся самоутверждению воли, т. е. эгоизму, гоняется за призраками, но пожинает одни муки, и сам превращается в ничтожное орудие ничтожных целей. Если бы люди, говорит Шопенгауэр, не были совершенно негодны, то их судьба не была бы так плачевна*.

Единственное средство избавиться от всех этих зол состоит в отречении от мира и вместе от самого себя. В этом заключается высшее нравственное совершенство. Человек, который приготовился к этому состраданием к другим, наконец ощущает в себе страдания всего мира и вследствие этого чувствует к нему отвращение. Он начинает ненавидеть то начало, которого он сам составляет проявление. Для него недостаточно уже облегчать случайные страдания, он хочет уничтожить самый их источник, именно хотение. Он предается посту, умерщвляет свою плоть, бичует свое тело, чтобы сломить непокорную волю. В этом состоит аскетизм — высшее проявление нравственного сознания. Вместо самоутверждения воли наступает ее отрицание. Это состояние

* *Schopenhauer. Die Welt als Wille und Vorstellung. I. S. 230—231, 366—385, 415, 429; Idem. Die beiden Grundprobleme der Ethik. S. 210—211.*

водворяется в человеке, когда он от временного и случайного обращается к созерцанию вечных идей. Тогда знание становится для него успокоением; с аскетизмом соединяется квиетизм¹⁰. Но это высшее сознание не является плодом отвлеченного размышления. Оно охватывает человека внезапно, как веяние благодати, и производит полное его перерождение. Это — тот пункт, в котором мыслимая свобода воли вступает в область действительности, прерывая цепь причин и следствий и отрешаясь от влияния личного характера. По-видимому, это противоречит всем законам эмпирического мира, но противоречие происходит здесь именно оттого, что этим актом свободы уничтожается весь эмпирический мир, всякое проявление воли. А так как и сознание составляет проявление воли, то и оно перестает существовать. Человек, который достиг этой высоты, умирает весь не только временною смертью, которая есть только перемена формы, а вечною, ибо в нем уничтожается самая его сущность, самоутверждение воли; он навсегда изымается из мира страданий. С субъектом же исчезает и объект. В результате оказывается, следовательно, чистое ничто; но это — только ничтожество реального мира, мира представлений, составляющего объективацию воли. Достигши высшего сознания, воля сама отрицает свое объективное бытие; но это отрицание есть вместе положение ее истинной, недоступной мышлению сущности*.

В подтверждение своих взглядов Шопенгауэр ссылается на христианских аскетов; но полное его сочувствие и удивление возбуждает индийская мудрость, знакомство с которою составляет, по его мнению, величайшее приобретение XIX века. В *Нирване*¹¹ буддистов он узнает свой собственный вывод — самоотрицание воли и ничтожество мира.

Этот вывод может служить характеристикой всей философии Шопенгауэра. Так как воля составляет основание его системы, то самоотрицание воли есть, в сущности, самоотрицание системы. Как мы могли видеть из предыдущего разбора, все мышление Шопенгауэра представляет непрерывную цепь противоречий, которая завершается наконец громаднейшим из всех противоречий. Он начинает с опытного представления как единственного источника всякого знания и приходит к чистому созерцанию вечных идей. Он видит в непосредственном самосознании воли единственную твердую точку опоры для постижения истины и превращает это личное чувство в мыслимое единство основы, исключаящее всякое личное начало. Он считает эгоизм самою сущностью человеческой природы и полагает нравственность в полном уничтожении эгоизма. Наконец, у него воля — все во всем, а между тем самоутверждение этой воли оказывается злом, а добро полагается в ее отрицании. И это отрицание совершается разумом, который сам не что иное, как проявление воли, зеркало, ее отра-

* *Schopenhauer. Die Welt als Wille und Vorstellung. I. S. 446—487.*

жающее. В некотором отношении, этот умственный процесс поучителен: он обозначает те необходимые ступени, через которые проходит человеческая мысль, каким бы путем она ни двигалась. От частных явлений она восходит к единству основы и от единства основы к верховному разуму, к чистому оку вселенной, по выражению Шопенгауэра. Но у Шопенгауэра этот процесс совершается не в силу ясного и последовательного развития понятий, а какими-то своеобразными скачками, вследствие чего на каждом шагу у него является противоречие и результат выходит чисто отрицательный. Отвергнув разум как высшую умозрительную способность, Шопенгауэр сам себе отрезал путь к постижению истины, а потому принужден был выбиваться на широкую дорогу непроходимыми тропинками. Его философию можно сравнить с зрелищем человека, который делает изумительнейшие телодвижения, чтобы выбраться из трущобы, в которую сам затесался, а между тем беспощадно ругает всех других за то, что они пошли иною дорогою. Если Краузе представляется нам более тружеником, нежели глубоким мыслителем, то про Шопенгауэра можно сказать, что он не столько философ, сколько — оригинал.

Откуда же происходит та репутация, которою он стал пользоваться под конец жизни? Дело в том, что откуда бы ни исходила человеческая мысль, главные ее точки зрения остаются всегда те же. Реализм в своем развитии, точно так же как идеализм, приходит к единству основы. Мы увидим далее, что реализм распадается на две отрасли: материалистическую и спиритуалистическую. В материалистическом реализме попытку свести мироздание к единству лежащей в его основании силы представляет система Спенсера¹². Когда же в спиритуалистическом реализме возникла та же потребность, естественно было обратиться к изучению предшествующих философов, которые стояли на той же точке зрения. Из них ближе всего к реализму подходил Шопенгауэр; отсюда его популярность. Этим объясняется и сходство его воззрений с тою новейшею системою, которая в спиритуалистическом реализме удовлетворила этой потребности, — с системою Гартмана¹³. Но как бы то ни было, это возвеличение второстепенных мыслителей на счет первоклассных служит признаком упадка философского смысла. Погрузившись в действительный мир, германская мысль как будто потеряла способность связывать понятия.

в) Нравственный идеализм

1. Позднейшее учение Фихте

Шеллинг пытался сочетать мировые противоположности, природу и разум, единством основы, причиною производящую. Он выводил все мироздание из абсолютного, тождественного с собою бытия, развивающего из себя противоположные определения. Фихте в позднейшем своем учении становится на более

одностороннюю точку зрения: оставляя в стороне первоначальное бытие, он берет одно из его определений, абсолютный разум, и старается вывести все его законы, совершенно отвергая самостоятельное существование природы. В его глазах, то, что мы называем природа, не что иное, как объективное проявление мысли; собственного значения она не имеет.

Начало этого направления лежало уже в первоначальном его учении, носившем характер субъективного идеализма. Этот характер отразился отчасти и на позднейшей системе, хотя под влияние Шеллинга Фихте вступил на объективную почву, вследствие чего учение его приняло уже иной оборот: субъективное я, составлявшее для него точку исхода, исчезло в абсолютном я, т. е. в Верховном Разуме, который сделался основанием его нового мирозерцания. Фихте начал развивать это направление уже с первых годов нынешнего столетия в отдельных статьях и лекциях. С особенною силою проявилось оно в «Руководстве к блаженной жизни» («Anweisung zum seligen Leben»), изданном в 1809 г.; но с окончательною полнотою и отчетливостью оно выразилось в лекциях, читанных им в Берлинском университете в 1812 и 1813 гг. почти накануне его смерти. Вспыхнувшая война не позволила ему даже окончить последнее изложение «Учения о науке». Эти лекции обнимают не только чистую философию, но и правоведение, нравственность и политику. И здесь, как и прежде, основанием служит чисто умозрительный вывод законов разума, на которых строится все остальное*.

Путь, которому следует Фихте в этом выводе, двоякий — приготовительный и окончательный: с одной стороны, анализ данного представления и восхождение этим способом к верховным законам мышления, выражающим самое существо абсолютного разума; с другой стороны, обратный вывод этих законов из сущности верховного разума. Проследим и то и другое.

Всякое данное представление есть положение известного бытия. Мы полагаем это бытие, или данный предмет, как нечто самостоятельное, независимое от нас; а между тем мы полагаем его в себе как свое представление. Очевидно, что одно противоречит другому, содержание форме. В каждом данном представлении есть, следовательно, два элемента: то, что полагается, и то, в чем полагается. Кроме того, есть связь обоих, составляющая третий элемент. Эта связь есть *зрение* или *знание*, которое, переходя от одного к другому, является *движением*, *жизнью*, оно полагает противоположные определения и затем связывает их, так что одно определяется другим. В силу этого процесса представляемое бытие полагается зрением; но между тем оно полагается как нечто самостоятельное, вне его сущее. Как же объяснить это

* Эти лекции, за исключением «Учения о государстве», не вошли в новейшее собрание сочинений Фихте; они были изданы отдельно в посмертных его сочинениях: *Fichte. Nachgelassene Werke*. 1834. 3 Bd.

противоречие? Ясно, что полагаемое бытие включает в себе два различных элемента: нечто самостоятельное и нечто, полагаемое зрением, т. е. *бытие* и *образ*. Одно и то же содержание является, следовательно, в двоякой форме, как *представление* и как *понятие*: оно *представляется* как самостоятельное бытие и *понимается* как образ, причем одно неразрывно связано с другим. Ясно далее, что понимание данного представления, т. е. определение его как образ известного бытия, предполагает общее понятие об отличии образа и бытия, понятие, которое есть чистый образ, заключающий в себе оба другие. Это понятие должно быть присуще разуму, для того чтобы он мог что-нибудь понимать; следовательно, оно предшествует всякому пониманию, составляя необходимое его условие, а потому оно должно быть признано основною формою мышления. В чем же состоит это понятие и чем различаются образ и бытие?

Бытием мы называем то, что существует само по себе, независимо от нашего сознания; образ, напротив, есть нечто производное, явление, и притом явление сознания. Образ существует не сам по себе, а в *разуме*, поэтому понятие об образе предполагает понятие о производящем его разуме, а так как это понятие полагается самим разумом, то оно является *самосознанием*. Разум полагает образ, и этот образ он признает тождественным с собою; следовательно, здесь является образ в возвратной форме. Эту возвратную форму, заключающую в себе противоположение и процесс, образ отличается от бытия, которое есть простое положение. Но оба определения в разуме неразрывны: таков закон сознания. Образ непременно предполагает изображенное в нем бытие, и наоборот, бытие является в разуме только в форме образа. Сам же разум как деятельность составляет чистую связь того и другого. Следовательно, понятие о разуме есть образ чистой связи или чистого закона*.

Таковы существенные элементы всякого знания: бытие, чтобы быть видимым, должно принять форму образа, а так как знание есть процесс, то оно является в процессе. В себе самом этот процесс представляется бесконечным, ибо знание не ограничено ничем и заключает в себе бесконечную возможность образов. Но бесконечный процесс не может быть видимым; образ тогда только отражается в сознании, когда он составляет нечто цельное и определенное. Следовательно, необходимо положение границы, которая текущему процессу дает постоянство и вносит единство в непрерывно изменяющееся разнообразие. Каждый данный образ представляет определенное единство многообразия, вследствие чего он и может быть понят как образ. Но процесс не останавливается на определенном образе, он переходит всякую данную гра-

* *Fichte*. Einleitungsvorlesungen in die Wissenschaftslehre // Nachgelassene Werke. I. S.43–81; *Idem*. Transcendentale Logik//Ibid. S.134–160, 191–194, 210–211.

ницу. Однако и здесь сохраняется требуемое сознанием единство: весь бесконечный ряд сменяющихся образов подводится под общее понятие об образе, которое, в свою очередь, находится в неразрывной связи с самосознанием как своим источником. Мысль, что все эти образы суть *мои* представления, сохраняется непрерывно как твердая основа, сопровождающая весь бесконечный процесс представлений. Эта мысль составляет формальное единство сознания, единство, вытекающее из сущности самого разума*.

Итак, в фактическом зрении или знании является двоякого рода определение: бесконечный процесс и ограничение этого процесса. Последнее необходимо для того, чтобы образ сделался видимым, следовательно, оно вытекает из самых законов разума; но разум не видит себя производящим эти ограничения, а потому приписывает их самостоятельному бытию, *не-я*. Между бесконечным процессом и ограничениями должна быть, однако, связь. Для того чтобы безграничное могло воспринять ограничения, в нем самом должна быть известная сфера *определяемости*. Разум должен заключать в себе способность к восприятию частных представлений. Это именно то, что мы называем *внешними чувствами*. Эта область, как подлежащая определению, должна быть сама определенная; но она, в свою очередь, лежит в пределах бесконечной определяемости. Чистый образ этой бесконечной определяемости как общая сфера, заключающая в себе возможность всех определений, есть *пространство*, которое составляет, следовательно, необходимую форму всякого представления. В пределах пространства происходит процесс, чистая форма которого есть *время*, содержание же его составляют *чувственные качества*, которые даются внешними чувствами. Таким образом, в представлении сочетаются два элемента: пространство и то, что наполняет пространство. Последнее есть *Материя*, которая понимается разумом как проявление самостоятельного бытия. Это сочетание представляется здесь чистым фактом, ибо чувственное качество является данным, а не выводится разумом. Поэтому и связь его с пространством остается внешнею: из формы пространства вовсе не вытекает лежащее в пределах его чувственное качество. Эта связь состоит в том, что оба элемента неразрывно соединены в одном образе; а так как образ сознается разумом как его собственное определение, или как известное состояние представляющего *я*, то это *я* и здесь является связью распадающихся элементов чувственного представления. Вытекающие из разума противоположности опять сводятся им к единству**.

В этом виде *я* представляется как *субстанция*, имеющая свои *определения*. Но эти определения ему чужды: это — представления внешнего мира или данного бытия. На этой первоначальной ступени *я* не видит себя производящим свои определения; в его

* *Fichte*. Transcendentale Logik. S. 212—225.

** *Ibid*. S. 235—276.

самосознании отражается не сам полагающий их субъект, а только объективный образ этого субъекта, который поэтому кажется ему не деятельным, а страдательным. Субъект погружен здесь в фактический мир, и самый свой образ он находит непосредственно в себе как предмет *внутреннего чувства*, а не свободно-самоопределения. Содержание его — данное; поэтому определения представляются ему действием чуждого ему бытия. Субстанция же, или эмпирическое я, остается чисто формальным единством или пустымместищем привходящего извне содержания. Такова необходимая точка зрения низшего, фактического знания. Далее этого опыт не может идти: формальное единство самосознания составляет высшее его произведение.

Между тем на этом нельзя остановиться, ибо такая точка зрения не соответствует существу сознающего себя разума. Здесь связь между субстанцией и ее определениями остается чисто внешнею; но разум сам есть связь своих определений, и таковым он должен представиться самому себе. Если он сознает определения своими, то он должен видеть себя производящим эти определения, переходящим из неопределенного состояния в определенное, т. е. он должен сознать себя не только страдательною субстанцией, но и деятельным *нагалом*. Через это фактическое знание не уничтожается, оно остается низшею ступенью разумения, необходимою точкою исхода для дальнейших определений. Но разум на нем не останавливается; завершивши весь процесс опытного знания, он самый этот процесс делает предметом нового мышления и в нем усматривает себя как деятельное начало. Это высшее знание, воздвигающееся над первым, есть знание знания или мышление о мышлении. Оно достигается путем *рефлексии*. Разум должен отрешиться от данного содержания и положить объектом своего зрения самого себя как чистый закон или чистую связь. Здесь он не следует уже извне наложенной на него необходимости; рефлексия есть акт самодеятельности или *свободы*. С этим вместе разуму открывается новый, сверхчувственный мир*. Что же заключается в понятии о разуме как деятельном начале? Во-первых, разум является здесь как источник деятельности, т. е. как *способность*. Перейти из неопределенного состояния к определенному действию способность может не иначе как известным способом, ей свойственным, или по известному *закону*, следовательно, во-вторых, способность понимается как действующая по известному закону. Наконец, в-третьих, результат деятельности является не фактически данным, а производным как *последствие закона*, т. е. не действительным только фактом, а *необходимым***. Чистое понятие о деятельности по закону, независимо от действительности, есть чистая мысль; это — область

* Ibid. S. 302—319; *Idem*. Thatsachen des Bewusstseyns // Nachgelassene Werke. I. S. 414—425; ср.: *Idem*. Wissenschaftslehre (1812) // Ibid. II. S. 359—377.

** *Fichte*. Thatsachen des Bewusstseyns. S. 425—430.

мыслимого, а не представляемого. Но, с другой стороны, так как способность проявляется в действительном мире, то и здесь должно быть представление, соответствующее понятию о разуме, как начале. Притом так как действительность составляет для сознания точку исхода, то это представление должно первоначально предшествовать понятию, становясь для разума побуждением к постижению высшего начала, от которого оно происходит. Это и оказывается на деле. Пока область представлений ограничивается чисто фактическим бытием, разум на нем останавливается и не идет далее, ибо бытие есть нечто само по себе существующее, которое не предполагает ничего другого; но как скоро является представление, носящее на себе характер производного, так разум в силу необходимого, присущего ему закона возвышается от произведенного к причине, его произведшей, или к началу, из которого оно истекает. Начало же не представляемо, а мыслимо; это — нечто невидимое, сверхчувственное, которое познается посредством видимого, чувственного. Последнее служит только средством для постижения первого*.

Понятие о разуме как деятельном начале включает в себе, следовательно, связь двух миров, невидимого и видимого, из которых первый становится началом для некоторых явлений последнего. Эта связь есть *воля*, т. е. мысль, переходящая в действие и становящаяся началом производных явлений. Следовательно, воля содержит в себе оба элемента: чувственный и сверхчувственный. Как чувственное начало, она составляет часть фактического мира и следует управляющим им законам. В таком виде она является *влегением* и берет свое содержание извне. Однако и в этой области она служит связью между явлениями простого бытия и явлениями, указывающими на иное начало, т. е. между фактическим представлением и хотением, ибо одно и то же эмпирическое *я* является то представляющим, то хотящим. А так как представление, будучи данным и замкнутым в себе, не переходит в хотение и *я* остается здесь страдательным, то связью может быть только хотение, которое как деятельное начало переходит в представление, налагая свои определения на внешний мир. С другой стороны, воля как чисто мыслимое, сверхчувственное начало не подчиняется фактическим определениям, но имеет источник своей деятельности единственно в себе самой. В этом виде она является абсолютно творческой способностью, т. е. *свободой*. *Я* само создает себе волю; оно может хотеть или не хотеть**. Такова сущность формальной свободы. Но эта абсолютно творческая способность, чтобы действовать, должна определиться, иметь свое содержание. Это содержание должно также быть сверхчувственным, мыслимым, но вместе с тем такое, кото-

* *Fichte*. Thatsachen des Bewusstseyns. S. 431—443, 451—457.

** *Ibid*. S. 461—473.

рое может быть осуществлено в действительности, посредством деятельности фактического я. Эта деятельность имеет характер чисто формальный. Так же как фактический разум, фактическая воля отправляется от данного многообразия, которому она дает только новую форму. Следовательно, вся ее задача заключается в осуществлении известного *порядка* во внешнем мире. Чувственная воля руководится мыслью чувственного порядка, которую она извлекает из опытных данных; сверхчувственная же воля носит в себе идею высшего, сверхчувственного порядка. Он представляется, прежде всего, в образе или в *идеале*, но так как сущность воли состоит в том, что она служит связью между сверхчувственным миром и чувственным, то этот порядок должен быть осуществлен в действительном мире. Я должно быть в действительности тем, что оно есть в себе самом. Таков его *закон*; но так как этот закон относится к свободе, то он не действует как непреложная необходимость, а является *требованием* или *должным*. Это и есть *категорический императив* практического разума. Это требование должно быть осуществлено в данном многообразии. Последнее, следовательно, должно быть прилажено к первому; оно является *средством*, а то *целью*. Следовательно, связью между сверхчувственным миром и чувственным, между идеальным требованием и действительностью служит понятие о цели. Осуществление идеальных требований в действительном мире есть высшая цель для практической деятельности разума*.

Таковы главные определения воли. Будучи связью двух противоположных миров, она по существу своему является в двух различных формах: как чувственное начало, составляющее часть действительного мира, и как абсолютно творческое начало, возвышающееся над действительностью и берущее свое содержание из самого себя. В обеих формах, однако, я остается тождественным с собою. Поэтому, сознавая себя свободным, оно признает свободу и в эмпирическом своем образе: оно видит себя свободно производящим образы и располагающим в них данное многообразие. Но эта эмпирическая свобода есть только образ свободы; истинная свобода принадлежит лишь сверхчувственному я. При всем том этот образ неразрывно связан с самым представлением действительности. Последняя есть образ немощи или ограничения способности, а так как отрицание немислимо без положения, то фактическое бытие предполагает понятие о чистой способности или о свободе. Наоборот, понятие о способности сознается только в противоположность с неспособностью или с данной действительностью. Противоположение заключается не в содержании, ибо содержание обоих понятий одно и то же, именно данное многообразие, а в *единстве* этого многообразия: в одном случае единство представляется данным, в другом случае — про-

* Ibid. S. 475—478, 483.

изведением свободы*. Формы проявления этой свободы в действительности могут быть, впрочем, различны. Низшую ступень составляет свободная отдача себя данному впечатлению, что называется *вниманием*. С ним неразрывно связана способность свободного отрешения от действительности — *отвлечение*. Затем следует свободное воспроизведение данного содержания — действие *воспроизводительного воображения*. Если с этим связана мысль о том, что это содержание было прежде в действительности, то оно становится *воспоминанием*. Если же данное содержание воспроизводится в иной, совершенно произвольной форме, то в этом проявляется *фантазия*. Разложение представления и понятия в данном образе и воспроизведение одного отвлеченного понятия есть обыкновенная *логика*. Наконец, свободное положение себе эмпирических целей и соображение с ними средств есть *рассудительность*. Этим завершается образ свободного я в чисто эмпирической форме**.

Дальнейшее свое определение чувственное я получает от сверхчувственного. Первое вместе со всем фактическим бытием, которого оно составляет часть, становится точкою отправления для высшего творческого процесса. Эмпирическое я, как часть природы представляется определенным и законченным в себе; получая новое определение от высшего начала, оно расширяется за пределы естественной воли. Через это природа становится областью проявления разума и чувственное я превращается в подчиненное орудие сверхчувственного: оно понимается как сила, которая должна определяться высшим, сверхчувственным законом. Таким образом, с появлением сверхчувственного начала самостоятельность естественного мира исчезает и разум становится единственным владычествующим элементом в мироздании. В существе своем природа не что иное, как образ, который невидимо создается самим духом, дабы последний мог в нем отразиться и познать самого себя, или же грубый материал, созданный для того, чтобы дух мог в нем действовать и проявляться***.

Высшее, к чему может прийти эмпирическое я, есть сознание себя проявлением сверхчувственного я. Последнее представляет разум в его абсолютной форме как чисто мыслимое и единое начало. Но *сознание* или *образ* этого единства не является непосредственно данным. Он вырабатывается путем рефлексии из данного множества как своего противоположного. Эмпирическое я, в котором совершается этот процесс, должно, следовательно, само заключать в себе элемент множества, т. е. чистое или абсолютное я, чтобы сознать себя, должно распасться на систему отдельных, эмпирических я. Основание этого распада лежит не в представлении внешней природы, ибо природа составляет

* *Fichte*. Thatsachen des Bewusstseyns. S. 485—488, 509.

** *Ibid.* S. 491—497.

*** *Ibid.* S. 511—513, 534—535.

общую среду, единую для всех, а в законах самосознания. Для того чтобы, исходя от многообразия, положить высшее единство, я должно свободно возвыситься над собою как эмпирическим существом и таким образом перейти в высшую область. А для этого необходимо, чтобы положенный им эмпирически образ, т. е. фактическое я, составляющее для него точку отправления, было не единое, а многое. Источник распада лежит, следовательно, в свободе, посредством которой совершается этот процесс*.

Таким образом, единое я в силу самопонимания представляется в действительности как многое. Вследствие этого раздробляется и свободная его деятельность. Исходя от данного материала, эта деятельность может быть только дальнейшим определением этого материала: она не создает многообразия, но устанавливает в нем известный *порядок*. Идея этого порядка исходит от чистого я, поэтому истинный идеал может быть только один. Но в эмпирическом, множественном я он раздробляется на отдельные, личные идеалы, из которых каждый представляет, однако, не более как образ единого идеала. Последний должен быть воссоздан из них, ибо сознание единства должно вырабатываться свободною деятельностью множества. Целью деятельности эмпирических я должно быть, следовательно, воссоздание общего идеала, что возможно лишь посредством общения лиц. Поэтому задачу человека в этой жизни должно быть 1) установление общества свободных лиц; закон, управляющий этим обществом, есть закон *юридический*; 2) водворение в этом обществе единого мирозерцания, т. е. сознание закона *нравственного*. Осуществление этой цели лежит в бесконечности, ибо чистый идеал недостижим в действительности, где всегда господствует элемент множества. Только в будущей жизни можно представить себе полное осуществление разумно-нравственной общины**.

Единое, сознаваемое многими я есть образ абсолютного я; абсолютное же я, или верховный разум, есть явление абсолютно-го бытия или Божества в форме самопонимания. Такова высшая точка, к которой восходит аналитический процесс мысли. Но так как все законы разума вытекают именно из этой формы, то возможен и обратный ход. Как, с одной стороны, отправляясь от данного представления, мы можем путем анализа возвыситься к чистому понятию об абсолютном разуме, так и, наоборот, из понятия о разуме как явлении абсолютного в форме самопонимания мы можем вывести все его определения. Этот вывод составляет задачу «Учения о науке».

Самопонимание есть бытие, полагающее свой образ и признающее этот образ тождественным с собою. В этом заключаются следующие определения: 1) бытие, полагающее свой образ; 2) самый полагаемый образ; 3) возвратное отражение этого образа

* Ibid. S. 514—547.

** Ibid. S. 552—561.

в самом бытии или образ образа; 4) положение тождества этого второго образа с первым. Так как разум признает положенный им образ за самого себя, то он сам не что иное, как понимающий себя образ или образ в возвратной форме, отражающийся в самом себе. А так как разум существует только в форме самопонимания и эта форма полагается им самим, то он сам полагает свое бытие: я есть я только через то, что оно само себя полагает. Следовательно, будучи явлением абсолютного бытия, разум в силу своей формы сам становится самостоятельным, абсолютным началом. Это — абсолютное не в форме неизменного, всегда тождественного с собою бытия, а в форме жизни или процесса. Разум переходит от одного определения к другому, сначала противопологая самого себя самому себе и затем полагая тождество обоих определений или сводя их к единству. В этом состоит верховный его закон, которым определяется все его развитие*.

Противоположение одного образа другому порождает, прежде всего, отношение субъекта к объекту, составляющее существо зрения. Разум является себе; следовательно, здесь возникает различие между образом, *который* является, и образом, *которому* является первый**. Оба полагаются тождественными; следовательно, содержание одно, но в двоякой форме. Отсюда новое противоположение — между формой и содержанием. Форма есть самопонимание как противоположность и единство определений; в этом состоит сущность разума как разума. Содержание же есть существо разума как явления абсолютного бытия***. Это содержание, будучи воспринято в форму самопонимания, прежде всего, является данным, сущим. Разум как абсолютное начало начинает с того, что он полагает образ. Но это первоначальное его действие остается невидимым, ибо в сознании отражается произведенный уже образ. Разум сознает себя производящим образ только впоследствии путем умозаключения; он выводит это из сознания своей сущности и управляющих им законов. Таков необходимый закон сознания как возвратного действия: первоначальное положение является бессознательным актом****. Поэтому произведенный образ представляется, прежде всего, данным или сущим. Но, будучи отнесен к субъекту, он понимается затем как определение субъекта, т. е. как образ. Отсюда двоякая форма, в которой является содержание: *представление и понятие*. Понятие же о данном образе как образе предполагает понятие об образе вообще, т. е. о чистой форме. Это и есть субъективный элемент процесса, чистое самопонимание или самосознание разума, которое как таковое опять же представляется в возвратной или в

* *Fichte*. Wissenschaftslehre (1813) // Nachgelassene Werke. II. S. 13–31.

** *Fichte*. Wissenschaftslehre (1812). S. 347–349.

*** *Ibid.* S. 352–353; *Idem*. Wissenschaftslehre (1813). S. 38–40.

**** *Ibid.* S. 36–37.

субъективно-объективной форме: я есть я*. Связь между обоими элементами — между самосознанием и сознанием — состоит в том, что разум, подводя данный образ под понятие об образе вообще, сознает первый как свое определение. Следовательно, он себя признает *нагалом* представлений. Но здесь это начало является еще чисто страдательным, ибо данный образ полагается бессознательным актом, который остается невидимым. Поэтому я представляется как *субстанция*, а данный образ — как его *признак* или *определение*. Это происходит именно оттого, что сознаваемое здесь начало не есть само производящее начало, а только отраженный в сознании образ этого начала, проистекающий из возвратной формы сознания. В этом образе в эмпирическом я противоположные определения разума, субъект и объект, представление и понятие, сводятся лишь к *формальному единству***.

На этом, однако, процесс самопонимания не может остановиться. В произведенном образе, составляющем высший результат возвратной формы, явилось новое раздвоение и новое противоречие, именно между представлением начала и понятием о начале, между началом, производящим образы, и страдательным образом этого начала, отраженным в сознании. Только последний в силу формального закона является в непосредственном представлении; но это — такое начало, которое, в сущности, не начало, ибо оно ничего не производит. Истинное же начало, оставаясь невидимым, может быть познано лишь посредством умозаключения на основании понятия, истекающего из существа самого разума. Для того чтобы сделать такое умозаключение, необходим новый процесс мысли: надобно, чтобы самое знание со всеми управляющими им законами сделалось объектом нового знания. Это — новая жизнь, зарождающаяся внутри жизни, знание знания или форма формы, сознание чистой связи или чистого закона, составляющего сущность разума. Этот процесс есть *рефлексия****.

Рефлексия не вытекает необходимым образом из закона, определяющего возвратную форму мышления. Она возможна единственно через то, что разум собственно инициативную отрывается от определенной формальным законом фактической почвы и возвышается в новую область, где прежняя его деятельность становится для него объектом. Такое действие есть акт *свободы*. Свобода в своем корне не что иное, как способность к рефлексии, т. е. способность *одуматься*. Однако рефлексия не есть нечто совершенно произвольное. Она вытекает из самого существа разума, которое состоит в самопонимании. Фактическое знание полного самопонимания не дает, ибо производящее начало

* Ibid. S. 44–47.

** Ibid. S. 53–57; *Idem*. Wissenschaftslehre (1812). S. 359–363.

*** Ibid. S. 371–376.

остается здесь скрытым. Чтоб достигнуть полного самопонимания, необходимо свободным актом отрешиться от фактического мира и возвыситься к пониманию разума в самой его сущности. Разум должен сознать себя не только страдательною субстанциею, извне получающею свои определения, но истинным началом, производящим свои определения. Этот закон истекает из самого существа разумного самосознания; но так как он относится к свободе, то он является здесь как *требование* или *должное*. Свобода может не исполнить этого требования, но тогда нет полного самопонимания*. Глубочайшее же основание свободы заключается в том, что разум есть явление абсолютного как абсолютного. Абсолютное является и в знании, управляемом законом необходимости, но *как* абсолютное, оно является единственно в свободе, ибо здесь только оно само для себя становится началом**.

С возникновением этого высшего мира сознания самая область фактического знания подчиняется свободе. Если разум может оторваться от фактического мира, то он может точно так же и отдаться ему. И то и другое составляет акт свободы. Последняя является вследствие этого как возможность выбора между противоположными определениями***.

Таким образом, абсолютный разум достигает полного самопонимания через то, что он сам себе является в двух противоположных формах — как чистое я и как фактическое я. Свобода есть идеальная, т. е. чисто мыслимая или чисто духовная сторона разума; опыт же, или область фактических представлений, управляемых законом необходимости, составляет его действительность. Первая выражает самую сущность разума, вторая — ту форму, которую он принимает как предварительное условие самопонимания; первая есть проявление начала, вторая — проекция, бессознательно производимая этим началом для того, чтобы оно могло обратно отразиться в себе самом и таким образом прийти к полному самопониманию. В первой области господствует единство: чистое я есть единое я как чистая форма, т. е. чистая связь или закон, определяющий начало или способность. Во второй области является разнообразие, множество, составляющее условие объективного проявления этого закона, поэтому фактическое я есть множественное. Чтобы стать объективным представлением, явление должно определиться, следовательно, ограничиться; фактическая область необходимо ограничена. Напротив, чистое я как мыслимое начало есть способность безграничного произведения образов. Поэтому всякое объективное определение может быть только частным выражением мыслимой сущности. Последняя идет за предел всякого данного представления, вследствие чего фактический мир представляет бесконечный ряд отдельных,

* *Fichte*. Wissenschaftslehre (1812). S. 377—378.

** *Ibid*. S. 382—383.

*** *Ibid*. S. 412—413.

сменяющих друг друга определений. Каждый момент процесса, чтобы стать видимым, должен быть ограничен, но весь процесс как исходящий из бесконечного начала не имеет предела*.

Однако и чистое я, для того чтобы сознавать себя как начало, должно проявляться в объективной, т. е. ограниченной форме. Но так как это проявление должно быть выражением свободы, то оно может быть только свободным самоограничением чистого я. Эта способность свободного самоограничения или самоопределения опять-таки не вытекает из необходимого закона; как все, относящееся к свободе, она является *требованием* во имя известной цели, именно во имя полного самопонимания, которое без этого невозможно**.

В этом объективном проявлении свободного начала состоит существо *воли*. Последняя, таким образом, составляет связь двух противоположных миров, на которые раздвояется сознание. Как мыслимое или духовное начало, воля по существу своему свободна; как объективное проявление, она действует в фактическом мире и подчиняется управляющим им законам. Фактический мир составляет для нее исходную точку, необходимое условие ее проявления; поэтому деятельность воли отправляется от фактических данных, которым она дает только дальнейшее определение. Закон, по которому производится это новое определение, есть закон мыслимого мира, сознание чистой связи, объединяющей все сущее. Через это в данное многообразие вносится единство; объективный мир служит материалом для установления нового, высшего *порядка*, исходящего из мира сверхчувственного. Этот порядок есть порядок *нравственный*, и закон, им управляющий, есть *нравственный закон*, составляющий самую сущность воли как мыслимого начала. Орудием же этого закона в фактическом мире является фактическое, множественное я, ибо оно именно и составляет проявление разума в фактическом мире. Таким образом, фактическое я, будучи, с одной стороны, формальным средоточием фактического мира, представляется, с другой стороны, выражением высшего начала и орудием высшего закона. Конечную цель его деятельности составляет полное объединение фактических, ограниченных я в сознании единого, бесконечного я, лежащего в их основе. Последнее является началом и завершением всего процесса***.

Таково учение Фихте в позднейшей его форме. Последующее быстрое развитие философии, и в особенности блеск диалектики Гегеля, затмили эту систему и отодвинули ее на задний план. Между тем она не только заслуживает внимания как необходимая ступень в развитии идеализма, но по существу своему она составляет один из краеугольных камней великого философского

* Ibid. S. 383—386, 454—457.

** Ibid. S. 468—469.

*** Ibid. S. 485—490.

здания, воздвигаемого человеческим разумом в его историческом движении. Никто никогда с такою глубиною и последовательностью не развивал основных определений разума из самого его существа, из закона самопонимания. Весь духовный мир, мир мысли и воли, был связан общею нитью и составил цельную систему. Разум был понят и выведен как самобытное начало, как известная форма проявления абсолютного бытия. Фихте шел далее: он утверждал, что это — *единственное* проявление абсолютного, и в этом состоит односторонность его учения, — односторонность, которая обличается недостатком содержания. В самом деле, выведенный им закон — чисто формальный. Фихте сам это сознает, говоря, что содержание дается не наукою, а жизнью*. Но наука должна формулировать законы жизни, а тут содержание остается вне всякого закона. Фихте утверждает даже, что в этой области никакого закона быть не может. По его мнению, частные определения разума не что иное, как пустая игра, которая происходит как попало, чисто случайно**. Частное определение необходимо для того, чтобы посредством него могло произойти обратное отражение разума, но в чем оно состоит, это совершенно все равно: всякое может равно служить этой цели. Точно так же случайно и многообразие, определяющее особенности фактических я***. Подобный вывод сам себе служит обличением. Если первоначальная, бессознательная деятельность разума происходит по закону необходимости, то здесь менее всего можно допустить произвол или случайность. Закон, определяющий деятельность начала, должен определить и свойства его проявлений; если он этого не делает, значит кроме этого закона есть и еще другие, которые также должны быть выяснены наукою.

Дело в том, что частные, объективные определения разума зависят не от него одного, но и от отношения его к внешнему миру. Сказанное выше при разборе первоначального учения Фихте должно быть повторено и здесь, ибо односторонность остается та же. Почему мы в данную минуту имеем такое, а не другое чувственное впечатление? Это никоим образом не может быть объяснено одною самодеятельностью разума; тут необходимо присутствие внешнего элемента, вследствие чего мы и приписываем впечатление действию другого начала, *не-я*. Но это предполагает независимое от нас существование другого элемента, чувственного мира, составляющего самостоятельное явление абсолютного бытия. Перейдя от субъективного воззрения на объективную почву, Фихте остался при прежнем своем недостатке. Природа представлялась ему пустым призраком; действительно существовал для него один нравственный мир.

* *Fichte*. Wissenschaftslehre (1811). S. 340.

** *Fichte*. Wissenschaftslehre (1812). S. 471, 484.

*** *Ibid*. S. 484.

Эта односторонность воззрения не могла не отразиться и на его нравственном учении. Если особенности эмпирических субъектов представлялись ему только пустою игрою случая, то ясно, что он не мог прийти к настоящему пониманию личности. Он вывел необходимость двоякого определения абсолютного разума: с одной стороны, как эмпирического, множественного, с другой стороны, как чистого, единого *я*. Но первое в конце концов теряло у него всякую самостоятельность; оно являлось только образом единого, лежащего в основе его начала. Все через это погружалось в общую субстанцию абсолютного разума. В сущности, это был шеллингизм с односторонним определением.

Этот взгляд Фихте высказал в особенности в своих лекциях о нравственности. Весь нравственный мир выводится здесь из коренного, заимствованного из метафизики положения: *разум (или понятие) есть основание мира, притом с сознанием этого отношения*. Короче: *разум практичен (die Vernunft ist praktisch)*. Анализ этого положения дает нам следующие определения практического разума: 1) разум является здесь не одним только отражением объективного бытия, а самобытным началом. Самостоятельность духовного мира составляет основную посылку, без которой нет возможности вывести какие бы то ни было нравственные определения. 2) Внешний мир, или объективное представление, является производением этого начала, т. е. чистого понятия; деятельность разума переводит понятие в представление. 3) Разум сознает себя производящею причиною этой перемены, следовательно, он видит себя переходящим от неопределенности к определению, притом из себя самого, вследствие абсолютного творческого акта; т. е. он сознает себя *живою, свободною силою*. 4) Так как это сила сознательная, то сознательно и ее содержание: разум носит в себе первообраз, который он переводит в объективное бытие. 5) Сознательная сила есть *я*; следовательно, практический разум может сознавать себя только в форме свободного *я**

Таким образом, мы имеем здесь два элемента: сознание и деятельность. Переход сознания к самоопределению есть *воля*. Следовательно, *я* сознает себя хотящим. А так как это хотение возникает в нем самом как абсолютный творческий акт, то воля представляется свободною: *я* может хотеть или не хотеть. Но, с другой стороны, назначение его состоит именно в хотении, ибо оно существует для того, чтобы перевести содержание чистого разума в объективное бытие; следовательно, по самой своей сущности оно *должно* хотеть. Хотение составляет его внутренний закон; но так как этот закон относится к свободе, то он является как *должное*. Это и есть то, что Кант называет категорическим императивом практического разума.

Таковы основания, которые Фихте полагает нравственному закону, основания в существе своем совершенно верные. По спра-

* *Fichte*. Das System der Sittenlehre // Nachgelassene Werke. III. S. 4–19.

ведливому его замечанию, нет возможности вывести нравственность иначе как принявши существование самостоятельного духовного мира. Все нравственные понятия и явления объясняются лишь тем, что лицо признает над собою высший закон, которому оно обязано следовать. Такого закона оно не найдет ни в себе самом как отдельном лице, ни в окружающем его чувственном мире. Последний служит ему орудием; оно пользуется им для своих целей. В себе же как особи оно находит влечения, разнообразные и изменчивые, которые не имеют в себе ничего обязательного и в свою очередь требуют высшего мерила. Только признавши себя членом высшего, сверхчувственного мира, орудием общего разума, лицо получает нравственное значение. Но, нося в себе сознание абсолютного начала, оно само становится причастником этого начала; лицо является свободным, самоопределяющимся существом. Поэтому и сознаваемый им закон не есть закон необходимости, а закон свободы; он составляет для него *обязанность*, которую оно призвано исполнять. Как свободное существо, оно властно от него уклониться, но через это самое оно отрекается от своего нравственного достоинства. Все эти определения составляют цельную, связную систему, на которой зиждется весь нравственный мир человека. Фихте принадлежит неотъемлемая заслуга, что он вывел эти определения из коренных начал разума; но, с другой стороны, он сам же подрывает основания своего воззрения, признавши личность не за действительное начало, а за одну форму представления верховного разума. В нравственном своем учении он настаивает на этом с особенною силою, утверждая, что как скоро лицо считает себя самостоятельным, оно тем самым превращается в пустой призрак*. Отсюда следует, что и свобода лица не есть нечто действительно сущее, а только известная, необходимая форма представления практического разума**. Через это органическое расчленение нравственного мира исчезает, и все погружается в одну безразличную субстанцию. Диалектика Фихте не шла далее чистой формы сознания; она не доходила до развития реального многообразия из единой сущности. Этот недостаток составляет самую слабую сторону его нравственного учения. Он был отчасти восполнен последующими философами этой школы, в особенности Шлейермахером¹, хотя и там, как увидим, односторонность нравственного начала мешала полному пониманию личности.

При таком взгляде на лицо различие между нравственным и безнравственным сводится к различию между действительным и призрачным. Действительна только жизнь абсолютного разума, и когда лицо сознает себя чистым явлением этой жизни, оно вполне нравственно. Призрачна, напротив, самостоятельность

* *Fichte. Das System der Sittenlehre. S. 37, 45.*

** *Ibid. S. 34, 44.*

лица — источник всякой безнравственности. Когда лицо действует для своих целей, а не как орудие верховного разума, оно является безнравственным; но это не более как пустая мечта. «В таком учении, — говорит Фихте, — безнравственность есть истинное и чистое ничто» *. Между тем этот призрак необходим. Для того чтобы нравственное начало сделалось видимым, оно должно выработаться из противоположного ему определения — из непосредственно данного бытия. Первое положение сознающего себя разума есть опыт, которого формальное единство составляет лицо как самостоятельная единица. Поэтому, прежде всего, я представляется безразличным в отношении к нравственности. На низшей своей ступени оно сознает себя только произведением природы, а не орудием духа. Из этого состояния оно должно выработаться к высшему сознанию. Эмпирическое я составляет для верховного разума материал, из которого он строит нравственное здание**.

В самом опыте есть уже повод к этому дальнейшему процессу, указание на высшее, сверхчувственное начало, проявляющееся в фактической сфере. Это указание дается существованием *общины лиц*. Для формального объединения опытных представлений достаточно одного лица; здесь отдельное я сознает себя вершиною окружающего его чувственного мира. В общине же лиц каждое из них является членом высшего, духовного мира. Как часть органического целого, оно получает свою особенность; из безразличной единицы оно становится личностью. Здесь является общее, связующее начало, полагаются общие цели, которые осуществляются отдельными лицами. Этим способом лицо вносит в чувственный мир новый порядок, оно становится практическим, реально действующим***.

Все это, однако, остается еще в пределах эмпирии; лицо действует здесь уже как духовный субъект, но еще не сознавая себя чистым орудием верховного разума. Эта ступень служит только приготовлением к истинно-нравственному порядку. Последний наступает там, где в лицах является сознание высшего закона, который они призваны осуществить. Вследствие этого исчезает уже всякая личная жизнь; лицо признает себя чистым явлением верховного разума, а потому действует всегда и во всем единственно в виду обязанности. С этим вместе оно делается вечным, как вечна жизнь абсолютного разума. А так как эта жизнь одинаково проявляется во всех и полагаемый разумом закон одинаково относится ко всем, то проникнутое нравственностью лицо хочет, чтобы все были нравственны; это становится целью всей его деятельности. В этом состоит сущность *любви*, которая должна обнимать всех ближних, имея основанием единственно нравственную

* Ibid. S. 36.

** Ibid. S. 59–65.

*** Ibid. S. 65–72.

их сущность. Самоотречение или, лучше, безличность и любовь составляют, таким образом, отличительные признаки нравственного существа. С ними соединяются искренность, правдивость и простота*.

Фихте признает, однако, что полное осуществление нравственной общины в настоящей жизни невозможно. Земная жизнь служит только приготовлением к будущей. Здесь человек не имеет даже понятия о том высшем порядке, который нравственная община призвана осуществить, — порядке, который должен состоять в объективном представлении образа Божьего, т. е. самого Верховного Разума, ибо последний и есть образ Божий. Значение же настоящей жизни заключается в нравственном совершенствовании человека. Эта формальная задача составляет все содержание человеческих обязанностей и, сознательно или бессознательно, становится целью деятельности всякого, кто следует внушениям совести**.

Это ограничение указывает на недостаточность одного нравственного начала для объяснения человеческой жизни. Если нравственные требования не осуществимы на земле, значит, существуют другие, постоянные элементы, которые этому препятствуют; ибо в чистом развитии нравственного начала нет ничего, что бы мешало возведению его на высшую ступень. Односторонняя система Фихте находит здесь свой предел.

Независимо от того, самый нравственный закон, вследствие недостаточного развития понятия о лице, получает у него крайне односторонний характер. Нет сомнения, что самоотвержение и любовь составляют основные черты проникнутого нравственным сознанием лица, но Фихте кажется мало одного самоотвержения: он требует полной безличности; лицо должно совершенно уничтожиться в общей жизни. Между тем если, по признанию самого Фихте, лицо становится лицом именно вследствие духовного своего естества как особенное проявление разума, если этим оно отличается от низшей ступени, где встречаются только безразличные единицы***, то уничтожение личной жизни и вместе с тем личной особенности каждого составляет возвращение к низшей форме. Вместо нравственной системы особей здесь водворяется одна безразличная стихия. Всего менее понятно, каким образом можно рядом с этим признавать, что лицо через погружение в общую субстанцию становится вечным. Если оно теряет свою личную особенность, если исчезает его личная жизнь, то оно перестает существовать как лицо, а потому не может быть вечным. Вечною остается только общая жизнь.

Тот же крайний взгляд является у Фихте и там, где он утверждает, что нравственности нет, как скоро допускается малейшее от

* *Fichte*. Das System der Sittenlehre. S. 75—101.

** *Ibid*. S. 72—74, 83—84.

*** *Ibid*. S. 69.

нее отклонение*. Нравственность заключается для него только в полном исчезновении личной жизни; всякое же, даже ничтожнейшее отступление от нравственных требований указывает на то, что сохранилась еще самостоятельность лица; следовательно, тут является личная жизнь, а не общая. Понимание лица как самостоятельной единицы устраняет этот взгляд. Нравственность выразится тогда не только в безраздельном господстве высшего закона, но и в колебаниях и в борьбе с противоположными началами.

Итак, вполне признавая заслугу Фихте в построении нравственной теории, мы должны указать на двоякий присущий ей недостаток: 1) на общую односторонность системы, которая признает одно духовное бытие, исключая всякое другое. «Одно из двух надобно откинуть, — говорит Фихте, — дух или природу; соединить их нет возможности»**. В действительности же есть и то и другое; главная задача философии заключается именно в понимании отношения этих двух начал. 2) Мы должны указать на недостаточное развитие самых определений духовного мира. Разум, так же как и абсолютное бытие, не есть только общая, безразличная субстанция. Он развивает из себя многообразие, которое, сохраняя свою самостоятельность, сводится в общую систему. У Фихте весь этот процесс является только призрачным представлением. Все формальные определения выведены верно, но им не достает реальности. Последующие философы нравственной школы поняли это иначе и тем дали нравственной системе надлежащую полноту.

В связи с нравственным учением Фихте излагает и свои понятия о церкви. Нравственность требует, чтобы все сделались орудиями единого разума. Для этого необходимо соглашение насчет общих нравственных начал. Такое соглашение называется *символом*. Общество, связанное общим нравственным сознанием, есть *церковь*. Но так как нравственность развивается в человечестве постепенно, то и символ не может оставаться неподвижным. Развитие его представляет ряд откровений, которые для того, чтобы быть усвоены человеком, применяются каждый раз к степени его нравственного понимания. Таким образом, данный символ выражает собою существующий в известную эпоху общий нравственный уровень; новое же, более совершенное сознание является плодом нового откровения. Однако и человеческому уму предстоит тут работа. Она должна состоять в постепенном уяснении данного откровением содержания. Это уяснение может быть только плодом науки. Для того чтобы символ не закоснел в неподвижности, необходимо, чтобы в недрах церкви была ученая публика и чтобы самые учителя церкви были философами. Задача фило-

* Ibid. S. 55.

** Ibid. S. 32.

*** Ibid. S. 102—115.

софии состоит именно в выяснении нравственных основ жизни, или в возведении к разумному сознанию того, что первоначально дается непосредственным чувством. Поэтому она составляет высшую цель развития церковного учения. Философ должен оставаться членом церкви, ибо он в ней зарождается и от нее исходит*.

Итак, церковь является хранительницей теоретических преданий человечества. Хранение же практических преданий, выражающихся в нравах и законах, вверяется государству**. В своем политическом учении Фихте старается остаться верным своей первоначальной теории. Он по-прежнему строит государство на началах права, настаивая в особенности на том, что в отличие от других философов, он признает право независимым от нравственности**. Он по-прежнему верно определяет право как свободу, определенную законом***. Тем не менее одностороннее развитие системы не могло не повести к полному подчинению юридического начала нравственному. Самостоятельность, которую Фихте старается придать первому, оказывается призрачной. Право все-таки является у него не более как приготовительную ступенью нравственности, предварительным условием ее существования****. Оно нужно только как искусственное учреждение, пока в обществе не водворился еще нравственный порядок. Здесь свобода одного лица может прийти в столкновение с свободой других; следовательно, необходимо определение принадлежащей каждому сферы деятельности. Там же, где нравственное начало сделалось господствующим, область свободы каждого определяется самим нравственным законом, а потому юридические определения становятся излишними, и право тем самым упраздняется. Таким образом, право представляется в двояком виде: как искусственное, приготовительное учреждение оно стоит вне нравственного мира, и это составляет единственный предмет научного построения; в пределах же нравственности оно является только случайным определением последней, на которое и не обращают дальнейшего внимания, ибо существо нравственности состоит в совершенно ином*****.

Такое раздвоение права, с одной стороны, как независимого, но искусственного начала, с другой стороны, как внешнего, несущественного определения нравственности указывает уже на недостаточность самого понятия. В действительности господство нравственности никогда не может упразднить права, ибо нравственностью определяется внутренняя, а не внешняя свобода человека. Нравственность ничего не говорит о том, какие предметы должны составлять собственность того или другого лица, и если

* *Fichte*. Das System der Sittenlehre. S. 104.

** *Fichte*. Das System der Rechtslehre // Nachgelassene Werke. II. S. 498.

*** *Ibid*. S. 516.

**** *Ibid*. S. 502, 517.

***** *Ibid*. S. 502, 517–518.

она предписывает уважение к праву, то она принимает последнее как данное, определяемое своими собственными началами. Упразднение права может последовать лишь там, где исчезает всякий личный элемент. В обществе, где, по словам Фихте, лицо понимает себя единственно как орудие высшего закона, где оно не действует уже ни для себя, ни даже для других, а исключительно для общих целей, конечно, для права нет более места. Но в таком случае оно не существует уже ни в пределах нравственного мира, ни вне его; оно просто упраздняется как ненужное.

Источник этой двойственности понимания юридических начал лежит в смешении двух совершенно различных понятий о свободе. Нравственную свободу называется внутреннее самоопределение на основании сознаваемого лицом нравственного закона; внешняя же свобода заключается в подчинении себе внешнего мира для произвольно полагаемых целей. Развивая теорию права как самостоятельного начала, Фихте отправляется от последнего понятия. Здесь свобода определяется как способность лица быть абсолютно первою причиною своих внешних действий. Отсюда вытекает *коренное право* человека (*Urrecht*), — право быть в чувственном мире всегда причиною, началом, а никогда последствием. Следовательно, тут требуется такое взаимодействие с внешним миром, которое определялось бы исключительно свободно полагаемыми целями лица, и ничем другим. Фихте простирает это начало до самых крайних пределов: он выводит отсюда требование, чтобы не только присвоенные, но и просто познанные человеком внешние предметы оставались без изменения, ибо лицо соображает свои цели именно с известным состоянием окружающего мира, следовательно, всякое изменение этого состояния становится препятствием его деятельности*. Но уже в учении о праве это широкое понятие о свободе превращается в ничто. Мы видели выше социалистическую теорию Фихте, изложенную в «Замкнутом торговом государстве»**. Он повторяет эту теорию и здесь, притом с полным сознанием противоречия начала с концом. Целью свободной деятельности полагается самосохранение, возможность жить работою; эта цель обеспечивается каждому всем обществом или государством. Вследствие этого совокупная деятельность лица становится под опеку государства. Последнее определяет наилучший способ разделения труда, назначает каждому потребную для него работу, наблюдает за хорошим ее исполнением, определяет цену всех произведений и само делается посредником обмена. Но при таких условиях, как признает сам Фихте, человек не имеет более свободы; он превращается в орудие государства. Воля его составляет уже нечто второстепенное; она является произведением воли государства как

* Ibid. S. 524—528.

** См. наст. изд. с. 444.

первого начала. Итак, заключает Фихте, мы запутались в противоречии: те самые меры, которые мы приняли для защиты свободы, повели к ее уничтожению*. Как же из этого выйти?

Разрешение задачи, по мнению Фихте, заключается в том, что за исполнением всех работ каждому лицу должен быть предоставлен достаточный досуг для своего нравственного совершенствования. Распределение этого досуга должно быть делом государства; избыток времени, остающегося от работы, отдается в его руки, и оно разделяет его поровну между всеми. Но затем прекращается его надзор; нравственное совершенствование предоставляется свободной деятельности каждого. Таким образом, в отношениях своих к внешнему миру человек в силу начал права становится рабом государства, но дух, с которым он исполняет свое дело, остается его достоянием. Задача государства заключается именно в том, чтобы вместо рабской покорности развить свободный дух повиновения. Внешняя свобода исчезает, но с тем, чтобы дать простор развитию свободы нравственной, которая составляет истинную цель всего юридического быта**.

Очевидно, что эта последняя свобода несколько не похожа на первую. Тут нет уже речи об абсолютной причинности во внешнем мире; единственным прибежищем свободы остается дух повиновения. Высшая задача государства заключается в том, чтобы воспитать в народе этот дух. Для этого недостаточно даже полномочие в промышленной сфере; это только низшая сторона дела. Нужно еще учреждение учебных заведений, доступных всем. Этим, по мнению Фихте, истинно правомерное государство отличается от деспотизма: последний имеет в виду только водворение рабской покорности; первое же полагает себе целью развитие нравственного духа, который окончательно делает самое государство излишним и ведет к его упразднению. Учреждение воспитательных заведений составляет поэтому абсолютное право всех членов общества***.

Кому же должна быть вверена эта руководящая власть в государстве? Отправляясь от абсолютных требований права, Фихте говорит, что полномочие следует предоставить не изменчивой воле людей, а непреложной и непогрешимой воле самого права. Следовательно, управлять должны те, чья воля наиболее приближается к этому идеалу. Но как этого достигнуть? На это есть два средства: можно или вручить правление лучшим людям из народа, или обставить существующее правительство такими условиями, чтобы воля его была по возможности совершенна. Последний путь, говорит Фихте, избирался большею частью предшествующих писателей; но против него представляется множество возражений. Гарантии могут быть нравственные или юри-

* *Fichte*. Das System der Rechtslehre. S. 535, 537—538.

** *Ibid.* S. 535—538, 543—544, 560.

*** *Ibid.* S. 540—541.

дические. Первые имеют место в наследственной монархии. Они состоят в том, что монарх по своему положению становится выше всяких частных интересов и может искать своего удовлетворения только в чести, славе и любви подданных. Но кто ручается тут за правильное понимание? Оно зависит прежде всего от воспитания, следовательно, от воспитателя; а кто будет выбирать и воспитывать самого воспитателя? Очевидно, что вопрос этим способом не разрешается. Юридические же гарантии могут состоять или в подчинении правительства другой, высшей власти, но в таком случае надобно искать гарантий против последней и т. д. в бесконечность, или же можно прибегнуть к любимой ныне теории разделения властей, но при ближайшем рассмотрении эта теория оказывается одержимую коренным противоречием: она хочет устроить верховную власть, которая не есть верховная власть, что ведет к несообразностям. Если над исполнительной властью воздвигнуть законодательную, облеченную правом принуждения, то последняя будет вместе и исполнительной, следовательно, она одна будет истинно верховною властью, а первая будет играть роль подчиненной. Если же законодательная власть будет лишена принудительной силы, то от воли исполнительной власти будет зависеть, исполнять или не исполнять законы; следовательно, вся действительная власть будет находиться в ее руках. Что касается до судебной власти, то, действуя только по закону, она по существу своему является подчиненною, а потому отделение ее от других не имеет цели*.

Такого же рода возражения Фихте делает и против предложенного в прежнее время им самим эфората. И здесь спрашивается, кто же ручается за правильность действий самих эфоров, не говоря уже о том, что правительство, имеющее всю власть в руках, прежде всего постарается избавиться от столь неприятного контроля. В действительности с развитием общественного мнения сам собою возникает известного рода эфорат, наблюдающий за действиями власти и призывающий народ к восстанию в случае злоупотреблений. Это мы видим во всех революциях. Но подобные попытки вместо того, чтобы улучшить состояние народа, только увеличивают зло, ибо при настоящем состоянии человечества мудрые всегда находятся в меньшинстве, следовательно, решение массы никогда не может быть разумным. Улучшения можно ожидать единственно от медленного развития разума и нравственности в людях и от незаметного действия общественного мнения при таком ходе вещей**.

Итак, все гарантии против уклонения существующей власти от настоящего пути оказываются тщетными. Остается, следовательно, избрать второй способ: надобно, чтобы правителем был тот,

* Ibid. S. 627—632.

** Ibid. S. 632—634.

чья воля наиболее совершенна. Но как достигнуть такого результата? С одной стороны, те, которые держат власть, не уступят ее добровольно; с другой стороны, если предоставить выбор массе, то всего менее можно ожидать удовлетворительного исхода. Направление большинства зависит от воспитания, следовательно, от правительства; поэтому хорошее большинство зависит от хорошего правительства, а не наоборот. Ясно, заключает Фихте, что поставленный здесь вопрос не разрешается человеческою свободою. Остается, следовательно, предоставить его решение божественному Провидению, управляющему судьбами человечества. Когда-нибудь придет время, когда лучший из народа сделается правителем; тогда он найдет и способ установить после себя преемственность лучших людей. До тех пор правительства будут так хороши, как Бог даст. В руках же народа находится одно средство понуждать правителей к добру, именно самому преуспевать в разуме и нравственности. Это и должно сделаться целью деятельности всякого доброго гражданина. Он подчиняется существующей власти не слепо, а вследствие убеждения, что сопротивление нарушает верный ход вещей и делает зло еще худшим, а потому противоречит требованиям нравственности*.

На этом, однако, Фихте не остановился. В лекциях, изданных после его смерти под заглавием «Учение о государстве, или Об отношении первобытного государства к царству разума» («Die Staatslehre oder über das Verhältniss des Urstaates zum Vernunftreiche»)*, он подробнее развил свои взгляды на историческое развитие государства и на его устройство. Они составляют окончательный вывод всей его позднейшей системы.

Здесь он противопоставляет истинное воззрение на государство ложному, господствующему в обыкновенном сознании людей. Последнее считает земную жизнь высшею целью человека; затем, второе место дается собственности как средству для поддержания жизни и, наконец, третье место государству как средству для охранения собственности. Сообразно с этим взглядом правительство является служителем собственников, которые устанавливают его для ограждения своих интересов. Истинное воззрение, напротив, полагает высшею целью человека нравственную задачу — осуществление образа Божьего. Здесь жизнь представляется только средством, но средством вечным, как и самая цель, несмотря на изменение форм. Условием же для осуществления этой цели является свобода, ибо нравственная задача может быть исполнена только свободными лицами. Поэтому свобода становится высшим благом жизни, единственным, что дает ей цену***.

Заметим, что это последнее воззрение заключает в себе несообразность. Свободное существо не может рассматриваться толь-

* *Fichte*. Das System der Rechtslehre. S. 634—636.

** Они напечатаны в Полном собрании сочинений, ч. IV.

*** *Fichte*. Die Staatslehre... 2 Abschn. // Nachgelassene Werke. IV. S. 402—411.

ко как средство — оно непременно — цель. Средством или орудием может быть то, что движется другим; то, что берет начало из самого себя, становится само себе целью. В этом и заключается высшее достоинство разумно-свободного существа: как носитель абсолютного начала, оно требует к себе уважения и не может быть низведено на степень средства.

Очевидно, что под этим противоречием скрывается весьма недостаточное понятие о свободе. Фихте делит ее на два вида: на свободу *внутреннюю*, которая состоит в независимости от чувственных *взвешиваний*, и на свободу *внешнюю*, состоящую в независимости от чужой воли. Первая составляет предмет нравственности, вторая предмет права. Но относительно последней возникает затруднение: с одной стороны, внешняя свобода требует, чтобы каждое лицо было самостоятельным источником всех своих действий, вследствие чего должно устраняться всякое принуждение; с другой стороны, право как необходимое условие нравственности непременно должно быть осуществлено, а это невозможно без принуждения. Как же разрешается эта дилемма? Она разрешается тем, говорит Фихте, что отрицаемая правом свобода не есть истинная свобода лица как члена нравственного мира. Последняя остается за ним всецело; отрицается только проявление естественной силы, которая во всяком случае должна быть укрощена и подчинена владычеству разума. Поэтому пока нравственность не установилась в обществе, следует употреблять принуждение; человечество как сопротивляющаяся природа должно без милосердия и пощады, все равно, понимает ли оно это или нет, быть покорено владычеству права. Но целью правомерного общества должно быть водворение такого порядка вещей, в котором каждый свободно, без принуждения, исполняет свой долг*. Ясно, что тут о личной свободе нет речи; все приводится к насильственному подчинению человека нравственному закону. «Принуждение, — говорит Фихте, — составляет условие для произведения разума; им лицо из простого физического существа превращается в существо духовное. Поэтому принудительное государство есть истинная школа для водворения царства, основанного на всеобщем разумении»**.

И этому началу Фихте дает самые широкие размеры. В силу незаметной подтасовки понятий он присваивает праву гораздо более обширное значение, нежели какое он приписывал ему первоначально. Оно перестает быть только законом, ограждающим внешнюю свободу лица от чужого посягательства, но превращается в орудие для осуществления нравственного порядка. Развитие общества, говорит Фихте, происходит постепенно; цель его состоит в подчинении как внутренней, так и внешней природы

* Ibid. S. 431—439.

** Ibid. S. 440.

владычеству разума. Каждая эпоха имеет при этом свою задачу; отправляясь от данного общественного состояния она возводит его на высшую ступень. То, что требуется историческим положением общества, составляет *право* всех его членов и может быть вынуждено. Для этого необходимо не только воздержание от известных действий, но и положительное содействие общей цели. Поэтому все без исключения могут быть принуждаемы во имя права к исполнению того, что требует задача времени*. Мы видим, что в силу логической последовательности прежнее юридическое воззрение превратилось у Фихте в чисто нравственное.

Кому же может принадлежать право силою приводить людей к высшему нравственному сознанию? Всякому, говорит Фихте, кто разумеет и может; он этим не нарушает ничьей свободы, если только он в состоянии доказать, что он действовал во имя права. Он является самим Богом постановленным воспитателем человечества; он царствует Божьей милостью**.

Сам Фихте признает, однако, что никто не может взять на свою совесть такое самоназначение. Это открыло бы путь всякой тирании. С другой стороны, и чужое назначение не приводит к желанному результату, ибо низшее сознание неспособно понять высшее; надобно сначала, чтобы оно было к тому воспитано. Как же выйти из этого затруднения? Истинный воспитатель человечества, говорит Фихте, должен доказать свое призвание *делом*. Задача его состоит в приведении людей к высшему сознанию; если он умел совершить это убеждением, он тем самым доказал, что он уразумел потребность времени, а потому он один может быть правомерным правителем. Таким образом, в идеальном устройстве правитель государства назначается не наследственным правом и не выбором, а законом духовного мира; он делом должен доказать, что он высший ум своего века, вследствие чего ему присваивается власть***.

Отсюда следует, что правитель должен исходить из числа учителей. А это, в свою очередь, предполагает существование особого сословия учителей, высших умов народа, призванных воспитывать остальных. Весь народ разделяется вследствие этого на два сословия — высшее и низшее, на управляющих и управляемых. Воспитание показывает, кто из учеников должен принадлежать к тому или другому разряду, кто из них способен только усваивать себе данное учение и кто может развивать его далее. Учителям предоставляется и распределение учеников по промышленным классам, смотря по свойствам и наклонностям каждого. Они же наконец избирают из среди себя и верховного правителя. Кого они признают за высший ум, тот и должен править государством,

* *Fichte. Die Staatslehre. S. 441—443.*

** *Ibid. S. 440.*

*** *Ibid. S. 444—450, 458.*

все равно, будет ли это один человек или несколько. Образ правления — дело второстепенное и случайное; главное, чтобы оно находилось в руках тех, кто способен воспитать народ к высшему сознанию. В истинно правомерном государстве все общественное устройство исходит от сословия учителей; данное состояние народа является их произведением. Пока этого нет, правительства могут быть признаны только основанными на нужде, а не на вечных началах права*.

Выше, в изложении нравственного учения Фихте, было указано на то, что он сословие учителей считал принадлежностью церкви как союза, в котором развивается нравственное сознание человечества. Ясно, что в политической своей теории он окончательно пришел к смешению церкви с государством. Придуманное им устройство приходится церковному союзу, а отнюдь не политическому. Одностороннее развитие нравственного элемента последовательно привело его к этому смешению, так же как оно привело его к превращению юридического начала в нравственное. В два различных периода своей деятельности Фихте подошел к государству с двух противоположных сторон: он понял его то как орудие права, то как орудие нравственности. Определение государства как высшего, самостоятельного союза, сочетающего в себе начала права и нравственности, было предоставлено дальнейшему развитию философии.

Из нравственного учения Фихте вытекает и его философия истории, находящаяся в тесной связи с его политическими взглядами. Как сказано выше, правителем в правомерном государстве является сословие учителей, которого задача состоит в нравственном воспитании народа. Последний составляет данный природою материал, который они перерабатывают по заключающемуся в их сознании образцу. Но этот высший нравственный образец должен был быть, в свою очередь, развит в них воспитанием. Следовательно, сословие учителей в каждую данную эпоху исторического развития предполагает уже предшествующее ему сословие, которое дало ему воспитание. Откуда же первоначально взялись воспитатели? Откуда возник тот первообраз, на основании которого должен быть переработан данный природою материал человечества? Ясно, что мы должны окончательно остановиться на чем-нибудь непосредственно данном. Нравственный первообраз должен был первоначально находиться в человечестве не как произведение свободы, а как непосредственное выражение вложенного в него нравственного естества. Нравственное же естество человека, так же как и внешняя природа, составляет непосредственное явление абсолютного. Отсюда необходимость признания Бога как нравственного существа и Провидения, как начала управляющего историю человечества. Действие Провидения понимается здесь

* Ibid. S. 450—457.

не в виде чудесного вмешательства в естественный ход вещей; оно является только источником той непосредственно данной природы, на основании которой совершается развитие. Верховный разум, для того чтобы стать видимым, с одной стороны, противопоставляет себе образ внешней природы, которая становится для него материалом, с другой стороны, полагает нравственное естество человека, которое должно служить орудием для произведения этой видимости. Вся цель человеческого развития состоит в том, чтобы этот непосредственно данный образ воспроизвести путем свободы. Поэтому история представляет круг, в котором конец должен совпадать с началом. Историческое движение народов есть путь от образа, непосредственно данного, к тому же образу, воссозданному свободой*.

На основании этого взгляда исходную точку истории должно составлять невинное состояние первобытного человечества, — состояние, в котором бессознательно осуществляются все нравственные начала. Такой порядок может быть установлен только непосредственным действием Божества, т. е. откровением. Следовательно, мы должны принять существование первобытного, невинного народа, которому дано откровение. Но такой народ остался бы вечно неподвижным. Для того чтобы могло произойти движение, необходим другой элемент, не пользующийся откровением, но свободный, а потому разнообразный. В противоположность единому, избранному племени надобно, следовательно, предполагать существование множества других племен, находящихся в естественном состоянии. Последний элемент должен подчиниться первому, сделаться для него материалом нравственной переработки. Такое подчинение возможно в силу божественного авторитета, сознание которого носит в себе избранное племя и которому другие подчиняются из уважения. Но так как свобода по существу своему есть высшее начало и вся цель движения заключается в переведении принятого на веру в ясное сознание, то этот авторитет не может быть долговечен. Начинается критика, которая постепенно ведет к разложению построенного на вере здания. В этом состоит идущая через всю историю борьба разума против веры, — борьба, которая кончится только тогда, когда полное развитие разума приведет к примирению обоих начал. Тогда завершится круг и конец совпадет с исходною точкою**.

В этой борьбе протекает жизнь государства. Начало его неизвестно истории. Мы застаем его уже в то время, когда из народов средней Азии, обладающих высшею культурою, исходят колонии, которые, подчиняя себе дикие племена, образуют новые политические союзы. Вследствие этого здесь образуются два сословия: владычествующее, аристократия, во главе которой стоит монарх,

* *Fichte*. Die Staatslehre. S. 460—476.

** *Ibid*. S. 477—496.

и подчиненное, народ, в свою очередь разделяющийся на различные состояния по занятиям, что составляет начало каст. К этому примыкают совершенно бесправные рабы. Таким образом, неравенство лежит в основании древних государств. Если мы спросим, откуда оно, на чем основано владычество одних над другими, то ответ заключается в том, что такова воля Божия. И это — не обман. Живая вера в непосредственно открывающийся людям божественный авторитет составляет искреннее убеждение как владычествующих, так и подчиненных. Древнее государство по существу своему — теократия, и самая религия вся сосредоточивается в нем. Бог открывается не отдельным лицам, а единственно через посредство государства. Поэтому здесь лицо исчезает в политическом союзе. Оно имеет значение не само по себе, а только как орудие высшей, являющейся в государстве воли*.

Такое состояние безотчетной веры и безусловного подчинения не могло, однако, продолжаться. Разум пробуждается и подвергает вопросу основы существующего быта. Начинается борьба между аристократией и демократией. Первый шаг состоит в преобразовании самой аристократии. Она устраняет стоящего во главе ее монарха, делается верховною, но лишается единства. Вместе с тем она раскрывается для других и из Богом установленной становится конституционною. Затем начинается постепенное приобретение прав низшим сословием, пока наконец первоначальное неравенство уступает место демократическому равенству. При этом на первый план выдвигается личный интерес. Государство перестает быть высшим, владычествующим элементом жизни; оно становится простым орудием для целей лица: наступает век эгоизма. Но через это самое оно склоняется к упадку. До общих интересов никому уже нет дела; каждый заботится исключительно о себе. Политическое здание поддерживается еще некоторое время гениальностью, т. е. одушевлением общими целями, проявляющимся в отдельных личностях. То, что прежде было достоянием всех, теперь сосредоточивается в немногих, которые вследствие этого естественно становятся во главе государства. Но, наконец, и этот источник политической жизни иссякает; владычество гениальных людей заменяется механическим законом наследства. Этим обозначается окончательное падение древнего государства, которое остается мертвою формою, лишенною всякого содержания**.

Из этого состояния человечество могло быть выведено только новым началом, указывающим ему иные цели. Процесс развития Древнего мира состоял в постепенном разложении непосредственно данной системы учреждений человеческою свободою; затем начинается новый, обратный ход. Человек должен быть

* Ibid. S. 497—509.

** Ibid. S. 509—520.

снова приведен к подчинению воле Божьей, но уже не как бессознательно воспринимаемого авторитета, а путем сознания и свободы. В этом и состоит существенная задача христианства. Оно указывает человеку не на то, что есть, а на то, что должно быть, чему предстоит осуществиться в будущем, на царство небесное, т. е. на царство свободы и духа, которое должно водвориться среди людей. Здесь Бог открывается уже не через посредство государства, а прямо каждому лицу; он является нравственным законодателем. Каждый член этого общества сознает себя сыном Божиим, орудием свободно исполняемой им божественной воли. Поэтому здесь исчезает всякое другое подчинение; все люди свободны и равны. Если исходною точкою человечества было абсолютное государство, то концом его развития должна быть абсолютная церковь*.

В истории это новое начало могло на первых порах явиться опять-таки лишь в форме непосредственно данного первообраза, осуществление которого должно было составлять задачу последующего времени. Такой первообраз явился в лице Христа; это было божественное откровение, которое он сознавал как свое призвание. Поэтому Христос — первый член царства небесного, первородный сын Божий. Через него только возможно вступление в это царство, или спасение человечества. Для этого каждый из нас должен отречься от самого себя, совлечь с себя ветхого человека и приобщиться к Христу и его учению. Тут нет уже исключенных, как прежде; все равно считаются сынами Божиими, способными войти в вечную жизнь. В этом состоит совершенное Христом искупление**.

Что царство Божие должно когда-нибудь водвориться среди людей, что человечество идет к этой цели, в том ручается нам историческая необходимость и самое появление божественного начала на земле. Вопрос состоит единственно в том, каковы пути к осуществлению царства? Очевидно, что главное средство заключается в нравственном воспитании людей; прирожденное им естество должно быть подчинено владычеству разума. Затем и внешняя природа должна быть покорена человеку, так чтобы разум не встречал препятствия своей деятельности. Осуществление этих целей составляет главную задачу учителей, которым поэтому принадлежит первое место в развитии Нового времени. Здесь государство перестает уже носить на себе религиозный характер; развиваясь путем сознания и свободы, оно становится чисто человеческим учреждением, подчиняющимся христианскому закону, исполняющим требование церкви, но стоящим вне ее и имеющим свои светские задачи. В этом отношении ему принадлежит существенная роль в новой истории. Церковь же и в Новое

* *Fichte*. Die Staatslehre. S. 521—523, 593.

** *Ibid*. S. 535—565.

время первоначально является в виде исторического учреждения с характером внешнего авторитета. Но этот исторический элемент должен постепенно исчезнуть, уступая место свободному сознанию; а так как поприщем человеческой свободы является здесь государство, то ему предстоит задача заменить подчинение авторитету свободным сознанием закона. Но с исполнением этой задачи исчезает и самая потребность в государстве. Принудительная сила должна сама собою упраздниться с развитием нравственности. С этим вместе должны прекратиться и внешние войны. Все народы окончательно сольются в одно христианское государство, которое, совершивши дело подчинения внешней природы, тем самым положит начало новой, высшей жизни, где человечество, не встречая более препятствий ни внутри, ни вне себя, будет свободно воссоздавать в себе божественный образ*.

Такова философия истории Фихте в окончательном ее виде. Развитие идеализма привело его к диалектическому построению исторического движения человечества: первоначальное, непосредственно данное единство разлагается свободой, и затем свобода снова возвращается к единству. Фихте верно обозначил некоторые черты этого движения, но одностороннее понимание задачи привело его и к односторонности выводов. Развитие нравственного начала не составляет единственного содержания всемирной истории; это только один из ее элементов. Поэтому и цель ее состоит не в чистом осуществлении отвлеченно нравственного идеала, а в сочетании этого идеала с противоположно ему стихиею, с богатою содержанием областью личной жизни и личной свободы. Этим объясняется та роль, которую свобода играет в новой истории. Человечество не остановилось на той нравственной теократии, которая в Средние века заменила первоначальную теократию языческого мира. Именно вследствие своей односторонности этот порядок разлагается новым процессом, имеющим целью соглашение противоположных элементов человеческого естества. Самый нравственный идеал, который выразился в средневековом строе, не появился в истории как новое, невиданное дотоле начало; он также развивался исторически. Падение язычества есть вместе и приготовление к христианству. Разлагающим элементом Древнего мира является не одна только личная свобода, как утверждает Фихте, но и общечеловеческое начало, которое разбивает узкие формы античного государства. Таким образом, из первобытного единства выделяются два противоположных элемента, личный и общий, которые и становятся господствующим определением среднего периода истории и примирение которых составляет конечную цель всего процесса. Наконец, самое первобытное единство было понято Фихте односторонним образом. По его теории, цель всего последующего развития состоит в вос-

* Ibid. S. 582—600.

произведении путем свободы того, что уже было дано непосредственным откровением. Этим уничтожается существенный смысл развития. Заключающиеся в духе противоположности первоначально находятся в состоянии слитности; последующее движение, развивая их односторонним образом, вместе с тем дает им надлежащую полноту, и как бы они ни сочетались впоследствии, они всегда должны сохранить относительную самостоятельность. Поэтому если конец и должен совпадать с началом, то нельзя сказать это в смысле совершенного тождества или простого воспроизведения данного уже прежде; они отличаются друг от друга, как полнота определений от первоначального, скудного их очертания.

Мы сказали, что такова была философия истории Фихте в окончательной ее форме. За несколько лет до лекций, читанных в Берлинском университете, он излагал ее несколько иначе, хотя и с существенно тождественным содержанием. В «Основных чертах настоящего века» («Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters»), лекциях, читанных в 1804 г., он разделяет историю человечества на пять периодов. Первый период есть состояние невинности или господства непосредственных нравственных начал. Во второй период эти начала, сознанные высшими умами, превращаются ими в авторитет, налагаемый на остальных. Третий период представляет освобождение от авторитета, но вместе с тем и от нравственных требований; это — пора преобладания своекорыстных стремлений. В четвертый период своекорыстия противопоставляется высшее сознание нравственной свободы, и, наконец, в пятом периоде это последнее начало вводится в жизнь, вследствие чего конец опять-таки совпадает с исходною точкою. По мнению Фихте, настоящее человечество находится в третьем периоде развития. На это указывает как господство индивидуалистических учений XVIII века, так и всеобщее падение нравственного и общественного духа в современных обществах*.

Последовавший затем разгром немецких войск и униженное состояние Германии еще более утвердили Фихте в этом убеждении. Он яркими чертами изображал последствия растлевающих учений, противопоставляя им высший нравственный идеал, который человечество призвано осуществить на земле. В этом отношении система его явилась не только необходимою ступенью в развитии немецкой философии, но и могучим двигателем народной жизни. Фихте был одним из умственных героев того великого пробуждения германского духа, которое было вызвано иноземным владычеством. Никто с такою страстною энергиею, с такою неутомимою деятельностью, с таким пламенным красноречием не старался возбудить в народе дремлющие в нем силы и поднять его на новую высоту. На кафедре и в печати, на публичных лек-

* *Fichte*. Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters // Nachgelassene Werke. VII. S. 11–12.

циях и в Берлинском университете он повсюду гремел против житейской пошлости, примиряющейся с существующим порядком и предпочитающей раболепный покой самоотверженному служению отечеству. Он указывал на те высшие начала жизни, которые одни дают цену самой жизни, и призывал своих слушателей к неуклонной борьбе во имя этих начал. Ни в ком, может быть, из деятелей той эпохи не воплотился так ярко тот дух, который дал Германии свободу.

В этом отношении особенно замечательны его «Речи к немецкому народу» («Reden an die deutsche Nation») — лекции, читанные им с 1807 на 1808 г. Национальное единство Германии является здесь уже вполне сознанным началом. «Я говорю просто для немцев, просто о немцах, — начинает Фихте, — не признавая, но, напротив, совершенно устраняя и откидывая те разделяющие нас различия, которые несчастные события водворили в едином народе. Вы, почтенное собрание, для моего телесного ока являетесь первыми и непосредственными представителями, воплощающими передо мною любимые народные черты, вы — видимая точка, на которой возжигается пламя моей речи; но дух мой собирает вокруг себя образованную часть всего немецкого народа, изо всех земель, по которым она рассеяна; он обдумывает и соображает общее наше положение и отношения; он желает, чтобы часть той живой силы, с которою, быть может, охватят вас эти речи, сохранилась и в немом отпечатке, который один представит глазам отсутствующих, чтобы эта сила дышала из него и повсюду воспламеняла немецкие души к решению и делу... Только общее сознание, что мы немцы, может предохранить народ наш от паде́ния и слияния с иноземцами; в нем только мы можем снова приобрести свою опирающуюся на себя и неспособную ни к какому подчинению самоличность»*.

Фихте объясняет своим слушателям, что такое народ и народность. Не государственные границы, не сожительство людей в известной местности составляют народ, а наоборот, люди соединяются в общем сожительстве потому, что высший закон природы сделал из них единый народ. Поэтому первоначальные, истинные границы государств суть их внутренние границы. «Говорящие одним языком уже прежде всякого человеческого искусства, самую природою соединены множеством невидимых связей; они понимают друг друга и способны все яснее себя понимать; они должны состоять вместе и составлять единое и нераздельное целое. Такой союз не может воспринять и смешать с собою народность иного происхождения и языка, не производя в себе самом замешательства, по крайней мере на первых порах, и не нарушая насильственным образом равномерный ход своего развития. Из этой внутренней, самую духовную природою человека положен-

* *Fichte*. Reden an die deutsche Nation // Nachgelassene Werke. VII. S. 266.

ной границы вытекает уже внешнее ограничение места жительства как последствие первой»*. Поэтому «везде, где встречается особый язык, есть и особый народ, который имеет право самостоятельно устраивать свои дела и управляться сам собою»**.

Но язык составляет только внешний признак духовной особенности; истинное существо народности лежит гораздо глубже. Народ есть выражение известной особенности развития всемирного духа. Мировой закон соединяет его в одно естественное и самобытное целое. В нем лежит вечное, божественное начало, сознание которого и любовь к которому должны одушевлять всех его членов. Всякий благородномыслящий человек, говорит Фихте, ценит жизнь настолько, насколько в ней осуществляются вечные начала; и как бы ни была скромна его доля, он сам хочет быть орудием этих начал и своею деятельностью осуществить хотя малейшую частичку их в окружающем его мире. Он сознает себя членом вечного порядка; он хочет, чтобы все благородное и возвышенное, что он носит в себе, сделалось достоянием отдаленнейших его потомков, сохраняясь, как неугасимое пламя, и связывая земное существование с высшею областью. Что же ручается ему за исполнение этих самых заветных его желаний? Ручательство он может найти только в окружающем его вечном порядке, к которому примыкает его мимолетная деятельность и который связывает его со всем мирозданием. Такой порядок представляет народность, как вечный сосуд божественного духа. Поэтому истинный гражданин любит свое отечество всею силою своей души; за него он готов отдать свою жизнь, ибо в нем он видит осуществление того, чем дорога ему жизнь. Истинная любовь обнимает только вечное, а временное единственно настолько, насколько в нем воплощается вечное. Тот, кто в земной жизни не видит вечных начал, может иметь отечество на небе, но у него нет его на земле. Земное отечество имеет единственно тот, кто сознает народность, как сосуд вечного***.

Такая любовь к отечеству, продолжает Фихте, идет далеко за пределы государства, как оно обыкновенно понимается. Так называемая любовь к закону, к отечественным учреждениям составляет только средство и орудие истинной любви. Она понимает государство только в низшем его значении как хранителя внешнего мира и порядка. Но если этим ограничивается задача политического союза, то для этого не нужна свобода; людей можно насильно заставить соблюдать мир. Свобода нужна человеку для высших целей; она составляет необходимое условие того нравственного порядка, которому государство призвано служить. В государстве должна властвовать истинная любовь к оте-

* *Fichte*. Reden an die deutsche Nation. S. 460.

** *Ibid.* S. 453.

*** *Ibid.* S. 377–385.

честву, которая указывает ему высшие задачи и вдыхает в него новую жизнь. В обыкновенные времена эти задачи исчезают из виду; тогда низшие гражданские добродетели кажутся достаточными для поддержания порядка. Но когда для народа настает минута опасности, когда все духовное его достояние готово погибнуть, тогда спасти его может не дух мирной гражданской любви к закону и учреждениям, а единственно пожирающее пламя высшей любви к отечеству, которая понимает народ как покров вечного. Она одна в состоянии возбудить граждан на подвиги самоотвержения и вдохнуть в них силу, способную одолеть все препятствия, ибо в исторической борьбе народов победителями всегда были те, которые воодушевлялись сознанием вечных начал*.

Фихте старается доказать, что именно это сознание вечного нравственного порядка составляет особенность немецкой народности в противоположность другим германским племенам, смешавшимся с иноземцами. Он выводит это из того, что последние, завоевавши Римскую империю, усвоили себе чуждый им язык, поэтому и понятия, выражающиеся на языке, явились для них не живым произведением собственной их духовной природы, а мертвым достоянием, которое они усваивали себе механически. Коренные немцы, напротив, удержали природный свой язык, вследствие чего сохранилась у них живая, внутренняя связь со всею областью духа, в которой они видели собственную свою жизнь и собственное развитие. Отсюда совершенно иной взгляд на вещи; отсюда внутренняя, живая связь между высшими и низшими условиями, несмотря на то что они разъединяются внешним образованием; отсюда, наконец, серьезность и глубина в постижении жизненных задач. В противоположность внешнему механизму римской церкви немцы поняли христианство как внутреннее дело души. Многие и за границею и в Германии превосходили Лютера² образованием и способностями; но его охватило всемогущее побуждение, страх за спасение души, и этот страх сделался жизнью его жизни; он заставлял его полагать последнее на весы и дал ему ту силу и те дары, которым удивляется потомство. И самый народ не равнодушно принял эту проповедь; и он, как неугасимым огнем, был охвачен этою заботою о душевном спасении, и глаза его открылись для полного света. То же самое мы видим и в философской области. Увлекаясь свободою мысли, иноземные племена поняли мироздание как внешнее, механическое сцепление причин и следствий, в котором человек является второстепенным и производным элементом. Для немецких мыслителей, напротив, дух есть первое, живое, все из себя созидающее. Мир невидимый, мир свободы и разума, понимается ими как источник всякого бытия, а внешняя природа является только его отражением. Отсюда, наконец, и совершенно иное воззрение на государство. В проти-

* Ibid. S. 358—393.

воположность механическому взгляду, который видит в политическом союзе искусственное учреждение для охранения внешнего мира и спокойствия, — взгляду, который неизбежно должен был оказаться несостоятельным и привести его последователей к полному разочарованию, немцы смотрят на государство как на орудие духа, призванное воспитывать народ к сознанию высшего нравственного порядка*. Поэтому они так же, как древние греки, всегда отличали государство от народа, признавая первое только средством для высших человеческих задач. В политическом отношении немецкая территория раздроблялась на части, но народ сохранял свое единство, которое видимым образом выражалось в республиканском устройстве Империи, а невидимо жило в общении мыслей, нравов, учреждений. Самая эта политическая разрозненность частей служила к развитию разнообразия и свободы в целом, так что, несмотря на односторонность и узкость взглядов в отдельных государствах, Германия пользовалась большею свободою в изысканиях и обмене мыслей, нежели какой-либо другой народ. Высшее образование вследствие живого общения частей могло сделаться здесь достоянием всех сословий**.

При таком воззрении на задачи своей народности Фихте, конечно, не мог искать для нее спасения от иноземного влияния в государственном единстве. Он прямо говорит, что правительственное объединение, особенно в монархической форме, было бы величайшим несчастьем для немецкой культуры. Всякий благородномыслящий гражданин должен всеми силами противодействовать подобному исходу***. Единственное средство против иноземного влияния он видит в воспитании народа. «Борьба оружием кончена, — говорит он, — теперь поднимается, как скоро мы этого захотим, новая борьба начал, нравов, характера»****. Своекорыстные учения современности развратили и немецкий дух; надобно восстановить его в новой силе введением всенародного нравственного воспитания, которое приготовит истинных граждан для служения отечеству. В противоположность механическим теориям, которые полагают значение воспитания в ознакомлении юношества с внешним миром, истинная педагогика должна обратить внимание юношей на внутренний, невидимый мир и внушить им, что они состоят его членами; она должна развить в них нравственный характер, возбудить в них самостоятельность, исполнить сердца их любовью к присущему им духу, постигаемому разумом, источнику всякой истинной жизни и всякой живой действительности. Этим только способом воспламенится в них высшая любовь к отечеству; они поймут свою земную жизнь как вечную и свое отечество как носителя этой вечности. Тогда

* *Fichte*. Reden an die deutsche Nation; см. 4-ю, 5-ю и 6-ю Речи.

** *Ibid.* 8 Rede. S. 392—393.

*** *Ibid.* 9 Rede. S. 397.

**** *Fichte*. Reden an die deutsche Nation. S. 470.

в них пробудится сила, о которую сокрушится всякое иноземное влияние*.

Начало этого нового воспитания Фихте видит в педагогическом учении Песталоцци³, которое, по его мнению, должно пересоздать людей для новой, нравственной жизни и воспитать цельного человека, сделавши его вполне и совершенно человеком. Он в пламенной речи взывает ко всем своим согражданам, к юным и старым, к ученым и практическим людям, к подданным и государям, для исполнения этой программы; он вызывает тени предков и заставляет потомков увещивать существующее поколение, побуждая его на новый жизненный подвиг. «Эти речи не устали внушать вам, — говорит он, — что вам никто не может помочь, кроме вас самих... Дождь и роса, плодородные и бесплодные года могут быть произведены неведомою и вне нашей власти стоящею силою; но особенный век человека, человеческие отношения могут быть созданы только самим человеком и никакою вне его стоящею властью»**. Сам он был исполнен несокрушимой верой в успех начатого им дела. «Пусть иссохнут все составные элементы нашей высшей духовной жизни, — восклицает он, — пусть связи нашего народного единства разрушатся и лежат рассеянные в диком беспорядке; пускай под бурями, дождевыми потоками и палящим солнечным зноем они в течение веков остаются бесцветными и безжизненными, — животворящее дыхание духовного мира не перестало еще веять. Оно охватит умершие кости нашего народного тела и соединит их снова, так что они восстанут в величии для новой и просветленной жизни»***.

Начала, за которые так горячо ратовал Фихте, действительно восторжествовали. Тот нравственный дух, то высокое самопожертвование на пользу отечества, которые он старался вселить в своих сограждан, воодушевили их на новую, окончательную борьбу с иноплеменным владычеством и послужили залогом освобождения Германии. Если в изображении природных особенностей своего народа Фихте впадал в значительное преувеличение и увлекался пристрастием, то это самое, падая на восприимчивые сердца, поднимало их на новую высоту. В исторической борьбе народов самыми могучими двигателями являются те идеалы, которые они носят в душе. Национальное единство Германии, провозглашенное ее мыслителями, сделалась лозунгом лучших ее людей и в наше время увенчалось невиданным успехом. Фихте верно указал и на то духовное оружие, которое одно могло дать победу германскому племени. По общему признанию, пропитанная нравственным духом школа сделала Германию тем, что она есть. Это было понятно уже и в то время. Одним из первых дел государственных людей возрождающейся Пруссии было основание

* Ibid. 3 Rede; см. также S. 408.

** Ibid. 3 Rede. S. 487.

*** Ibid. S. 310—311.

Берлинского университета, который сделался центром умственного движения в Германии. Сюда был призван и Фихте; здесь он продолжал ратовать за нравственные идеалы и за свободу, призывая своих слушателей на последний, отчаянный бой. Здесь он и умер в 1813 г., на заре новой эры, узревши воочию победы немецких войск и торжество защищаемого им дела.

Он не дожил до нового оборота, который приняло это дело после торжества. Фихте соединял свой нравственный идеал с требованиями свободы; но лежавшее в самой его системе одностороннее развитие нравственных начал могло повести и к полному подавлению свободы. Надобно было только вывести логические последствия из им же провозглашенных положений, что личная свобода сама по себе не имеет цены и что человека можно насильно сделать нравственным, — и воззрение его становилось могучим оружием в руках реакции. Такое именно направление дала нравственному идеализму богословская школа, которая после изгнания французов сделалась господствующею в высших сферах Германии и к которой примкнули некоторые из ближайших последователей Фихте.

2. Богословская школа

Богословская, или противореволюционная, школа заключает в себе группу писателей, которые поставили себе задачу бороться с революцией во имя нравственных основ жизни. Правам народа они противопоставляют права законных князей, созданиям человеческого произвола нравственный порядок, установленный Богом на земле. Поэтому они ищут в религии главной опоры для своего учения. Это направление сделалось владычествующим во времена реакции, последовавшей в европейском мире за Венским конгрессом ⁴, — реакции, центром которой была Австрия.

Мы видели уже в позднейшем учении Фихте противоположение нравственных начал революционным, но у Фихте оно далеко не являлось в такой резкости. Существенная его тема заключалась в построении нравственного мира на основании чистого самосознания разума; в этой системе свобода играла важнейшую роль. Фихте искал осуществление своего идеала впереди, а не назад; он стремился к освобождению человечества от исторических уз. У означенных писателей, напротив, исторические предания становятся на первый план; является недоверие к личному разуму. Поэтому вместе с революцией осуждается и предвещница ее — Реформация. В мыслителях этой школы обнаруживается явная склонность к католицизму. Многие из них, как-то: Галлер, Адам Мюллер, Фридрих Шлегель, Ярке ⁵, из протестантов сделались католиками. Эти обращения были последовательным приложением принятых ими начал.

Из числа этих писателей некоторые, хотя и замечательные по дарованию, не выработали цельного политического учения. Та-

ков был знаменитый Фридрих Генц⁶, составитель протоколов Венского и других конгрессов того времени, главный орган политики князя Меттерниха⁷. Точно так же и Ярке, написавший несколько сочинений по уголовному праву, в области государственного права ограничивался журнальной полемикой против конституционных учреждений и отрывочными статьями в пользу возвышения церкви на счет государства. Для нас важны одни систематики.

< α) Галлер >

Первое место в ряду последних принадлежит Карлу Людвигу Галлеру. Он был член Бернской патрицианской фамилии, покинувший свое отечество вследствие политических переворотов и посвятивший всю свою жизнь борьбе с революционными началами. Первое сочинение, в котором он высказал свои взгляды, вышло в 1808 г. под заглавием «Руководство к общему познанию государств» («Handbuch der allgemeinen Staatenkunde»). Оно не обратило на себя внимание публики. Не смущаясь этою неудачей, Галлер подробнее развил свою теорию в другом, более обширном сочинении, которое он назвал «Восстановлением политической науки» («Die Restauration der Staatswissenschaft»). Первая часть его явилась в 1816 г., а последняя, шестая — в 1834-м. Эта книга имела громадный успех и возбудила горячую полемику в политической литературе.

Учение Галлера отличается оригинальностью и самобытностью. Он восстает против всех предшествовавших ему писателей по естественному праву. Во всех он видит один коренной недостаток, несмотря на различие направлений: все они выводят общество из договора, полагая таким образом в основание общественного союза не вечный, установленный Богом порядок, а человеческий произвол. Отсюда неизбежно вытекают все те логические последствия, которые были развиты проповедниками революции. Если государство устанавливается человеческим соглашением, то источником верховной власти является народ, а правительство не более как его уполномоченный. Из этого следует, что если народ недоволен своим правительством, он всегда может его сменить и установить другое, какое ему заблагорассудится. Наследственная монархия совершенно несовместна с подобным воззрением; она представляется чистым произведением насилия*. Эти теории окончательно нашли свое приложение в Французской революции и произвели те смуты, которые потрясли весь европейский порядок. Неудача этих попыток раскрыла глаза многим, но приверженцы теории договора и тут еще стараются оправдать свой взгляд. Неудача своего дела они объясняют незрелостью общества, испорченностью французского народа, преувеличениями в приложении начал и т. д. Но все эти объяснения совершенно

* *Haller. Die Restauration der Staatswissenschaft. Vorrede. S. VI; Einl. 3—5 Cap.*

несостоятельны. Общество всегда достаточно зрело для пользования настоящими правами и естественною человеку свободою. И в древности и в Средние века существовали республики, хотя народ был гораздо менее образован, нежели в наше время. Французы — один из самых образованных народов Европы и не более испорчены, нежели другие. В приложении же революционных начал не только не было крайности, а наоборот, можно сказать, что если сохранялся еще призрак порядка, то единственно благодаря некоторой непоследовательности, которая удерживала людей от крайних выводов. В действительности революция потерпела крушение потому что не могла держаться, а не могла она держаться, потому что провозглашенные ею начала ложны и противоречат естественному порядку человеческих отношений. Это доказывается внимательным разбором теории договора*.

Все это учение основано на том предположении, что люди первоначально жили без всякой общественной связи, в состоянии полной свободы и равенства; но так как в этом состоянии права их не были ограждены от насилия, то они соединились в общественные союзы и в силу взаимного договора установили между собою власть для обеспечения прав. Первое, что можно сказать против подобного воззрения, это то, что оно противоречит всем историческим данным. В действительности ни одно государство не возникало этим путем; самые республики имели иное основание, как доказывает история. Внеобщественное состояние людей есть чистый вымысел. Человек никогда не жил и не мог жить без общества. Естественное происхождение связывает уже людей друг с другом; семейство составляет первое, самую природою установленное общество. Затем и взрослые, независимые лица нуждаются друг в друге, а так как силы и потребности людей неравны, то между ними сами собою устанавливаются разнообразнейшие общественные отношения без всякого общего и формального договора. Почему в этом состоянии нет уважения к праву, а должна господствовать вечная война, непонятно. В сердцах людей написан вечный закон правды, запрещающий им посягать на чужое; никому не дозволено оскорблять другого, нарушать его свободу, отнимать у него правомерно приобретенную собственность. Тот, кто решился бы на подобные поступки, и тут должен опасаться мести, тогда как соблюдая право, он, напротив, надеется, что и ему будет платиться тем же. Обиженный и тут может получить чужую помощь. Наконец, всякий может уйти от обиды. Полного обеспечения прав, разумеется, здесь невозможно найти; но его нет и в самом совершенном обществе. Таким образом, сама природа дала людям не только права, но и средства их защищать; к чему же тут формальный договор, который не только не улуч-

* *Haller*. Die Restauration der Staatswissenschaft. I. Einleitung. 11 Cap. S. 278—288 (изд. 1820г.).

шает дела, но сам по себе представляет бесчисленные затруднения и противоречия?

В самом деле, из кого должно составиться это первоначальное общество? Кто участники первоначального договора, на котором оно зиждется? Если никто не может сделаться членом общества иначе как по собственному согласию, то право голоса должно быть предоставлено женщинам и детям наравне с мужчинами. Если же те и другие исключаются, то это уже отступление от принятых начал. Притом и здесь возникает затруднение: как определить совершеннолетие и кто имеет на это право? Наконец, и между взрослыми мужчинами существуют различные отношения подчинения: есть независимые отцы семейств, есть и слуги. Будут ли те и другие иметь одинаковое право голоса в общих решениях? Но в таком случае господа сочтут себя униженными и не захотят вступить в союз, которым ухудшается их положение. Если же правом голоса будут пользоваться одни независимые господа, как полагают некоторые писатели, то подобное устройство, конечно, заключает в себе более элементов для образования прочного общежития, но куда же девались тут основания системы? И захотят ли независимые господа подчинить себя высшей власти, когда они могут охранять свои права иными путями?

Не менее затруднений представляет установление правительства. Кому вверится общественная власть? Если одному, то кому именно? Сильнейшему? Но против него всего нужнее гарантии. Мудрейшему? Но кто распознает мудрейшего и в ком найдет он опору? Решение, говорят, должно быть предоставлено воле большинства. Но почему же меньшинство должно подчиняться большинству? Что случилось с моею свободою, если я должен принять господина от чужих рук? То же самое имеет место и в том случае, когда правление вручается нескольким; не говоря уже о том, что последние могут враждовать друг с другом и преследовать свои личные интересы в противоположность общественным, чем уничтожается вся цель союза. Наконец, если для избежания этой опасности народ удерживает верховную власть за собою, то и от этого становится не легче. 1) Чистая демократия возможна лишь в весьма небольших размерах; 2) нет большей тирании, как владычество большинства, которому нечего бояться, ибо оно сильнее всех.

При этом возникает новый вопрос, именно: где границы общественной власти? Говорят, что люди, соединяясь в общество, жертвуют частью своей свободы, чтобы обеспечить остальную. Но какая это часть? Кто тут судья? Кто решит, что должно быть запрещено и что дозволено? Чтобы выпутаться из этих затруднений, некоторые утверждают, что власть должна быть перенесена на правителя без всякого ограничения, так чтобы в обществе исчезла всякая частная воля. Но тут непонятно одно: каким образом столь безумная мысль могла прийти в голову кому бы то ни было и как она могла быть признана в особенности теми, которые

всего более толкуют о свободе и об обеспечении прав. Возможно ли человеку уступить другому свой разум, свою волю, свои телесные силы, — все эти в буквальном смысле неотчуждаемые права? А если бы это и было возможно, то где же тут обеспечение прав? В этом случае единственным последствием общежития было бы превращение свободных людей в рабов и низведение человека на более низкую степень, нежели самые животные.

Да и к чему, наконец, все это принуждение, все эти бесконечные жертвы? Разве свобода человека более обеспечена вследствие того, что он воздвиг над собою новую власть, которой он не в силах сопротивляться? Ясно, напротив, что опасность становится в тысячу раз больше. Если эта власть — верховная, то против нее нет спасения; если же она контролируется другою, то последняя будет верховною, и тогда против этой, в свою очередь, надобно искать ограждения. Перенесение же власти в качестве полномочия не уменьшает опасности злоупотреблений. Напротив, тут более поводов к соблазну, как доказывает вся история человечества. Одним словом, с какой стороны мы ни возьмем эту систему, мы найдем только ряд бесконечных затруднений и противоречий*.

Такова критика, которой Галлер подверг господствовавшую в его время теорию договора, — критика во многих отношениях совершенно верная. Вымышленное состояние природы было окончательно устранено. Галлер справедливо доказывал, что общежитие не есть искусственное произведение человеческого произвола, а естественное состояние человека; что всегда и везде существуют отношения семейные и служебные; что, наконец, государства возникают не на основании теоретических начал, а историческим путем из данных элементов. Он верно подметил и те противоречия, который вытекают из теории договора, как скоро в основание полагается абсолютное право лица и подчинение каждого только собственной своей воле. Исключение женщин и детей, подчинение меньшинства большинству являются здесь отступлением от принятых начал. Невозможно ни определение той доли свободы, которую каждый оставляет за собою, ни положение границ общественной власти. Но Галлер шел слишком далеко, когда он безусловно отвергал возможность возникновения государства из договора. Он сам, как увидим далее, выводит республики из договора свободных и равных между собою лиц и признает их за искусственные создания человека**. Каким же образом можно рядом с этим утверждать, что история не представляет ни единого примера образовавшегося этим путем государства? Все, что можно сказать, это то, что этот способ происхождения не первоначальный, далеко не всеобщий и что во всяком случае его нельзя считать единственным правомерным.

* *Haller*. Die Restauration der Staatswissenschaft. I. Einleitung. 11 Cap. S. 295—336.

** *Ibid.* VI. 2 Cap.

Чем же заменяет Галлер отвергнутую им теорию договора? Искусственному созданию произвола он противопоставляет естественный закон, установленный самим Богом и управляющий всеми человеческими отношениями. Этот закон состоит в том, что сильнейший властвует, а слабейший подчиняется. Естественное состояние человека, то, которое вытекает из самой его природы, в котором он всегда был, есть и будет, не есть состояние полной независимости и разобщения: человеческий быт заключает в себе и взаимные отношения независимых лиц и различные общественные соединения. С самого рождения ребенок находится во власти родителей; брак устанавливает отношения мужа к жене; взрослые мужчины нуждаются друг в друге для взаимной помощи и защиты. При неравенстве сил и способностей само собою устанавливается неравенство и в положении лиц. Естественное превосходство дает одному преимущество перед другим, вследствие чего одни властвуют, а другие подчиняются. Этот закон господствует во всей природе; он положен самим Богом, который неравно распределяет людям свои дары. Вместе с тем он служит и к пользе самих людей, ибо все отношения основаны здесь на взаимной потребности: сильный нуждается в службе, слабый в защите. Поэтому люди естественно примыкают к сильнейшему и признают его превосходство. Извращение этого порядка всегда ведет к смутам и не может быть долговечно. В силу этого закона отец властвует над детьми, хозяин над слугами, предводитель над подчиненными, учитель над учениками, наконец, всякий сведущий над несведущими. Это — закон вечный, необходимый и непреложный, как все установленное Богом*.

При этом Галлер делает, однако, существенную оговорку. Власть, принадлежащая естественному превосходству, говорит он, не означает, что сильному все позволено. Надобно различать полезную власть и вредную силу. Права властителей ограничены высшим законом, управляющим всеми человеческими отношениями, — законом, имеющим в виду согласить общий порядок с свободой каждого отдельного лица. Он гласит: не обижай никого, но старайся быть полезным другим. Эти два предписания неразрывны; первое есть закон правды, второе — закон любви. Первое абсолютно и сопровождается принуждением; второе обращается к совести и исполняется по мере возможности. Этот закон, всеобщий, необходимый и неизменный, написан в сердцах всех людей. Обязательная сила его основана не на общей воле, которая изменчива, не на произвольных договорах, не на разуме, который служит только средством познания, а не источником закона, наконец, не на общем благе, которое трудно определить, а единственно на воле Божьей, ибо она одна может связывать человеческую совесть. В силу этого закона самый могучий властитель,

* Ibid. I. 13 Cap.

точно так же как и последний из людей, не имеет права отнять у другого то, что ему принадлежит, — его свободу и собственность. Всякое нарушение этого правила есть злоупотребление власти*.

Природа, продолжает Галлер, дала людям и средства для охранения установленного ею закона. Первое состоит в соблюдении справедливости. Каждый должен исполнять это правило и внушать другим то же самое. Кто уважает права ближнего, тот и с его стороны вызывает такое же обращение относительно себя. Второе средство есть сопротивление обиде: всякий обиженный имеет право защищать себя даже силою при всех возможных условиях и при всяком общественном порядке; это — право абсолютное. Третье средство заключается в помощи других: всякий имеет право оказать пособие обиженному при каких бы то ни было обстоятельствах. На этом основано все общественное правосудие, которое не что иное, как помощь, оказанная сильнейшим слабейшему. Наконец, когда ничто не помогает, можно прибегнуть к четвертому средству, именно к удалению или бегству. Всякая попытка удержать человека в известном месте помимо его воли есть недозволенное насилие**.

Галлер признается, однако, что все эти способы ограждения прав нередко оказываются недостаточными; окончательно все сводится к внутреннему чувству обязанности. Нет человеческих учреждений, которые могли бы безусловно оградить отдельные лица от злоупотреблений власти. Сопротивление сильному часто бывает безуспешно, а чужая помощь ненадежна. Если же для устранения злоупотреблений мы хотим установить контроль над действиями власти, то это ведет лишь к учреждению новой, высшей власти, которая в свою очередь требует контроля. Как бы далеко мы ни восходили, мы все-таки окончательно придем к какой-нибудь верховной власти, которая никому не подчинена и сдерживается только совестью. Поэтому всегда и везде единственное обеспечение против злоупотреблений власти заключается в религиозном и нравственном духе властителей. Без религии никогда не могло существовать ни одно государство***.

Этот последний вывод обличает всю недостаточность теории Галлера. Если бы дело ограничивалось добровольным признанием естественного превосходства во имя обоюдной пользы, то против этого нечего было бы сказать. Нельзя не согласиться и с тем, что фактически во всех общественных отношениях перевес имеет естественная сила, физическая или умственная. Она становится средоточием, около которого группируются остальные элементы; из этого образуется известный общественный порядок. Но затем возникает вопрос об отношении силы к праву. Если распределение сил между людьми считать божественным

* *Haller*. Die Restauration der Staatswissenschaft. I. 14 Cap.

** *Ibid.* 15 Cap.

*** *Ibid.* S. 432—439.

установлением, то право измеряется силою и идет так же далеко, как и она; это — система Спинозы. Но Галлер весьма далек от подобного заключения; он различает силу *полезную* и *вредную* и признает за нею право единственно настолько, насколько она сообразуется с высшим нравственным законом. Следовательно, тут является уже мерило совершенно иного рода, а потому неизбежны столкновения. Напрасно Галлер уверяет, что оба начала мирятся самым дружелюбным образом*; напрасно он утверждает, что сильнейший всегда благороднее, великодушнее и полезнее других; напрасно он видит в деспотизме только редкое исключение, происходящее главным образом от извращения естественного порядка**: факты слишком громко вопиют против подобных положений. В действительности всякая ничем не сдержанная сила стремится уничтожить находящиеся перед нею преграды, следовательно, нарушить права слабейших. Какие же средства против этого зла? Чем обеспечивается соблюдение нравственного закона, который один дает силе высшее значение? Те средства, на которые указывает Галлер, все принадлежат к *неустроенному* общежитию. Как он ни защищает самоуправство, но, в сущности, оно ведет лишь к бесконечным возмездиям. Истинным его выражением является родовая месть. В государстве самоуправство допускается только в крайней нужде, когда нет средства получить помощь; иначе оно считается преступлением. Во всяком случае, собственная сила служит весьма плохим ручательством за охранение права; тут слабейший всегда будет в накладе. Точно так же ненадежно и случайное пособие других, зависящее от доброй их воли. Наконец, и бегство не спасает от обид; иногда оно даже невозможно. Остается, следовательно, добровольное исполнение нравственного закона сильнейшими, что Галлер и признает за единственное надежное обеспечение права. Но очевидно, что на это положиться нельзя. Недостаточность всех данных природою средств именно и указывает на необходимость иного, искусственного устройства общественных отношений. Чтобы оградить себя от обид и обеспечить права от нарушений, люди должны соединить свои силы и установить постоянные учреждения. В этом и состоит гражданский порядок, который Галлер выдает за произвольный вымысел философов, между тем как он составляет постоянную и необходимую форму всякого сколько-нибудь развитого человеческого общежития.

На основании установленных им начал Галлер отвергает всякое существенное отличие государства от других союзов. Для него государство есть точно такой же союз, как семья, дом, как всякое товарищество, как вотчина. Все отличие состоит в том, что государство независимо от какой бы то ни было другой

* Ibid. 14 Cap. S. 391.

** Ibid. S. 382.

власти, между тем как другие союзы, будучи в некоторых отношениях свободны, в других отношениях являются подчиненными. Поэтому всякий владлец или союз, который делается вполне независимым, тем самым становится государством. Отсюда тот основной признак, которым государство отличается от других обществ, именно верховная власть. Все остальное второстепенно*. Те цели, которыми различные писатели хотят определить существо государства, не имеют специфического значения. Безопасность, благосостояние, образование точно так же могут быть целями частных союзов. Государство своей особенной цели не имеет. В княжествах нет даже никакой общей цели, а есть множество частных целей, которые все сводятся к приятности жизни. В независимых же корпорациях действительно есть общая цель, но она может быть весьма разнообразная, смотря по обстоятельствам. Специфического признака и тут нельзя найти**.

Таким образом, государство не что иное, как частный союз, приобретший полную самостоятельность. Основанием его является не народ, а то лицо или те лица, которые облечены верховною властью и вокруг которых группируются подданные. Эта власть принадлежит им не как общественная должность, а как *собственное их право*, которому противопоставляются собственные права подданных. Она приобретается и теряется ими, как и все прочие дары счастья, *по милости Божьей*. Поэтому они могут пользоваться ею по своему усмотрению, никому не давая в том отчета. Противоположный взгляд ведет, с одной стороны, к деспотизму, с другой стороны, к революции: к деспотизму, ибо во имя общественного блага, которого они являются представителями, правители считают себе все дозволенным; к революции, ибо понятие о верховной власти как должности ведет к той мысли, что она перенесена от народа и что она в источнике своем принадлежит народу. В изложенной системе, напротив, княжеская власть утверждается на незыблемом основании собственного права, на которое нельзя посягать, не нарушая высшего закона правды, а с другой стороны, ограждается и свобода подчиненных, которая ставится под охрану того же закона***.

Таково воззрение Галлера на государство. Нельзя отказать ему в оригинальности и последовательности. Это не простая проповедь деспотизма: признавая права князей независимыми от подданных, Галлер рядом с этим признает и права подданных независимыми от произвола правителей. Но нельзя не заметить, что в этом воззрении истинное существо политического союза остается совершенно непонятым. Исследуя историческое происхождение государств, Галлер остановился на средневековой форме, ко-

* *Haller*. Die Restauration der Staatswissenschaft. I. 16 Cap.

** *Ibid*. 17 Cap.

*** *Ibid*. 18—19 Cap.

торая, собственно, есть не государство, а гражданское общество. Исторически новые государства действительно возникли из частных союзов; но все развитие Нового времени вело к тому, чтобы эти частные отношения превратить в органический союз, представляющий единство народной жизни. Галлер объявляет это развитие революционным; в государствах Нового времени он видит плод искусственных теорий в противоположность которым средневековые формы представляются самородными произведениями естественных отношений. Но это значит одинаково не понимать и теорию государства, и смысл исторического развития. В теории органический союз, представляющий единство народной жизни, составляет высшую форму против случайного сочетания частных отношений, поэтому последний тип должен уступить место первому. Исторически же развитие политической жизни в Новое время пришло к этой форме именно потому, что средневековой тип оказался несостоятельным. Противоположение самостоятельных частных прав князей самостоятельным же частным правам подданных может вести лишь к бесконечной анархии. Тут нет высшего судьи, который признавался бы верховным толкователем естественного закона и своим приговором окончательно разрешал бы столкновения. Все здесь решается частным отношением сил, следовательно, победою сильнейшего. Эта непрерывная смена анархии и произвола именно и повела к падению средневекового общественного строя. Этим в значительной степени объясняется и успех революции. Поднимая знамя государственного порядка против остатков старины, она приобретала самое могущественное оружие в борьбе с врагами. Победить ее можно было только тем же оружием, а никак не становясь на средневековую почву. В этом отношении усилия Галлера должны были остаться тщетными.

Согласно с началами своей теории, Галлер разделяет государства на княжества и республики, смотря по тому, принадлежит ли верховная власть одному лицу или владычествующей корпорации. Княжества, в свою очередь, подразделяются на вотчинные, военные и духовные. Но так как независимость не может быть прочна, если князь не сидит на собственной земле, то вотчина составляет основной тип, по которому строятся остальные формы*.

Вотчинное княжество естественным путем возникает из семейства, когда независимый отец семейства приобретает землю и подчиненных слугителей, которые поселяются на его владениях. Основанием власти служит здесь поземельная собственность, начало которой лежит не в человеческих учреждениях, а в естественном праве. Это доказывается уже тем, что она составляет явление общее и необходимое. Человек по природе своей имеет право поддерживать и устраивать свою жизнь. Поэтому он имеет

* Ibid. I. 20 Cap.; II. 24 Cap.

право присваивать себе то, что требуется для этой цели. Присвоение правомерно, *если этим не нарушается чужое право*. Другие с своей стороны обязаны уважать это присвоение, когда оно совершилось правомерно; всякое на него посягательство было бы нарушением чужого права. Занятие никому не принадлежащих вещей составляет, следовательно, первоначальное основание собственности. Тут не нужно придумывать первобытного общения имуществ, не нужно также никаких договоров. Сам естественный закон предписывает уважать человеческую волю, пока она не нарушает чужой, а эта правомерная воля именно и выражается в собственности*.

Таким образом, князь не что иное, как независимый землевладелец. Отсюда вытекают все его права. В них нет ничего особенного; это — те права, которые принадлежат всем людям по естественному закону. Независимое положение дает им только большую силу**.

Первое право состоит в верховности, вытекающей из полной свободы. Князья не имеют над собою высшего, кроме Бога, а потому подчиняются только божественному, а не человеческому закону, и никому не обязаны давать отчета в своих действиях. Народам нечего опасаться такого преимущества; по природе вещей оно иначе быть не может, следовательно, это — божественное установление, а божественное установление ни для кого не может быть вредно***.

Второе право есть право войны и мира в отношении к свободным соседям. Оно вытекает из принадлежащего всем людям права самозащиты. Поэтому война есть собственное дело князя; он ведет ее по личному своему усмотрению. Подданные же могут и даже нравственно обязаны ему помогать. К этому побуждает их собственный их интерес. Отдельные лица могут, сверх того, быть обязаны к тому особыми условиями. Но вне этого на подчиненных не лежит никакой военной обязанности; служба может быть только добровольная. Вводимая ныне общая конскрипция не что иное, как тираническое изобретение новейшего времени. Князь должен вести войну и на собственные средства: и здесь помощь со стороны подданных ограничивается добровольными приношениями. Что касается до мирных договоров, то князь и в этом отношении действует совершенно по своему усмотрению. Он властен распоряжаться своими владениями как ему угодно: уступать их, менять, продавать, лишь бы этим не нарушались частные права подданных****.

В-третьих, князь имеет право назначать и сменять всех подчиненных ему служителей, — право, опять-таки принадлежащее

* Haller. Die Restauration der Staatswissenschaft. II. 25 Cap.

** Ibid. 26 Cap.

*** Ibid. 27 Cap.

**** Ibid. 28, 29 Cap.

всякому землевладельцу и домохозяину. Это — личные его слуги, а не общественные должностные лица. Подобный взгляд не только не клонится ко вреду подданных, а напротив, всего лучше ограждает их интересы. Если князь назначает слуг единственно для собственных своих дел, он ограничивается крайнею необходимостью. При ином воззрении, напротив, является стремление вмешиваться во все и для каждого дела назначать особого чиновника. Через это безмерно расплождается бюрократия и стесняется свобода подданных, которые рассматриваются как несовершеннолетние, во всех мелочах жизни подлежащие правительственной опеке*.

Такое же стремление к ничем не оправданному вмешательству в чужие дела является и в новейшем извращении другого княжеского права — права законодательства. И оно принадлежит князю наравне со всеми другими людьми: всякий властен делать распоряжения в пределах своего права в своей силы. Княжеский закон может иметь двоякое значение: как подтверждение естественного закона или как распоряжение по собственному делу князя. Все, что выходит из этих границ, есть произвол. Поэтому большая часть законов состоит или из постановлений, связывающих самого правителя и его потомков, или из инструкций для подчиненных служителей. Законы же, касающиеся прав подданных, — самые малочисленные и самые бесполезные из всех. Можно сказать, что чем их меньше, тем лучше. Так называемые гражданские законы устанавливаются договорами и обычаями людей; они записываются и сводятся единственно для ведома судей, которые соображают с ними свои решения. Точно так же и уголовные законы не что иное, как инструкции для судей**. Что же касается до судебной власти, то она опять-таки принадлежит князю наравне со всеми людьми. Все имеют право разбирать споры подчиненных и оказывать помощь обиженным, но пользоваться этим правом могут только сильнейшие. Поэтому оно по преимуществу принадлежит князю. Суд есть, следовательно, не обязанность, а благодеяние. Судьи же, будучи назначаемы князем в качестве подчиненных слуг, обязаны сообразоваться с его инструкциями***.

Наконец, с княжескою властью сопряжены и некоторые имущественные права. Первым источником богатства князей служат их собственные имения. Затем, они властны устанавливать регалии, т. е. присваивать себе исключительное право на известные производства в пределах своих владений; ибо, принимая посторонние лица на свои земли, они вправе определять и условия этого приема. Далее, они могут устанавливать таксы за известные правительственные действия. Но они не вправе облагать подданных податями без их согласия. Произвольное обложение частной

* Ibid. 31 Cap.

** Ibid. 32 Cap.

*** Ibid. 34 Cap.

собственности составляет нарушение чужого права. Поэтому если требуются подати, необходимо созвание чинов. Последние должны состоять из лиц, непосредственно подчиненных князю; но они не являются представителями остальных, а могут давать деньги только из собственного своего кармана. Коли же они хотят привлечь к платежу податей и своих подчиненных, то они должны, в свою очередь, испрашивать согласие последних*. Галлер признается, однако, что особенно в деле податей нужда извиняет иногда отступление от строгих правил. Поэтому чины нередко дают согласие на подати не только за себя, но и за весь народ**.

Из всего этого ясно, заключает Галлер, каковы пределы княжеской власти. Этот вопрос неразрешим с точки зрения новой государственной теории, ибо здесь невозможно положить границы между личным правом и общим. Во имя общественного блага открываются двери самому страшному деспотизму. В изложенной системе, напротив, границы верховной власти обозначаются сами собою: они лежат там же, где находятся границы всякого права, именно в чужом праве. Князь властен делать все что ему угодно в пределах собственного права, но на свободу и собственность подчиненных он не вправе посягать. Это — прирожденные, Богом дарованные им права, которые должны оставаться столь же непоколебимы, как и власть княжеская. Такова черта, положенная неизменным естественным законом. В этих границах между князем и подданными могут быть установлены различные условия, определяющие права обеих сторон. Новейшая конституционная теория видит в этих хартиях важнейшее обеспечение против произвола; но, в сущности, такого рода постановления по меньшей мере безнадёжны, а нередко и вредны. Князь всегда сильнейшая сторона, а потому он обыкновенно выговаривает себе гораздо более того, что он уступает подданным, например, право взимать подати, набирать войско. Вообще, неизменный естественный закон служит гораздо более надежной гарантией права, нежели изменчивая воля человека, которая может разрушить завтра то, что создается сегодня. Наконец, никакие хартии не ограждают от насилия, примером чему могут служить бесчисленные бумажные конституции, созданные безумством новейшего времени. Самые прочные учреждения те, которые не вписываются в хартии, а охраняются правами***. Подданные и без всяких формальных условий имеют средства ограждать себя от произвола. Это — те средства, которые даны им естественным законом относительно всех людей вообще, ибо обязанности подданных к князю ничем не отличаются от обязанностей их ко всякому другому человеку. Первое состоит в собственном соблюдении естественного

* *Haller*. Die Restauration der Staatswissenschaft. II. 35–37 Cap.

** *Ibid*. S. 339.

*** *Ibid*. 39 Cap.

закона, чем вызывается взаимность и устраняются столкновения. Еще более этому содействует распространение истинного учения об отношении князя к подданным, — учения, основанием которого всегда есть и будет религия, т. е. уважение к данному Богом естественному закону. Затем, в случае нарушение права подданные могут прибегать к страдательному сопротивлению — к жалобам, к представлениям. Судебная помощь, конечно, в этом случае немыслима, но можно приобрести помощь и заступничество иными путями. Далее, подданным остается бегство и, наконец, как крайнее средство открытое восстание. Что ни говорят софисты, сопротивление тирании есть право, которого нельзя отнять у подчиненных. Неправедной силе может и должна быть противопоставлена сила. Обязанности людей взаимны; нельзя постановить правилом, что несправедливость дозволяется, а сопротивление запрещено. Право сопротивления оправдывается как Священным Писанием, так и всею историею человечества. И нечего опасаться, что оно может быть употреблено во зло. Князь всегда сильнее подданных, а потому последние редко решатся на такой путь, который может ухудшить их состояние. Благоразумие обыкновенно предписывает уступить, чтобы не навлечь на себя еще большего зла. Только невыносимые притеснения способны возбудить общее восстание, но тогда оно неизбежно, какие бы ему ни противопоставлялись теории*.

Итак, Галлер приходит к тому же заключению, к какому пришла и революционная школа. Разница между ними та, что он и княжескую власть хочет произвести из прирожденных каждому отдельному человеку прав. Но самое исчисление присвоенных князю преимуществ доказывает всю несостоятельность этого взгляда. Невозможно утверждать, как делает Галлер, что всякому лицу в обществе принадлежат одинаковые с князем права и что только недостаток средств мешает ими пользоваться. Все значение гражданского быта состоит в том, что им устраняется самоуправство и личная месть заменяется судом третьего лица, которое является представителем высшего, общественного начала. Если бы частный человек вздумал творить суд и расправу под предлогом оказания помощи обиженному, он сам подлежал бы за то наказанию. Если бы всякий богач имел право строить крепости и содержать войско, насилиям и междоусобиям не было бы конца. Сам Галлер сознается, что князья в видах собственной безопасности обыкновенно запрещают подобные средства защиты. Наконец, только в Средние века князья могли вести войны на собственные средства и с помощью слуг. При более развитом общественном быте это сделалось невозможным; война, волею или неволею, принимает всенародный характер. Даже при добровольном вербовании войско может быть содержано только на общие средства, и если для

* Ibid. 41 Cap.

получения этих средств требуется согласие подданных, то дело не ограничивается добровольными приношениями, но созывается собрание, которого решение считается обязательным для всех, т. е. признается общее представительство, облеченное принудительною властью. А с этим вместе вся теория Галлера рушится в самом основании. Как скоро есть общее представительство и общие обязанности, так частные отношения заменяются цельным союзом, в котором лицо является подчиненным членом, а правительство становится представителем общественного начала. И эта замена необходима. Частные отношения между свободными лицами, не признающими над собою высшего судьи, могут породить только анархию, ибо соблюдение закона, которым должны руководиться люди, предоставляется здесь доброй воле каждого. Поэтому Галлер принужден окончательно поставить весь этот порядок под защиту религии. «Различие между противореволюционными учениями и революционными, — говорит он, — есть, в сущности, различие между верою и неверием»*.

В особом отделе под именем макробиотики или учения о долговечной жизни Галлер излагает средства поддержать и продолжить существование вотчинных государств. Главным правилом политики полагается сохранение и увеличение того превосходства, которое дает князю независимость и власть. Средства же для достижения этой цели суть: нераздельность и расширение владений, строгая бережливость, хороший выбор подчиненных должностных лиц, поддержание личного значения и достоинства князя в глазах подданных, военный дух, необходимый для сохранения независимости, и т. д. Все это вполне сообразно с существом вотчинного правления. Важнее было бы приложение этих правил к монархии, имеющей народное значение, но этого мы, разумеется, у Галлера не находим**.

Военная монархия примыкает к вотчинной, ибо независимый предводитель дружины, для того чтобы сохранить свою самостоятельность, необходимо должен сидеть на своей земле. Поэтому и здесь удерживаются существенные черты вотчинного государства. Однако военный быт влечет за собою и некоторые особенности. Первая состоит в том, что покоренные племена ставятся в большую или меньшую зависимость от победителей. Эта зависимость сама в себе не имеет ничего неправомерного, ибо она проистекает из естественного отношения сил. Вторая особенность заключается в военной организации управления: оно получает иерархический характер и строго централизовано; деление областей здесь чисто искусственное. Смягчающим элементом являются тут ленные учреждения, которые, усиливая местную власть, делают ее более доступною для подчиненных и устанавливают между

* *Haller. Die Restauration der Staatswissenschaft. II. S. 380, примеч. 10.*

** *Ibid. III. 45—53 Cap.*

победителями и побежденными патриархально-вотчинные отношения. При этом спутники князя как участники победы получают награды землями и должностями. Из них образуется дворянство, возвышающееся над остальным народом. Всякий общественный быт влечет за собою образование известного аристократического класса, ибо аристократия зиждется на уважении, которое подобает высшей власти и свободе. В вотчинном государстве является вотчинная аристократия, состоящая из крупных землевладельцев, в военном государстве — военная, в духовном — духовная, наконец, в республиках — патрицианская. Там, где эта высшая власть и свобода переходят по наследству, аристократия получает наследственный характер. В военном государстве она составляет сословие победителей, которое, кроме подобающего ему уважения, пользуется еще разными льготами и привилегиями, опять же совершенно правомерными, хотя нет сомнения, что тут открывается поле для злоупотреблений. Члены этого сословия, будучи товарищами князя, нередко ссылаются им для совета и помощи; отсюда собрание чинов, которые имеют здесь гораздо большее значение, нежели в вотчинах. Однако и эти собрания отнюдь не облечены законодательною властью. По самому свойству отношений князь сзывает кого и когда хочет; он распускает чины по собственному усмотрению, предлагает им на обсуждение те дела, для которых он считает нужным иметь их совет; наконец, только его верховная воля дает силу их решениям. Совокупность принадлежащих спутникам или дарованных им князьями прав составляет так называемые народные вольности, которые очевидно относятся исключительно к высшему сословию и сами по себе не что иное, как благодеяния князей или формальные подтверждения существующих уже отношений*.

Обыкновенно, однако, между князем и его товарищами возгорается борьба, которая может кончиться перевесом той или другой стороны. Вначале князь как сильнейший имеет за себя все шансы. Если он умеет ими пользоваться, он мало-помалу ограничивает права аристократии, расширяет свою власть и свои владения и наконец становится неограниченным государем, или же, в более мягкой форме, превращает военное государство в вотчинное. Если же князь не умеет пользоваться выгодами своего положения, то перевес склоняется на сторону аристократии. Права монарха подвергаются большим и большим ограничениям, а государство неудержимо стремится к распадению. Нередко торжество аристократии ведет к тому, что монархия становится выборною. Это устройство представляет нечто среднее между монархией и республикою, но как сочетание противоречащих друг другу начал, оно не может быть долговечно**.

* Ibid. 54—62 Cap.

** Ibid. 63, 64 Cap.

Макробиотика военных монархий основана на том же начале, как и макробиотика вотчинных княжеств, именно на сохранении князем своего превосходства. Поэтому и правила здесь те же. Однако тут есть и особенности, которые вызываются отношениями князя, с одной стороны, к товарищам, с другой стороны, к побежденным. Относительно последних правила политики не затруднительны: нужно только не раздражать народ невыносимыми притеснениями. Гораздо труднее соблюдать должную меру в отношении к вельможам. Так как они являются главными соперниками князя, то не следует увеличивать их власть. В особенности надобно стараться не допускать наследственности ленов и должностей и строго держать собрание чинов в пределах предоставленных им прав. Но, с другой стороны, аристократия составляет самую крепкую опору монархии. Каждый вельможа в малом виде то же, что князь в более обширных размерах; права их и интересы тождественны. Поэтому нет более пагубной политики, как та, которая полагает силу монарха в унижении дворянства. Князь, который идет этим путем, подрывает основы собственной власти. Вообще, военные монархии, более значительные по объему, нежели другие, имеют и более внешнего блеска, но заключают в себе семена разрушения. Их строгое однообразие подавляет свободу и отчуждает от них сердца подданных. Могучие вассалы с своей стороны стремятся к самостоятельности, а потому как скоро ослабевает тот военный дух, который их основал, так эти колоссальные создания разлагаются на множество мелких владений. Военная монархия возвращается к более естественному и более благодетельному для человечества типу монархии — вотчинной*.

Третий вид княжеств составляет духовная монархия. Галлер сознается, впрочем, что лучше было бы духовное государство противопоставить совокупности светских форм, нежели делать из него подчиненный вид княжества**. Он с особенною любовью излагает существо и устройство этого союза; в церкви он видит идеал человеческих обществ. Верный своей теории, он и церковное устройство производит сверху, а не снизу: основателем духовной монархии является учитель, а не ученики. Поэтому Галлер отвергает протестантские начала как революционные и признает католицизм за единственную истинную форму христианства***. Несмотря, однако, на все его старания подвести церковное устройство под общие, принятые им начала общественного быта, здесь оказываются существенные противоречия с последними. Между тем как в других княжествах не признается никакой другой связи, кроме частных отношений между главою и каждым из подданных отдельно, церковь, напротив, понимается как организм, наподо-

* *Haller. Die Restauration der Staatswissenschaft. III, 65, 66 Cap.*

** *Ibid. IV. Vorrede. S. XXIX.*

*** *Ibid. 67 Cap. S. 7—10.*

бие человеческого тела, «этого зеркала божественного порядка», по выражению Галлера, «в котором ни один член не существует сам для себя, но каждый живет для всех других и служит не себе, а всем остальным, через что сохраняются красота, здоровье и крепость как целого тела, так и отдельных членов» *. Вследствие этого власть не является здесь частною собственностью владыки, но устанавливается для общей пользы как общественная должность **. Поэтому и церковные имущества составляют собственность не правителя, а всей церкви в совокупности, вследствие чего они признаются неотчуждаемыми***. Наконец, и общественные учреждения служат общей пользе и считаются достоянием всех****. Одним словом, тут являются органическое начало и общий элемент, которые отвергались в других общественных союзах. Сам Галлер признает, что церковь осуществляет в себе все то, что новые писатели в безумии своем приписывают светскому государству*****. Но почему же в безумии? На каком основании признается в одном случае то, что в другом отвергается как нелепое и невозможное?

Органический характер церковного союза отражается и на его устройстве. Тут власть не может переходить по наследству. Духовный авторитет, на котором она зиждется, не передается произвольно, как частная собственность. Вместо наследственности здесь является выборное начало. Однако Галлер старается придать этому началу как можно меньше значения. Прежде всего, он не допускает выбора учителя учениками, ибо последние к этому неспособны. Выбирать могут только сами учителя между собою; низшие же назначаются высшими^{6*}. Затем, права церковной власти расширяются совершенно несоответственно выборному ее происхождению и органическому характеру союза. Галлер не только признает необходимость единого главы церкви, что вовсе не вытекает из существа церковного союза, но он этому главе безусловно подчиняет всю иерархию пастырей. «Подобно основателю общества, или как его преемник, — говорит Галлер, — он (т. е. глава. — < Б. Ч. >) был прежде них и не обязан им своим существованием; они им поставлены и назначены, а не он ими; они подчинены его руководству, а не он ихнему; не он вышел из них, а они из него, как гроздь из виноградной лозы, и только пребывая в нем, они составляют общество. Не связанные между собою, рассеянные и одинокие, как члены без главы или колонны без фундамента, они только через него и с ним составляют одно целое»^{7*}.

* Ibid. 67 Cap. S. 175—176.

** Ibid. Vorrede. S. XIX; S. 290, примеч. 2.

*** Ibid. S. 161, 205, 290.

**** Ibid. Vorrede. S. XVIII.

***** Ibid. S. XVIII.

^{6*} Ibid. 78 Cap. S. 292—294.

^{7*} Ibid. S. 323.

Очевидно, что наклонность к католицизму заставила Галлера впасть в эту непоследовательность. Принятые им здесь начала согласны с общими его положениями, но они противоречат им же самим признанным основаниям церковного союза. Возводя этот союз в идеал всего человеческого общежития, Галлер утверждает, что он соединяет в себе выгоды республик и монархий, составляя нечто среднее между теми и другими*; но, в сущности, тут соединяются только противоречащие направления, которые отнюдь не приводятся в соглашению.

Основанная на чисто духовном начале, на добровольном подчинении учеников духовному руководству учителя, церковь для внешнего своего существования нуждается, однако, в материальных средствах. Она составляет постоянный союз с известными имуществами и учреждениями. При благоприятных обстоятельствах этот союз может даже сделаться совершенно независимым, и тогда он становится настоящим государством. Галлер считает такое положение весьма выгодным для церкви, ибо оно всего лучше обеспечивает ее независимость**. Там же, где церковь не достигает полной самостоятельности, она состоит в государстве либо как терпимая, либо как господствующая. В первом случае права ее совершенно зависят от милости князя. Галлер не признает веротерпимости как безусловного человеческого права. Но если раз известная церковь признана государством, князь не властен уже касаться приобретенных ее прав и вмешиваться во внутренние ее дела. Это будет таким же нарушением справедливости, как и в отношении к частному лицу***. То же самое имеет место и относительно церкви господствующей. Получая льготы, церковь не становится через это государственным учреждением. Она остается самостоятельным союзом, и светская власть должна относиться к ней как ко всякому независимому лицу. Этими началами должны разрешаться и все столкновения между церковью и государством. Галлер утверждает, что эти столкновения потому только представляются затруднительными, что вместо соблюдения справедливости тут постоянно является вмешательство в чужие дела****.

Если бы Галлер ограничился этими положениями, за ним осталась бы заслуга признания церкви независимым союзом, хотя и тут многое можно сказать против взгляда на дарованные церкви преимущества как на частное ее право. Но он идет гораздо далее. Он признает вечною истиною, что духовная власть должна господствовать над светскою. По его мнению, она не только благороднее последней, возвышаясь над нею, как душа над телом, как невидимое над видимым или как вечное над временным, но

* *Haller*. Die Restauration der Staatswissenschaft. V. S. 373—376.

** *Ibid.* IV. 72 Cap.

*** *Ibid.* 80 Cap. S. 353—364.

**** *Ibid.* S. 364—429.

она в действительности составляет источник и конечную цель всех человеческих действий; она направляет и обеспечивает свободное употребление всех земных благ и сил. В некотором отношении, говорит Галлер, оба меча, духовный и светский, орудуются церковною властью. Она дает закон, а светская власть его исполняет. Духовный меч составляет принадлежность царства Божьего и находится в руках учителей; светский же меч употребляется для царства Божьего и находится в руках князей и вообще могучих людей, но под мягким и незаметным руководством учителя. Так всегда было, есть и будет, ибо без духовного авторитета мир не может стоять*. «Если, таким образом, — говорит он в другом месте, — по весьма меткому сравнению, церковь и государство или лучше сказать духовная и светская власть относятся друг к другу как душа и тело, как закон и власть, как правило и действие, причем обе не могут быть совершенно независимы друг от друга, но одна должна уступить другой первенство, то, конечно, естественнее и справедливее, чтобы душа повелевала телу, нежели тело душе, чтобы власть управлялась законом, нежели чтобы закон преклонялся перед властью, чтобы действие было сообразно с правилом, нежели чтобы правило приноровлялось к противоречащим друг другу действиям»**. Подобно средневековым учителям, Галлер противопоставляет даже царство Божие, воплощенное в христианской церкви, царству тьмы, или дьявола, которое проявляется в самообожании человечества, т. е. в светском, построенном на чисто человеческих началах государстве. Между тем и другим происходит великая борьба, которая раздирает современные общества***.

Тем же средневековым духом проникнута и его макробиотика духовных княжеств. Прежде всего, он требует единства веры, утверждая, что разногласие мнений губительно не только для духовной власти, но и для светской. Внешний мир и порядок возможны только при единстве мыслей, поэтому светские князья должны в этом отношении поддерживать церковь. Галлер считает раскол такую же государственною изменою против духовного общества, как открытое возмущение против светского. Он утверждает, что отпадение от церкви ничем не может быть оправдано. Источник его — единственно гордыня человека, который личное свое мнение ставит выше общего авторитета****. Но какие же существуют средства против этого зла? Терпимость ни к чему не ведет, а с другой стороны, Галлер признает, что и внешняя сила не достигает цели, ибо нельзя насильно внушить людям веру. Против духовного зла требуется духовное оружие. Прежде всего, надобно чистотою учения предупредить самое возникно-

* Ibid. S. 23—25.

** Ibid. V. S. 292.

*** Ibid. IV. S. 25—27.

**** Ibid. V. 84 Cap.

вание ложных толков. Если же они возникли, следует по возможности препятствовать их распространению. Внутренне каждый может верить во что хочет, но внешняя пропаганда должна быть строго запрещена. Свобода печати есть пагубный софизм. Все сочинения необходимо подвергать строжайшей цензуре, которая должна быть вверена церковным учителям, для того чтобы яд не мог заразить других. Затем, надобно опровергать самое лжеучение, обличая основное его начало и делая его смешным и презрительным в его выводах. Наконец, если бы секта вздумала образовать из себя постоянное общество, это общество должно быть уничтожено, хотя бы силою*.

Галлер не ограничивается этими отрицательными мерами. Если религия должна действительно сделаться царицею мира, господствовать всюду и быть законом во дворцах, так же как и в хижинах, необходимо, чтобы она не оставалась в отвлеченной области, но проникала бы всю человеческую жизнь. Все науки, все искусства должны быть ей подчинены; она должна быть духом, направляющим и оживляющим все другие знания, конечною целью, к которой все должны стремиться и которой все должны содействовать**. Очевидно, что о свободе тут нет уже и речи. Те личные права, которые в светском государстве Галлер противопоставлял княжеской власти, исчезают в духовной области. Человек безусловно подчиняется высшему авторитету, отрекаясь от всякой самостоятельности. В основание церковного союза Галлер полагает добровольное признание духовного превосходства, но в результате выходит, что непризнание этого превосходства есть преступление и что духовный авторитет поддерживается даже внешнею силою.

Наконец, последняя форма общественных союзов, республика, основывается на началах добровольного товарищества. И тут, так же как и в церкви, являются общая цель, общие учреждения и общее имущество. Верховная власть присваивается здесь совокупности членов; решение же вопросов принадлежит большинству на основании общего закона, по которому властвует сильнейший. Но, так же как и во всех других образах правления, эта власть простирается единственно на собственные права общины, т. е. на общее достояние, а никак не на личные права членов, которые должны оставаться неприкосновенными. Кроме того, свобода меньшинства ограждается тем, что ему всегда предоставляется право выйти из союза***. Там, где община мала, она вся собирается для совещаний; в противном случае из нее выделяется собрание представителей, причем, однако, полезно, чтобы некоторые важнейшие дела предоставлены были утверждению всей общины. Собрание может избираться по округам или восполняться само

* *Haller. Die Restauration der Staatswissenschaft. V. 85 Cap.*

** *Ibid. S. 236—237.*

*** *Ibid. VI. 7—8 Cap.*

собою. Последний способ предпочтительнее, ибо избранный отдельным округом не может считаться представителем целого, да и самый выбор бывает лучше, когда он предоставляется собранью отборных людей. Наконец, для исполнения необходима особая правительственная коллегия*.

В организованной таким образом корпорации Галлер признает полное равенство. Даже самые подати должны, по его мнению, распределяться не пропорционально имуществу, а поровну на каждого члена**. Поэтому он отвергает всякое различие прав между гражданами. И здесь, как и везде, образуется известная аристократия, но она должна быть основана единственно на почете, который оказывается преимущественно передающимся богатству и положению***. Это равенство не распространяется, однако, на подчиненные общине лица. Республика, так же как и князь, может иметь своих подданных. И тут являются служебные отношения слабейших к сильнейшим. Первые сохраняют свою свободу и свою собственность, которые должны оставаться неприкосновенными; но они не имеют права требовать уравнивания в политических правах с членами владычествующей корпорации. От воли корпорации зависит тот размер прав, которые она предоставляет подчиненным. Благоразумная политика требует, однако, не только чтобы не было притеснений, которые здесь гораздо чувствительнее, нежели в княжествах, но и чтобы знатнейшим из подданных был предоставлен доступ в гражданство. Иначе возбуждаются зависть и неудовольствие, которые легко могут привести государство к падению****.

В макробиотике республики Галлер излагает средства для поддержания республиканской власти. Это едва ли не лучшая часть всего сочинения. Сам будучи членом владычествующей корпорации, он видел на практике и способы управления, и угрожающие опасности. Но и здесь, как и везде, он не выступает из тесной рамки союзов, возникших из средневекового порядка. Широкое развитие республиканской формы, образцы которого представлял новейшая история, осталось ему чуждым.

Вообще, весь образ мыслей Галлера коренится в средневековом быте, который возводится им на степень нравственного идеала. Владычество сильнейшего, основанное на взаимной пользе и подчиненное нравственному закону, — вот вся его теория. Но если мы спросим, где же ручательство в том, что сильнейший будет подчиняться нравственному закону, воздерживаться от нарушения чужих прав и употреблять свою власть именно для общей пользы, а не для своей собственной выгоды, то в ответ мы узнаем, что окончательно во всем этом надобно положиться на челове-

* Ibid. 14—15 Cap.

** Ibid. 12 Cap. S. 129.

*** Ibid. 22 Cap. S. 358—361.

**** Ibid. 16 Cap.; 19 Cap. S. 311—318.

ческую совесть, т. е. на силу религии, — ответ, очевидно, не политический, а богословский. Религия, по мнению Галлера, должна служить связью между сильным и слабым, между порядком и свободой, поэтому церковь как высший нравственный союз должна владычествовать в гражданском обществе. Если же мы станем разбирать, каким образом в самом церковном устройстве примиряются противоположные элементы общежития, то мы увидим, что свобода, которая вначале признавалась основой церкви, окончательно совершенно из нее изгоняется и светская власть призывается на помощь для поддержания единства веры. Такой вывод сам себя опровергает. Начало власти, даже при нравственной сдержке, очевидно недостаточно для примирения свободы с законом. В результате свобода все-таки приносится в жертву.

< β) Мюллер >

С иной точки зрения смотрит на государство другой представитель богословской школы, Адам Мюллер. Он так же, как Галлер, противопоставляет революционным идеям вечный нравственный порядок, исходящий от Бога; он так же видит в религии основу общежития; для него, как и для Галлера, высшим политическим идеалом является средневековый, сословно-религиозный быт. Но он не ограничивается частными отношениями властвующих и подчиненных, он понимает государство как цельный организм, обнимающий всю человеческую жизнь. Это воззрение, заимствованное у новейшей немецкой философии, он развивал в особенности в лекциях, читанных им с 1808 на 1809 г. и изданных под заглавием «Элементы политического искусства» («Die Elemente der Staatskunst»).

Адам Мюллер был глубоко пропитан началами нового идеализма. Он всюду ищет противоположностей и их примирения. Высшее, примиряющее начало он называет *идею*, противопоставляя его мертвому *понятию*. Последнее есть логическая формула односторонних определений. Пребывая в своей ограниченной рамке, оно лишено жизни и движения. Идея, напротив, как сочетание противоположностей есть начало движущееся, живое. Истинное понимание вещей должно состоять в возведении их к идее*.

С этой точки зрения Адам Мюллер смотрит и на государство. Естественное право Нового времени, говорит он, которое привело наконец к революционным теориям, видело в государстве один мертвый механизм, установленный для охранения внешнего порядка. Оно отправлялось от рассеянных лиц, которые затем связывались посредством искусственно воздвигнутой над ними власти. Это было низведение государства на степень понятия. Голая власть способна установить только мертвый порядок; тут исчезает внутренняя борьба сил, которая одна вносит в тело жизнь и движение и внешний порядок возводит к идее, производя мир

* Müller. Die Elemente der Staatskunst. 1809. I. S. 27 и след.

из войны*. По идее, государство есть не искусственное создание человеческого произвола, а живой организм, в котором отдельное лицо состоит живым членом и вне которого оно не мыслимо. Государство представляет совокупность всех человеческих отношений, как физических, так и духовных, соединение их в одно живое целое. Поэтому оно не ограничивается какою-нибудь особенною задачею, которую оно призвано осуществить; оно само есть высшая цель, заключающая в себе все цели человека**. Оно не ограничивается и одними внешними действиями; оживляющим его началом является дух народный, нравы, понятия. Государство, которому чужда эта внутренняя сторона народной жизни, нисходит опять-таки на степень мертвого механизма***. Даже чистая наука не может быть от него отделена: наука, оторванная от народной жизни, остается мертвою****. Одним словом, ни в теоретической, ни в практической области нет места, которое оставалось бы вне государства; как цельный организм, оно обнимает собою цельного человека, не рассекая его на части*****. Государство есть идея всех идей^{6*}. Наконец, оно не ограничивается и одними живущими ныне поколениями, но составляет связь всех поколений — настоящих, прошедших и будущих. Государство есть живое единство всей народной жизни во всем ее течении, почему в нем неразрывно связываются предание и прогресс, интересы прошедшего с интересами будущего^{7*}.

Эта связь поколений выражается в сочетании присущих каждому государству двух противоположных элементов — юношеского и старческого. Государство строится по образцу семейства и представляет только расширенный тип последнего. Поэтому основные различия семейного быта — различия полов и возрастов — повторяются и в нем. Юность является представителем будущего, движения, прогресса; старость, напротив, стоит за предание, за прочный порядок. Дело государственного человека примирить эти два противоположные, но равно необходимые направления политической жизни. В высшем своем развитии они воплощаются в особых учреждениях. В древности старики заседали в отдельном собрании. В Новое время представительство старческого элемента вверяется уже не лицам, достигшим известного возраста, а особым родам, из которых образуется наследственное дворянство. И это служит признаком высшего развития идеи: противоположности легче примиряются, когда каждая из них заключает в себе не только свои собственные элементы, но и часть других. Выс-

* Ibid. S. 35—38, 245—246.

** Ibid. S. 38—40, 51, 66—68.

*** Ibid. S. 43 и след.

**** Ibid. S. 62 и след.

***** Ibid. S. 64, 75.

^{6*} Ibid. S. 152.

^{7*} Ibid. S. 84.

шим типом подобного устройства является английская конституция, в которой верхняя палата представляет элемент старости, а нижняя элемент юности*.

С другой стороны, государство должно изображать в себе и другую противоположность семейного быта, — противоположность мужского пола и женского, силы и нежности, строгости и мягкости, внешнего, физической власти и внутреннего, духовного влияния. Древний мир пренебрегал последним элементом. Античные государства строились исключительно по типу последовательности поколений; в них отеческая власть играла главную роль. Истинное понятие о значении женщины родилось в Средние века; христианство научило человека властвовать служа и полагать гордость в смирении. С тех пор уважение к слабому сделалось одним из существеннейших начал политической жизни. В этом начале заключается равенство всех людей перед Богом и уважение к человеку как человеку, не во имя внешних преимуществ, а во имя внутреннего, человеческого достоинства. Адам Мюллер считает женским элементом духовную, религиозную сторону политического быта, а также и охранительные начала жизни, вследствие чего он представителем этого элемента признает наследственное дворянство, которое выше являлось представителем старости**.

Неверное сравнение государства с семейством привело его к фантастическим взглядам на строение политического организма. Впрочем, эти взгляды не имеют у него дальнейшего применения.

Гораздо важнее для государства другая развиваемая Адамом Мюллером противоположность, именно противоположность права и пользы, хотя и эти начала он понимает не совсем верно и противопоставляет их друг другу произвольно. Под именем права он понимает закон, определяющий взаимные отношения людей как людей, под именем пользы — союз людей в борьбе их с внешнею природою, что составляет основание экономического быта. В праве, по его мнению, выражается элемент постоянства, ибо отношения людей определяются непреложным законом, в пользу, напротив — элемент временной, минутной нужды; первое обращено преимущественно к прошедшему, последняя к будущему. Как понятия, эти начала исключают друг друга, но возведенные в идею, они примиряются. Право как идея не есть только отвлеченный закон. Это — живое начало, применяющееся к времени и месту и органически развивающееся в народной жизни. Различие между естественным правом и положительным — чисто фиктивное. Положительное право представляет органическое развитие естественного права, а естественное право не что иное, как дух положительного права. Прилагаясь к действительной жизни, общая идея права выражается в развитии народного права.

* *Müller*. Die Elemente der Staatskunst. I. 5 Vorles. S. 125—142.

** *Ibid*. S. 142—154.

С другой стороны, истинная польза — не минутная только, а постоянная; постоянство же она приобретает, когда она становится общею или народною. Частная польза зависит от общей. Таким образом, в государстве как органическом единстве народной жизни происходит примирение права и пользы. Оба начала составляют две стороны одного и того же живого единства*.

Тем не менее каждое из них образует особую сферу человеческих отношений. Идея права заключает в себе противоположность закона и свободы. Каждое лицо имеет свою особенность, а вместе и право проявлять эту особенность во всех своих жизненных отношениях. Но эта свобода осталась бы мертвым началом, если бы она не приходила в столкновение с свободою других. В живом взаимодействии личностей обозначается особенность каждой и вырабатывается общий, управляющий ими закон. В этом отношении закон является производением свободы и может быть понят как заключенный между лицами договор. Но, с другой стороны, сама свобода является производением закона. Свобода человека определяется не только отношениями его к другим рассеянными лицам, но и отношением его к тому постоянному, органическому целому, которого он состоит живым членом. Здесь определяющим началом является высший, господствующий над лицами закон, в котором выражаются постоянные начала союза, выработанные свободою предков. С этой точки зрения судья, которому предоставляется разрешение юридических столкновений, является посредником и примирителем не только между спорящими сторонами, но и между свободою существующих лиц и свободою предков, между законом, вырабатывающимся из столкновения наличных интересов, и законом, хранящим в себе опыт веков. Понятая, таким образом, как живое начало, общая свобода заключает в себе свободу не только отдельных единиц, но и нравственных лиц и отживших поколений. Все, в чем проявляется особенность человека, должно быть уважаемо. Поэтому ничто так не противоречит свободе, как то равенство, которое провозглашается революционными учениями. Здесь сглаживается особенность каждого и все подводятся под один уровень. Все, чего можно требовать в обществе, это то, чтобы не подавлялась ничья свобода, чтобы особенность каждого могла проявиться; но так как особенности людей не равны, то и проявление их должно быть неравное. Эта живая идея свободы всего лучше выразилась в английской конституции, которая и в этом отношении может служить образцом для всех других**.

Закрывающееся в идее права взаимодействие двух противоположных начал, личного и общего, Адам Мюллер проводит по всем юридическим сферам. Он видит в нем сущность как частного

* Ibid. 3 Vorles.

** Ibid. 6—7 Vorles.

права, так и государственного и международного. Частное право обнимает собою отношения собственности. По-видимому, между лицом и вещью нет живого взаимодействия; обыкновенно вещь понимается как нечто мертвое, которым лицо может пользоваться по своему произволу. Но и тут живое начало ведет к иному воззрению. Вещь имеет значение, насколько она служит лицу и отражает на себе его жизнь. В вещах, полученных нами от предшествующих поколений, выражается их свобода, которая поэтому должна быть уважаема. Только мертвый взгляд на собственность, господствующий преимущественно в римском праве, видит в вещах достояние рассеянных, наличных единиц; живой взгляд, который выработался особенно в Средние века, смотрит на вещи как на достояние всех следующих друг за другом поколений, а на лица как на временных обладателей, владеющих только на праве пользования. Отсюда средневековые формы собственности, охраняющие ее от произвольного расточения, лены, майораты, фидеикомиссы — формы, в которых выражается высшая идея права. С этой точки зрения между вещами и лицами нет существенного различия. Вещь сама есть лицо, и с нею следует обходиться как с таковым*.

Та же противоположность жизненных начал является и в государственном праве. Здесь она выражается в сословном различии, которое составляет основание всего государственного быта. Представителем общего начала, постоянных элементов жизни, является дворянство. В нем воплощается духовное наследие предков; оно хранит предания и закон. С ним поэтому неразлучно связаны средневековые формы собственности. Но это высшее, существенное значение дворянского сословия может исказиться. Как скоро дворянство перестает смотреть на себя как на хранителя постоянных элементов жизни, а видит в себе только собрание лиц, пользующихся известными привилегиями, так оно теряет настоящий свой смысл. Идея превращается в понятие; живая форма становится мертвым наростом. В противоположность дворянству мещанство представляет идею личной свободы. Наконец, верховная власть является высшим судьей и примирителем между этими двумя крайностями, на которые разбивается общество. Живое объединение может производиться только живым лицом. Отсюда преимущество монархического правления перед республиканским, в котором верховная власть присваивается мертвому закону, а потому происходит непрерывное колебание между противоположными началами без высшего, примиряющего единства. Однако и монархическое начало не должно быть чуждо республиканского элемента. Везде единство должно сочетаться с разделением; высшее примирение проистекает из борьбы противоположностей. Отсюда важное значение представительных учреждений. Перед лицом монарха должна происходить

* Müller. Die Elemente der Staatskunst. I. 8 Vorles.

живая борьба сословных элементов; из нее только может вырабатываться высший, примиряющий закон. Но все искусственные ограничения и разделения власти составляют опять-таки мертвые формулы, под которые стараются подвести вечно движущееся содержание жизни. Учреждения, уничтожающие единство власти, которое вытекает из стремления членов к единому, живому центру, сами себя разрушают. Органический закон может быть только плодом живой борьбы между властью и ее границами*.

Наконец, та же плодотворная борьба повторяется и в международном праве в виде отношений отдельных государств. Органическая природа государства и необходимость постоянного, живого взаимодействия между центром и окружностью не позволяют ему расширяться безмерно. Всемирная монархия остается чистою химерою. Поэтому идея права воплощается в отдельных политических телах, из которых каждое имеет свою особенность и своим способом выражает общее начало**. В этом состоит значение народностей. Народ не есть собрание преходящих лиц, случайно сопоставленных на известном пространстве; он представляет собою высокое общение прошедших, настоящих и будущих поколений, связанных великою внутреннею связью на жизнь и на смерть, — общение, в котором каждый член ручается за целый союз и в свою очередь обеспечивается всем союзом во всем своем существовании. Это бессмертное общение выражается в общем языке, в общих нравах и законах, в вековых учреждениях, в выдающихся родах, которыми связываются исторические времена, наконец, в одном центральном роде, стоящем во главе государства***. Однако не всякий народ способен образовать из себя органическое государство. Для этого нужно известное сочетание разнообразных элементов, которое одно может дать политическому телу органический характер. Есть государства с односторонним впечатком, более похожие на массы, нежели на организмы. Только истинно органические государства являются своеобразными воплощениями идеи права и играют всемирно-историческую роль****. Но для этого опять-таки необходимо живое между ними взаимодействие, необходима борьба. Государство, которое обособляется и погружается в покой, тем самым превращается в мертвое тело. Замкнутое торговое государство такая же химера, как и всемирная монархия. Отсюда великое значение войны в исторической жизни народов. Война приводит в движение все застоявшиеся элементы народной жизни; она выводит людей из эгоистического обособления и вселяет в них стремление к охранению целого, которому они должны жертвовать всем своим достоянием и самою жизнью. В войне народ познает свои силы; в столкновении

* Ibid. 9 Vorles.

** Ibid. 10 Vorles. S. 271—272, 283.

*** Ibid. S. 204

**** Ibid. S. 272—277.

ях с другими вырабатывается особенность каждого. Но вместе с тем в этом живом, воинственном общении народов развивается общая идея права, которая у каждого получает свой особенный характер. Патриотизм и космополитизм — не исключают друг друга начала, а живые противоположности, из взаимодействия которых проистекает все историческое движение человечества*.

В этом процессе представителями разнообразия и свободы являются отдельные исторические государства; но где же представитель общего элемента? В Средние века эту роль играла церковь; христианство было великим объединяющим началом средневековой жизни. С Реформацией это единство рушилось. Но пока в сердцах сохранялась еще вера, внушавшая человеку чувства бескорыстного самопожертвования на общую пользу, место религии могла еще заступить живая идея права. С тех же пор как вера ослабела, самая идея права превратилась в мертвое понятие. Вместо живого общения народов явилась система механического равновесия государств, вместо развития народных особенностей — арифметический расчет, в силу которого государства делятся по числу душ и каждый правитель старается приобрести их как можно более. Такое положение вещей должно было нести с собою свою кару. Снова явилось стремление к всемирной монархии, угрожающее существованию всех. Сила обстоятельств заставляет каждый народ одуматься и войти в себя. Единственным исходом из настоящего положения может быть возвращение к потерянному единству. Одна вера может вывести народы на истинный путь, превративши опять мертвое понятие в живую идею. Исследование начал права окончательно приводит нас к религии**.

Этим завершается юридическая теория Адама Мюллера, — теория, которой нельзя отказать в талантливом и блестящем построении. Мысли и приемы идеалистической философии обращаются здесь на служение средневековой, нравственно-религиозной идее. Но так как эти два направления в существе своем не сходятся, то в этом построении, несмотря на некоторые верно подхваченные черты, оказывается много поверхностного и произвольного.

Прежде всего, идея государства расширяется безмерно. Оно обнимает собою всю народную жизнь без различия частной сферы и общественной, теоретической и практической. Самая наука входит в его состав. Но такое противоречащее существу дела растяжение понятия всего менее согласуется с средневековым воззрением. Если государство представляет всеобщий синтез, идею всех идей, то оно заключает в себе и религию как существенный элемент народной жизни. С этой точки зрения религия как частный элемент, подчиняется государству как целому, а не наоборот. Между тем Адам Мюллер весьма далек от такого вывода.

* Müller. Die Elemente der Staatskunst. I. 4 Vorles.

** Ibid. 10 Vorles. S. 293 и след.

Последствием этого взгляда является далее то, что одни и те же начала прилагаются безразлично во всех сферах человеческой жизни. Всюду проповедуется живое, органическое взаимодействие общего и частного, постоянно, однако, с преобладанием общего начала. Между тем идея органической связи частей далеко не везде имеет одинаковое приложение. В области частного права основным элементом является не органический союз, а отдельная личность с своею особенною сферою отношений. Поэтому здесь вполне уместны те римские понятия о собственности, против которых ратует Адам Мюллер. Тот взгляд на собственность, которым он старается их заменить, носит на себе совершенно фантастический характер. Вещь невозможно поставить на одну доску с лицом. Вещь потому и есть вещь, что она всегда средство, а не цель, тогда как лицо, в каком бы оно ни находилось подчинении, всегда остается самостоятельною целью. О справедливости можно говорить только в отношении к лицам, а не к вещам. По теории Адама Мюллера выходит, что не вещь прикрепляется к лицу, а лицо к вещи, что противоречит существу обоих. Если вместе с ним признать неотчуждаемость семейного имущества за великий образец, по которому должна строиться вся система собственности, если всякое лицо должно видеть в себе только временного обладателя общего достояния*, то это поведет к уничтожению и собственности, и свободы, и личности. Сам Адам Мюллер в другом месте признает и в имущественной сфере необходимость постоянного взаимодействия двух противоположных элементов, неподвижного и подвижного**. Но последний, по существу дела, является здесь преобладающим. Свобода собственности составляет основное правило, а ее ограничения представляются только как исключения, проистекающие главным образом из влияния других жизненных элементов. Адам Мюллер верно указал на значение неотчуждаемых родовых имений как носителей предания, воли отцов, постоянных начал жизни; но именно в учреждениях этого рода собственность теряет настоящий свой характер — она обращается в служение политике.

Точно так же произвольно и поставление средневекового сословного быта в основание всего государственного устройства. Адам Мюллер и тут верно понял значение аристократического элемента как хранителя преданий и закона; он хорошо подметил и самое искажение этого элемента вследствие преобладания своекорыстных целей над общественным служением. Но он упустил из виду, что именно сословная раздельность и привилегированное положение, мешая свободному передвижению элементов, ведут к тому, что он называет превращением идеи в понятие. Тут оказывается у него полный недостаток как основательного исто-

* Ibid. I. S. 226, 228.

** Ibid. II. S. 129.

рического изучения предмета, так и юридической его разработки. Ограничиваясь общими местами, можно приписать какое угодно значение известному учреждению; основательная обработка требует, чтобы было указано, какое именно юридическое устройство соответствует идее, а этого Адам Мюллер не сделал. Тем же недостатком страдает и воззрение его на образы правления. Он верно указал на значение монарха как живого посредника между противоположными элементами общества, но рассуждение его об отношениях монарха к народному представительству заключает в себе только фразы, в которых трудно отыскать какой-либо смысл. Когда он отвергает искусственные определения прав и обязанностей и требует замены их живым взаимодействием между властью и ее границами, невозможно понять, чего именно он хочет. Английская конституция, которую он выставляет образцом, отнюдь не пренебрегает формальными определениями границ власти.

Наконец, в области международного права Адам Мюллер превосходно понял историческую и политическую роль народности, а равно и значение войны для жизни государств; но он опять смешивает разнородные начала, когда он хочет сделать церковь высшею посредницею между независимыми державами. Средневековая роль церкви именно потому и не могла удержаться, что она не соответствовала истинному существу государства. В действительности тут не было примирения противоположных начал, а была постоянная борьба, которая еще до Реформации привела к полной независимости светской власти. Последовавшее же затем распадение церквей, которое явилось плодом свободы совести и мысли, представляет неодолимую преграду всем идеализирующим требованиям подобного рода. Одним словом, органическое воззрение на государство, верное в своем существе, прилагается Адамом Мюллером без достаточного разбора различных жизненных сфер и обращается им в служение предвзятой идее.

Еще менее удачно приложение этого воззрения к другой стороне государственной жизни — к области экономической. Признавая вполне заслугу Адама Смита как основателя современной политической экономии, Адам Мюллер упрекает его в том, что он взял одну только и притом низшую сторону экономической жизни, вследствие чего его теория остается не национальной и непрактическою*. В отличие от этой индивидуалистической точки зрения, Адам Мюллер частному богатству противопоставляет народное богатство, от которого, по его мнению, зависит первое и которое состоит не в сумме частных имуществ, а главным образом в поднятии силы целого**. Точно так же частной промышленной свободе противопоставляется национальная свобода, выражающая

* Müller. Die Elemente der Staatskunst. II. S. 223.

** Ibid. S. 202.

яся в законе и обеспечивающая первую*. И тут государственный человек должен явиться посредником между противоположными стремлениями, которые сводятся им к высшему единству. Поэтому политическое искусство должно проникать всюду и все направлять к единой цели**. Всем частным хозяйствам оно должно сообщать закон постоянства и тем давать им обеспечение***. В государстве, говорит Адам Мюллер, не должны быть терпимы иные начала, кроме начал политического искусства. В этом духе всякий гражданин должен и желать и потреблять****. С другой стороны, однако, Адам Мюллер отвергает и прежние приемы меркантильной системы. Если задача государственного человека не ограничивается предоставлением промышленных производств собственному их течению, с тем чтобы они сами собою приходили в равновесие, то еще менее она заключается в том, чтобы государство само становилось во главе промышленных предприятий и каждому производству назначало определенные границы. Государственный человек должен быть только живым и беспристрастным посредником между различными отраслями промышленности, оказывая помощь слабым и вообще оживляя и организуя внутреннее взаимодействие экономических элементов*****. Очевидно, что и тут общие фразы заменяют обстоятельное исследование предмета.

Из внутреннего противоположения экономических элементов Адам Мюллер выводит различие сословий, которое прежде рассматривалось им с чисто политической точки зрения. Основная противоположность природы и человека, или земли и труда, ведет к противоположению дворянства и горожан. Посредником между обоими является капитал, который не что иное, как накопленный труд, наследие веков. Но самый капитал разбивается на два элемента — на капитал физический и духовный. Представителем первого Адам Мюллер считает купечество, представителем второго духовенство. В Средние века преобладало последнее. Адам Мюллер уверяет, что к нему примыкало и купечество, ибо ярмарки основывались около церквей и монастырей. В Новое время, напротив, преобладающим стал физический капитал, что повело к всеобщему разложению общественного быта. Лекарством против этого зла может быть только возвращение к утраченному духовному наследию, т. е. восстановление духовенства и религии в их прежнем значении**.*.

Таким образом, рассмотрение обеих сторон государственной жизни приводит нас к религии. Не отвлеченное, мертвое понятие,

* Ibid. III. S. 123, 211, 215.

** Ibid. S. 204—205.

*** Ibid. S. 4.

**** Ibid. II. S. 234.

***** Ibid. III. S. 122—123.

6* Ibid. S. 25—26 Vorles.

говорит Адам Мюллер, а живая вера, проникающая все сердца, одна способна соединить людей в единое целое*. Религия имеет значение не для одной частной жизни, но и для общественной. Связующим началом в обществе является добровольная жертва на общую пользу, а жертва есть именно та идея, на которой основаны все религии. Указывая человеку на загробную цель и на присутствие в жизни вечных начал, религия возвышает его над мимолетными наслаждениями и делает его способным пожертвовать всем для будущих, невидимых благ. Но все древние религии носили местный характер. Одно христианство, которое заключает в себе идею всеобъемлющей любви, имеет общечеловеческое значение и может соединить все народы. Христос представил собою всемирную жертву, приносимую за всех людей. Он один поэтому может служить посредником между всеми народами**. Отсюда великое значение церкви для государства. Церковь есть форма всех форм***. Ограничивать ее значение одною частною жизнью значит исказить истинное ее существо. Христос умер не для отдельных только лиц, но и для государств****. Еще менее можно допустить ограничение христианства одним нравственным кодексом. Сами по себе взятые, нравственные правила представляют лишь мертвые понятия, неспособные подвигнуть людей на высшие дела. Только в живом лице Христа воплощается живая идея любви*****.

Так именно было понято значение христианства в Средние века. Церковь была связующим элементом человеческих обществ. Отдельные народности выражали собою перевод на местные языки общехристианских начал^{6*}. Но со времен Реформации произошло разделение. Протестантизм оторвался от общего корня и принял в себя только отвлеченное начало свободы. С своей стороны католицизм, отдельный от протестантизма, представляет окаменелую веру без внутреннего движения. Только сочетание этих двух противоположных элементов религиозной жизни может возвратить церкви ее живое единство и истинное ее значение^{7*}. С этим вместе и государство должно очиститься от тех языческих понятий и учреждений, которые вторглись в него в Новое время и которые несовместны с христианскими началами^{8*}. Этим возрождением религиозных идей должно приготовиться то великое общение народов, которое совершится в будущем.

Адам Мюллер старается построить всю историю человечества на основании этого взгляда. В древности он видит развитие

* Müller. Die Elemente der Staatskunst. III. S. 227, 230—232.

** Ibid. S. 275—290.

*** Ibid. S. 312.

**** Ibid. S. 246.

***** Ibid. S. 318.

^{6*} Ibid. S. 228—229.

^{7*} Ibid. S. 313.

^{8*} Ibid. S. 315.

одной частной жизни. В Средние века с появлением отдельных народностей идея государства получает свое истинное значение. Наконец, в будущем должен образоваться союз всех народов под высшим руководством христианской церкви. Но для того чтобы могло совершиться это объединение, чтобы государства подчинились высшему началу, необходимо, чтобы весь современный государственный строй разложился и подвергся опасности. Это одно может заставить людей уразуметь всю непрочность временных благ и ухватиться за вечную идею, которая одна способна вывести их на путь спасения. Таков именно характер настоящего времени*.

Едва ли нужно объяснять, что этот исторический взгляд находится в полном противоречии с фактами. В Древнем мире преобладала именно идея государства, а не частная жизнь. В Средние века, напротив, частные отношения заслоняли собою государственные начала. Когда Адам Мюллер утверждает, что преданность лица общему делу была внесена в мир христианством и ничем иным**, то вся история цветущих времен Греции и Рима вопиет против подобного положения. Точно так же, когда он в средневековом быте видит изящное равновесие закона и свободы, которое он приписывает влиянию христианских идей***, то это опять не что иное, как произвольная фантазия. Христианством, без сомнения, было развито общечеловеческое начало, и церковь в Средние века являлась его представителем; но именно та политическая роль, которую она играла в то время, вовсе не соответствовала истинному ее назначению, почему результатом ее деятельности было не примирение, а борьба с светскою властью. Как нравственно-религиозный союз, церковь, с одной стороны, обширнее государства: она дает верующим известное мирозерцание, чего не может сделать политическая власть; она прямо действует на совесть, которая опять-таки ускользает от влияния государства. Церковь не ограничивается и пределами отечества; она связывает человека со всем мирозданием. Но, с другой стороны, воплощая в себе одно отвлеченно нравственное начало, она остается чуждою другому необходимому элементу общественной жизни — элементу юридическому, принудительному, который составляет существенную сторону всех государственных отношений. Поэтому церковь никогда не может служить связью между государствами. В гражданском отношении, насколько она соприкасается с юридическим элементом, она, напротив, сама подчиняется политической власти. Как высшее сочетание противоположных начал, нравственного и юридического, государство есть верховный союз на земле. Над ним властвует только всемирная история.

* Ibid. 34 Vorles. S. 247 и след.

** Ibid. II. S. 88.

*** Ibid. S. 99.

Отсюда ясно, что идеализм как сочетание противоположностей в существе своем противоречит нравственно-религиозному миросозерцанию, поставляющему церковь во главе всех общественных союзов. Этим противоречием страдает вся теория Адама Мюллера. С одной стороны, органическое воззрение на общественные союзы ведет к тому, что государство является у него идеею всех идей, с другой стороны, нравственно-религиозное воззрение ведет к тому, что церковь признается формою всех форм. Ясно, что на этом нельзя было остановиться; в этой системе церковный элемент окончательно должен был взять верх над государственным. Действительно, в позднейший период своей деятельности Адам Мюллер более и более склоняется на сторону церкви. В небольшом сочинении, изданном в 1819 г. под заглавием «О необходимости богословской основы для совокупной политической науки» («Von der Nothwendigkeit einer theologischen Grundlage für die gesammte Staatswissenschaft»), органический взгляд на государство отодвигается уже на задний план, а богословские начала выступают во всей своей резкости.

Адам Мюллер и тут ищет примирение противоположностей, но он считает невозможным достигнуть этого примирения иначе как через положительную религию. Разум, говорит он, хочет от условного возвыситься к безусловному путем отвлечения, но отвлечение дает только пустые призраки, лишённые научного значения. Всякий познаваемый предмет действительно имеет свой первообраз, свою идею, но эти идеи принадлежат не к области знания, а к области веры. Они получают откровением. Сюда принадлежит и идея государства. Первообраз его — Царство Божие, о котором говорит нам Св. Писание и к которому мы никак не подойдем путем отвлечения от настоящих жизненных условий*. Адам Мюллер ссылается на собственный пример в доказательство тщеты самых добросовестных человеческих усилий в исследовании политических начал естественным умом**. Развиваемую же им ныне идею государства он объявляет почерпнутою из высшего источника***.

Таким образом, прежнее, выработанное наукою понятие о государстве устраняется, как праздная мечта и пустое отвлечение****. Адам Мюллер мимоходом называет еще государство организмом, но это только остатки старой привычки. Истинный организм, говорит он, является организованным до мельчайших подробностей и состоит из множества самостоятельных органов, чего мы в новых государствах не видим*****.

* Müller. Von der Nothwendigkeit... S. 5—7.

** Ibid. S. 11.

*** Ibid. S. 10.

**** Ibid. S. 15.

***** Ibid. S. 16.

По существу своему государство не есть цельное тело, безусловно владычествующее над своими членами. Как выражает самое слово (*status, Staat*), оно не что иное, как известное *состояние* человека, и притом двоякое: состояние владычества и состояние подчинения. В отношении к другим, подобным себе людям человек является подчиненным членом состояния или государства; в отношении же к принадлежащим ему вещам и подчиненным ему лицам он является главою состояния или государства. Таким образом, он составляет государство в государстве*. Отсюда ясно, что государственное право не отличается от частного. Разница между ними заключается только в размере, а не в существе отношений. Как в том, так и в другом выражается сочетание двух означенных выше состояний человека**.

Каким образом мирятся между собою эти противоположности? В качестве главы государства или домохозяина, человек свободен, но единственно настолько, насколько он хорошо правит своим домом, соблюдая требование справедливости, уважая права и интересы всех его членов и частей. Управляя подчиненными, он им служит, и только через это он в отношении к посторонним является свободным домовладыкою. Точно так же и в качестве члена государства, он с одной стороны подчинен, а с другой стороны имеет права, которые даются ему именно для исполнения налагаемых на него обязанностей. Следовательно, права и обязанности неразрывно связаны друг с другом: человек свободен, насколько он повинуется, и подчинен, насколько он свободен. В этом состоит примирение противоположных начал, — примирение, которое, однако, по мнению Адама Мюллера, никак не может быть постигнуто естественным разумом, ибо естественный человек, испорченный гордостью и любостыжанием, никогда не поймет, что повинование составляет условие владычества, а подчинение — выражение человеческого достоинства. Только высшее откровение раскрывает нам эту тайну***. Предоставленный себе, человек раздирается между двумя противоположными отношениями, которые находятся в вечной борьбе между собою. Эти отношения примиряются только третьим, высшим отношением к живому, всеобъемлющему Богу как предмету любви****.

Этот вывод заключает в себе всю сущность новой теории Адама Мюллера. Между тем как прежде идеи являлись у него плодом разумного сознания, а религия только завершала собою идеальное здание, теперь все идеи относятся к области веры; разум же объявляется неспособным к постижению первообразов вещей и к примирению противоположных начал бытия. Такое положение остается, однако, чисто голословным; доказательств никаких

* Ibid. S. 1–3.

** Ibid. S. 14, 15, 23.

*** Ibid. S. 9–11.

**** Ibid. S. 14.

не представлено. Да и представить их не было возможности, ибо очевидно, что данная свыше идея может быть для нас понятна, только если она разумна, т. е. если она совпадает с требованиями разума. Так, в политической области естественному разуму совершенно понятно соответствие прав и обязанностей и необходимость подчинения для сохранения свободы. Чтобы доказать эту истину, вовсе не нужно прибегать к откровению. Но дело в том, что Адаму Мюллеру потребовалось совсем другое. Он хотел доказать, что свобода состоит *единственно* в подчинении, сила в страдании, величие в унижении. Этого он, конечно, путем естественного разума вывести не мог; тут необходимо было прибегнуть к вере. Но этим искажается истинное существо предмета: на государство переносится вовсе не прилагающиеся к нему начала христианского самоотречения. Вместо требуемой взаимности прав и обязанностей является одностороннее нравственное начало в самом крайнем своем отвлечении. Мы увидим это еще яснее из дальнейшего разбора учения Мюллера.

К началам подчинения и свободы Адам Мюллер приводит и присущую государству коренную противоположность между правом и пользой. Правом, по его понятию, называется существующее положение вещей, которому человек подчиняется в силу необходимости. По естественному закону, в обществе властвует сильнейший. Всякая попытка освободиться от этого закона оказывается тщетною и ведет только к новому, худшему подчинению. Отсюда ясно, что естественного права, отличного от положительного, вовсе нет; существует только положительное право, которое должно быть уважаемо, именно потому что оно есть*. Между тем чувство человеческой свободы возмущается против такого порабощения. Кроме права, есть еще и польза, кроме охранения прошедшего — забота о будущем. Но естественный разум не в состоянии примирить эти противоположные начала; предоставленные себе, они находятся в вечной борьбе, из которой нет исхода. Отсюда ожесточенная вражда либералов, признающих один прогресс, и крайних консерваторов, не допускающих ни малейшей перемены в существующем порядке**.

Примирение возможно только путем религии через непосредственное вмешательство Божества в дела человеческие. Бог есть вместе и владыка, управляющий миром посредством неотразимого закона справедливости, и отец, заботящийся о своих детях***. В юридическом отношении от него истекает тот порядок, которому человек обязан повиноваться. Он назначает каждому подобающее ему место, а вместе с тем дает ему и принадлежащую ему долю свободы. Истинная свобода состоит не в праве менять по произволу свое состояние, а в праве охранять данное

* Müller. Von der Nothwendigkeit... S. 12—13.

** Ibid. S. 13—14, 22—29.

*** Ibid. S. 29—30.

человеку состояние*. В экономическом же отношении человек точно так же обречен на служение, т. е. на труд, от которого он не может избавиться никакими усилиями. Но этот труд должен быть добровольный; добровольным же он может быть только там, где есть любовь к делу, облагораживающая всякое занятие, а любовь к тому или другому делу, в свою очередь, зависит от общей любви к главному предмету и главной цели человеческих стремлений**.

Таким образом, из окружающих человека противоречий есть только один исход: свободно подчиняться установленному порядку, терпеть и любить то положение, то дело, того господина, к которым человек прикреплен волею Божьей. Как бы ни тяжело было твое положение в мире, говорит Адам Мюллер, научись любить его как божественное веление, ради Бога, и всякая тяжесть исчезнет. Ты становишься свободным с первым чувством смирения и покорности; ты становишься лицом, как скоро делаешься вещью Божьей***. Главное употребление, которое человек может сделать из своей свободы, состоит в повиновении****.

С этой точки зрения Адам Мюллер объявляет праздными пререканиями все конституционные споры нашего времени. Существенно в них только требование известного равновесия власти и подчинения, ибо теория княжеского полновластия опять-таки не что иное, как пустая мечта, истекающая из понятия об абсолютном государстве. Но искомое равновесие должно быть установлено не в одних только общих государственных учреждениях, а прежде всего в тех мелких союзах, которые входят в состав политического тела. Каждое лицо должно быть признано, с одной стороны, членом, с другой стороны, главою государства. Все образы правления хороши, если они основаны на этом начале. Такой порядок не может, однако, быть установлен действием естественного разума и собственными усилиями человека. Единственная его гарантия лежит в религии, а потому возвращение к религии составляет самое существенное требование политической жизни*****.

Итак, все дело в том, чтобы ни князь, ни частный человек не выступали из пределов данных им прав; каждый должен безусловно подчиняться установленному порядку. Но спрашивается, кто же определяет эти права и кто устанавливает этот порядок? Христианская религия не содержит в себе на этот счет никаких указаний. Она ограничивается общими нравственными требованиями, не вступаясь в политическую область. Для того чтобы государственный порядок получил религиозное освящение и считался божественным установлением, надобно, по выражению

* Ibid. S. 24, 34—35, 44.

** Ibid. S. 55—60.

*** Ibid. S. 59.

**** Ibid. S. 45.

***** Ibid. S. 68—70.

Адама Мюллера, «чтобы Бог сам непосредственно низошел в земные дела»*. Но такого вмешательства Бога в дела человеческие никто указать не может. Устройство земной жизни предоставлено собственным усилиям человека. Для этого ему дана свобода, которая состоит не в одном только охранении существующего положения, но также и в искании нового, лучшего. Учение Адама Мюллера ведет к неподвижности раз установленного порядка. Самое устранение зла становится невозможным; остается покориться предполагаемой Божьей воле и ожидать, чтобы Бог непосредственным действием изменил положение вещей. Очевидно, что искомое сочетание противоположностей этим путем не достигается. Невозможно убедить человека, что его свобода состоит исключительно в повинении: это не свобода, а отрицание свободы. Когда христианская вера проповедует смирение и покорность, она указывает на загробную жизнь, в которой должно совершиться примирение, но не утверждает, что этим разрушаются все земные противоречия. Перенесение этих начал на государство ведет к искажению как религии, так и политики. Религия становится орудием земных целей, а в политике вместо живого сочетания свободы и закона устанавливается именно тот мертвый порядок, против которого ратовал Адам Мюллер.

< γ) Шлегель >

Более прогрессивные начала мы находим у третьего представителя богословской школы, Фридриха Шлегеля, который, впрочем, замечательнее как философ, нежели как политик. Шлегель был учеником Фихте. Он следовал за всеми изворотами последнего, то изображая состояние личного я, непрерывно полагающего и снимающего свои границы в стремлении к бесконечному, то диалектически развивая противоположности, истекающие из единого, бесконечного я. Окончательно, однако, он отвернулся от диалектики и так же, как Адам Мюллер, искал примирение противоположностей в положительной религии. Но и тут он в основание своих воззрений положил начало, которое мы видели уже и у Шеллинга и у Фихте, — начало, которое, с другой стороны, прямо примыкало к христианским догматам, именно: восстановление в человеке утраченного им образа Божьего. Эту мысль Шлегель развивал в лекциях, читанных в Вене с 1827 по 1829 г. и изданных под заглавием «Философия жизни» («Philosophie des Lebens») и «Философия истории» («Philosophie der Geschichte»).

Философия жизни, говорит Шлегель, вместо пустых отвлеченностей должна раскрывать нам внутреннюю жизнь человека. Три элемента входят в состав человеческой природы: дух, душа и тело. Дух есть высшее начало, общее человеку с Богом; тело, напротив, есть низшая сторона, обращенная к природе; душа же, связывая то и другое, составляет истинное средоточие всей человеческой

* Müller. Von der Nothwendigkeit... S. 66.

жизни. Каждый из этих элементов, в свою очередь, распадается на противоположные определения. В теле является противоположность внешних и внутреннего чувств (определения, которые Шлегель оставляет, впрочем, без дальнейшего внимания); душа разделяется на производящую фантазию и устрояющий, т. е. соединяющий и разделяющий, разум; наконец, в духе развивается противоположность понимающего ума и действующей воли*. Все эти способности по существу своему должны находиться в гармонии и действовать согласно. Между тем в действительности все они идут врозь и находятся друг с другом в постоянной борьбе. Покидая живое свое средоточие, человек то погружается в обоготворение физических сил, то бросается в пустые отвлеченности, колеблясь таким образом между материализмом и рационализмом. В практической же жизни он следует абсолютной воле, не знающей иного закона, кроме себя самой. Одним словом, цельность его природы разорвана. Это — факт, объяснение которого мы находим только в религии, которая говорит нам об утраченном через грехопадение образе Божьем. Вследствие отпадения человека от Бога в мир вошла смерть и человеческий род раздирается внутреннею неурядицею**. Но Бог в своей милосердии не оставляет павшего человека. Провидение руководит его к новой жизни, постепенно восстанавливая в нем утраченное единство. В этом движении состоит порядок, устанавливаемый Богом на земле***.

Этот прогрессивный порядок выражается прежде всего в природе. Над царством смерти воздвигается новая жизнь, которая постепенно восходит к человеку****. Затем, то же движение продолжается и в царстве истины, т. е. в человеческом сознании. После первоначального периода мрака у человека раскрываются сначала внешние чувства к восприятию высшего откровения: избранный народ готовится к слову спасения. Потом с появлением христианства душа подвигается к обращению; когда же в борьбе с ложью человечество созреет к новой жизни, тогда дух озарится высшим светом, который рассеет область тьмы и восстановит в человеке утраченный им образ Божий*****. Тот же порядок, наконец, мы видим и в практической жизни. В истории совершается высший суд над действующими в ней народами. Гражданские общества, отпавшие от Бога, движутся между крайностями анархии и деспотизма; религиозные же общества то погружаются в апатию, то увлекаются новизною. Но божественная кара постигает народы, уклоняющиеся от истинного пути, и страшные катастрофы постепенно очищают человечество от растлевающих элементов6*.

* Schlegel. Philosophie des Lebens. 1 Vorl. S. 23—30.

** Ibid. 5 Vorl. S. 130—135; 145—148.

*** Ibid. S. 176.

**** Ibid. S. 163—164, 174.

***** Ibid. 7 Vorl. S. 196—200.

6* Ibid. 8 Vorl. S. 225—247.

Цель всего этого процесса состоит в восстановлении гармонии в человеческой жизни. Прежде всего должен исчезнуть разрыв между религиею и философию. Высшее их единство состоит в познании Бога в троичности как Жизнь, как Слово и как Свет. В связи с этим находятся и другие верховные истины: идеи Промысла, бессмертия души и свободы воли. Все это не доказывается разумом, но составляет для него необходимое предположение. Религия раскрывает эти истины, а философия проводит их по всем областям человеческого знания*.

С восстановлением согласия между философию и религиею должна прекратиться борьба между верою и неверием. Эта борьба происходит вследствие разлада человеческих способностей. Когда чувство, орган низшего знания, отрывается от души, человек погружается в материализм; когда дух, орган высшего знания, отделяется от своего живого средоточия, наступает господство отвлеченного рационализма.

Душа есть орган веры, и к ней должно примыкать всякое знание. Высшее знание дается не отвлечением, а внутренним опытом, тем, что человек переживает внутри себя. Только с возвращением к живому средоточию возможна победа веры над неверием. Но для этого нужна высшая, божественная помощь**.

Наконец, с восстановлением единства человеческой природы должен исчезнуть и разрыв между знанием и жизнью. Жизнь имеет символическое значение, она служит внешним выражением высших начал. Этот символизм является в искусстве, в религии и, наконец, в государстве. Но только христианскому государству принадлежит такое значение; напротив, государство, вытекающее из одних соображений человеческого разума, является или динамическим, т. е. основанным на равновесии сил, или абсолютным, т. е. подчиненным безусловному господству одного элемента. Три власти в человеческих обществах имеют символический характер, представляя собою отдельные стороны Божества: власть отеческая, представительница высшего попечения о людях, власть религиозная, орган милосердия или благодати, и власть государственная, представительница Бога как верховного судьи. Поэтому судебная власть составляет основание всех остальных прав государя***.

Верховная власть в государстве не отвечает ни перед кем, кроме Бога, ибо иначе верховенство принадлежало бы тому, перед кем она отвечает. Но из этого не следует, что она абсолютна. Она ограничивается договорами с другими державами, внутренними законами, которые она не вправе преступать, наконец, правами религиозного общества, нарушая которые она подрывает

* *Schlegel*. Philosophie des Lebens. 9 Vorl.

** *Ibid*. 10 Vorl.

*** *Ibid*. 12 Vorl.

собственные свои основы*. Этими границами законная власть отличается от деспотизма, который составляет естественное последствие анархии и сочетается обыкновенно с стремлением к завоеваниям. Высший деспотизм состоит в соединении светской власти с духовною, — соединении, которое противоречит существу христианства**. Христианская вера благоприятствует свободе человека, но только свободе внутренней, нравственной. Христос делает людей свободными, но единственно тем путем, каким он сам являл свою свободу, т. е. через послушание***.

Символический характер власти, истекающий из христианских начал, принадлежит, впрочем, всякому правлению, каково бы ни было его устройство. Всякая власть исходит от Бога. Но монархия более подходит в этом началом, нежели республика. В сосредоточенной и личной власти происхождение ее от Бога более явно, нежели там, где она распределяется между различными органами и устанавливается, по-видимому, руками человека. Самые перемены, неизбежно постигающие всякое общество, в монархии являются последствием рождения, следовательно, независимы от человеческого произвола и указывают на высшую волю, управляющую судьбами народов. Тем не менее христианство допускает и другие образы правления. Следуя историческому началу, оно признает все сопряженные с человеческими делами несовершенства. В Новое время все европейские народы склоняются к монархии; попытки установить республику оказались несостоятельными. Но в Средние века Германская империя, представлявшая собою высший образец христианского государства, имела в значительной степени республиканский характер****.

Христианские начала определяют и внутреннее строение общества. Как органический союз, государство разделяется на сословия. Это разделение идет от глубокой древности. В Индии оно приняло форму неподвижных каст. Христианство, оставляя разделение сословий, уничтожает между ними слишком резкие границы. Прежде всего, духовенство перестает быть наследственным; оно пополняется из всех других сословий в силу внутреннего призвания. Вследствие этого облегчаются переходы и между остальными. Вообще, всякий новый элемент, как скоро он развился исторически, должен получить подобающее ему место в христианском обществе*****.

Наконец, и в международных отношениях христианство является связующим и примиряющим началом. Система европейского равновесия, основанная на чисто механическом отношении сил, оказалась несостоятельною; требуется нечто иное. В Сред-

* Ibid. 8 Vorl. S. 242—244; 13 Vorl. S. 389—393.

** Ibid. 8 Vorl. S. 408—419.

*** Ibid. 13 Vorl. S. 404.

**** Ibid. S. 397—408.

***** Ibid. 14 Vorl. S. 430—434.

ние века это высшее, примиряющее начало являлось в форме императорской власти, которая с своей стороны уравнивалась властью духовною. Ныне и эта система обветшала, но она с пользою может быть заменена союзом государств, проникнутых христианским духом*.

Для восстановления единства человеческой жизни недостаточно, однако, одного политического замирения. Необходим союз государства, религии и науки, т. е. тех трех областей, в которых выражаются три основные элемента человеческой природы: тело, душа и дух. Все они должны быть проникнуты высшим сознанием Божества. В этом состоит истинная теократия, основанием которой должна быть наука как высший орган истины**. Но установление такого порядка может быть делом только самого Бога. Этим завершится процесс восстановления в человеке образа Божьего. С этим вместе и вся природа подвергнется обновлению; будут новые небеса и новая земля. Победенная смерть исчезнет с лица творения. Все будет бессмертно, и вечная гармония будет царствовать всюду***.

Такова теория Шлегеля. Божественный порядок является у него прогрессивным началом, источником развития. Цель этого развития состоит в уничтожении существующего в жизни разлада и в постепенном восстановлении идеальной гармонии человеческого естества. Мы видели эту мысль уже у Фихте, но там свобода являлась высшим началом, которое собственной силою доходит до того, что первоначально дано было непосредственным откровением; здесь же свобода понимается исключительно как источник зла, как отпадение от первобытного единства. Восстановление утраченной гармонии приписывается тому же божественному Провидению, которое первоначально создало цельного человека. Последнее воззрение, в смысле системы, последовательнее; тут конец вяжется с началом, а не является только пустым повторением данного уже прежде. Тем не менее философские основания вывода и здесь оказываются шаткими.

Не станем говорить о психологической стороне теории Шлегеля, о разделении человеческого естества на душу, тело и дух, и о распадении души на разум и фантазию, а духа на ум и волю. Все тут совершенно произвольно, и одно не вяжется с другим, но для нас это — дело второстепенное. Остановимся на самой сущности выведенного Шлегелем закона развития. Вся эта гипотеза принимается вследствие предполагаемой невозможности иначе объяснить существующий в человеке разлад. Разум требует гармонии; если человек создан всемогущим и премудрым Творцом, то он должен был выйти из рук его чистым и гармоничным. Сле-

* *Schlegel*. Philosophie des Lebens. 14 Vorl. S. 435—439.

** *Ibid*. S. 440—450; 15 Vorl. S. 464.

*** *Ibid*. S. 475—482.

довательно, существующее в мире зло может быть только последствием произвольного отпадения от первоначального единства: пользуясь данною ему свободою, человек захотел быть самостоятельным. Но так как, несмотря на то, требование разума остается во всей своей силе и зло должно окончательно подчиниться добру, то вместе с временным отпадением мы должны признать и будущее восстановление утраченного образа Божьего; однако не путем свободы, ибо свобода оказалась несостоятельною, а новым действием Божества. Таким образом, эта теория является нам не только произведением чисто религиозного созерцания, но также и известною ступенью в развитии философской мысли. Между тем в философском отношении эта гипотеза вовсе не представляется единственным объяснением существующего в мире разлада. В силу диалектического движения мысли мы должны видеть в разложении первоначального единства не произвольное только отпадение, а необходимый закон развития, который сам собою, без всякой сверхъестественной помощи, снова приводит нас к высшему, идеальному единству. Все это совершается посредством свободы, но круговращение тут не произвольное, а вполне естественное и законное. В свободных действиях человека проявляются внутренние законы его естества. Таким образом, диалектическое развитие духа дает нам искомое объяснение в пределах науки без всякого заимствования из области положительной религии. Так и была понята история человечества высшим представителем немецкой философии, Гегелем.

Которое из этих двух воззрений имеет за себя более данных, это лучше всего обнаруживается исследованием фактов. В своей «Философии истории» Шлегель пытался начертать с своей точки зрения исторический ход человечества. Он противопоставляет свой взгляд, который он называет религиозным или законным, либеральной теории прогресса, которая видит в человеке только усовершенствованное животное и представляет себе развитие как прямую нить, начинающуюся от животного царства и идущую в бесконечность. В этой теории исторический прогресс не имеет ни начала, ни конца, и самое объяснение середины представляет неодолимые трудности, ибо в действительности совершенствование не идет непрерывною нитью, а проходит через периоды упадка и возрождения. Религиозное воззрение, напротив, понимает историю как круговращение, исходящее от Бога и возвращающееся к Богу. Оно видит в человеке не усовершенствованное только животное, а нечто высшее, сосуд божественного огня, причастный физической природе, но возвышающийся над последнею первоначально вложенным в него Словом. Без этого предположения нет человеческой истории и невозможна историческая наука; существенное содержание ее исчезает*.

* Schlegel. Philosophie der Geschichte. Wien, 1829. I. S. 14—15, 232—235.

Первобытная цельность человеческой природы лежит, впрочем, вне пределов исторического исследования. В преданиях древнейших народов мы можем только уловить смутные черты утраченного образа Божьего и первоначально данного человеку откровения. История застаёт человека уже павшим, в полном разладе. Но отсюда мы можем проследить путь постепенного восстановления образа Божьего. Этот путь проходит через три ступени развития. В первый период, на Востоке, человечество живет еще следами первоначально вложенного в него *Слова*. Во второй период, центр которого составляет классическая Древность, является высшая *Сила*, которая выражается сначала в земной борьбе и в завоевательных стремлениях народов, но которая под конец уступает нравственной силе любви христианской. Наконец, в третий период, обнимающий собою Новое время, первоначальное слово и сила любви порождают *Свет*, который в настоящее время борется еще с мраком, но окончательно должен озарить все человечество. Итак, Слово, Сила и Свет — таковы три начала, характеризующие три периода человеческого развития и постепенного восстановления образа Божьего*.

Шлегель сознается, однако, что эти три начала не соответствуют ступеням, по которым идет восстановление образа Божьего в отдельном человеке — через чувство, дух и душу. Мы видели, что в «Философии жизни» Шлегель понимал историческое движение человечества именно как постепенное озарение трех основных элементов человеческого естества. Здесь он отступил от этой теории, потому что не в состоянии был подвести под нее факты. Точно так же эти триады не соответствуют и трем элементам божественного естества, которые Шлегель определял как Жизнь, Слово и Свет. В истории Слово является первым, а Сила, неизвестно почему, следует за ним. Наконец, если мы посмотрим на приложение этой теории к историческим фактам, то здесь мы найдем уже полнейший произвол и нескончаемые натяжки. Первый период характеризуется разрывом человеческих способностей, из которых каждая, по мнению Шлегеля, является преобладающею в известном народе. Китай представляет односторонний разум, Индия — фантазию, Египет — ум, евреи — волю. Ассириянам и вавилонянам не остается более места в этом разделе, а потому они вместе с персами должны составлять переход ко второму периоду, в котором преобладает сила. Здесь действуют главным образом греки и римляне. Хотя греки и не подходят под идею завоевательного государства, но в них является зато высшая сила в науке и искусстве. Римляне же отличаются силою государственною, которая, однако, окончательно должна подчиниться высшей силе христианской любви. Последняя составляет начало третьего периода; но тут вместо постепенного распространение

* *Schlegel*. Philosophie der Geschichte. 7 Vorl. S. 240—241.

света внезапно является упадок нравственности и религии. Этот упадок начинается уже с Средних веков. Возрастающее процветание христианской церкви и государства искажается взаимными их распрями, в то время как наука, в схоластике, предается одностороннему рационализму. Со времен великого раскола в католической церкви более и более чувствуется потребность реформы. И реформа наконец наступает, но вместо общего преобразования происходит совершенное отпадение одной части церкви от векового ее корня. Это отрицательное отношение к прошедшему влечет за собою новые отрицания, пока, наконец, Французская революция со всеми своими последствиями завершает это движение.

Шлегель сознается, что такое преобладание зла в новой истории совершенно необъяснимо. Это — неисповедимая тайна божественного Промысла*. Он все-таки часть окончательного примирения католицизма с протестантизмом, церкви с государством, науки с религиею и возвращения всех в лоно единой церкви; но это чаяние остается сердечным верованием, лишенным фактической опоры**. Даже те слабые признаки религиозно-консервативного возрождения, которые представляла эпоха реставрации, скоро исчезли.

Очевидно, что воззрение Шлегеля не выдерживало прикосновения с фактами. Попытка его написать философию истории оказалась вполне неудачною. Ему принадлежит, однако, некоторая заслуга в этой области, именно противопоставление теории круговорота либеральной теории бесконечного развития и указание на то, что существенное содержание истории составляет принадлежащая человеку искра божественного разума. История человечества не составляет только продолжение развития животного царства; она представляет собою новый, духовный мир, возвышающийся над физической природою. Это ясно для всякого серьезного исследователя. Но содержание истории не исчерпывается нравственною противоположностью добра и зла. Понявши существующий в человеке разлад не как последствие естественного развития, а как произвольное отпадение от первобытного совершенства, Шлегель должен был впасть в неразрешимые противоречия и в совершенно произвольное толкование фактов. Мы увидим далее, насколько оправдывается фактами воззрение Гегеля.

В итоге богословская школа в старании своем примирить мировые противоположности нравственно-религиозным началом, потерпела полную неудачу. Сознание своего бессилия в области диалектики было принято ею за бессилие разума вообще, что и заставило ее обратиться к положительной религии, которой она хотела подчинить науку. Но тут примирение оказалось еще менее возможным. При всем том развитие этой школы показывает

* Ibid. II. S. 218.

** Ibid. 18 Vorles.

нам, что она была не случайным явлением в истории мысли или произвольною реакциею против натиска либеральных идей. Во всяком цикле учений нравственный элемент играет существенную роль, и в своем развитии он непременно доходит до крайностей и до противоречий. Это — общий диалектический закон, который повторяется и здесь. С этой точки зрения богословская школа, несмотря на свою односторонность, представляет не только необходимую, но и в некоторых отношениях высшую ступень против предыдущих учений. Но на почве идеализма она менее всего могла держаться. Задача идеализма состояла в примирении противоположностей, а нравственное начало само представляет одну из противоположностей. Поэтому богословская школа могла быть здесь только переходным моментом, который и в теории, и в жизни скоро должен был уступить место высшему развитию мысли*.

3. Шлейермахер

Иное направление, нежели Шлегель, принял другой мыслитель, вышедший из школы Фихте — Шлейермахер. В молодости он состоял с Шлегелем в самых близких отношениях. Оба шли по одному пути, исследуя проявление мирового духа в человеческой личности. Шлейермахер писал даже «Интимные письма» о романе Шлегеля «Люцинда», где он выставял половую любовь как высшее примирение противоположностей в единичном существе. Но главное призвание Шлейермахера было богословское. В религиозном чувстве он видел связь между человеком и Божеством. Исследованию этой области он уже в первый период своей деятельности посвятил несколько сочинений, в которых он указывал преимущественно на ту форму, которую это чувство принимает в своеобразной личности отдельного человека. Вообще, начало личной особенности было главною темою его ранних произведений. «Долго, — говорит он в своих «Монологах», — я довольствовался тем, что обрел общий разум. Поклоняясь равенству единого бытия как единственному и высшему началу, я думал, что существует только одно мерило правомерности для каждого отдельного случая, что деятельность во всех должна быть одинаковая и что одно лицо отличается от другого только данным

* И тут мы не можем не заметить того значительного влияния, которое воззрения богословской школы имели на наших славянофилов. Мы встречаем у них те же неопределенные толки о «жизни», о «цельности человека», то же подчинение науки религии и стремление примирить жизненные противоположности положительною догмою, наконец, то же фантастическое построение истории и поклонение прошедшему. То, что выдавалось за самобытное произведение русской мысли, в сущности, было только бледным отражением философских учений Запада. Особенность славянофилов состоит в том, что они в русском простонародье видели высший нравственный идеал.

ему положением или местом. Я думал, что человечество проявляется различно только в разнообразии внешних действий, а внутренний человек, единичное лицо не есть своеобразно устроенное существо, но каждый, всегда и везде, в себе самом равен другому. Только постепенно одумывается человек, и то не все вполне! Когда кто, презирая недостойную индивидуальность чувственной, животной жизни, приобретает сознание общего человечества и падает ниц перед обязанностью, он не вдруг способен поднять взор к высшему своеобразию просвещения и нравственности, созерцать и понимать естество, выработанное свободой и слившееся с нею воедино. Большая часть людей витают в неопределенной середине и действительно обнаруживают в себе все составные части человечества; но подобно тому как камень, которому не было дано ни покоя, ни простора для своеобразной кристаллизации, кажется только грубою массой, так представляются и все те, которые не дошли до мысли о своеобразности единичного существа. Меня эта мысль охватила. Не долго удовлетворяло меня одно чувство свободы; я спрашивал: зачем существует во мне личность и единство текущего, преходящего сознания? И я чувствовал потребность искать высшего нравственного начала, которое в ней получало бы свое значение. Для меня недостаточно было, что человечество существует только как однородная масса, разделенная внешним образом, но внутри представляющая все одно и то же. Мне казалось странным, что духовная своеобразность человека может выработаться в прочное единство мимолетного явления без всякой внутренней причины, единственно через внешнее трение и соприкосновение. Так раскрылось мне то, что с тех пор всего более меня поднимает. Мне стало ясно, что каждый человек на свой лад должен представлять человечество в своеобразном смешении элементов, дабы оно раскрылось всеми способами и в полноте пространства и времени осуществилось бы все то, что может произойти различного из его лона»*.

Мы привели эти мысли Шлейермахера как лучшую критику нравственного учения Фихте. Они представляют выход из этой системы, которая все погружала в общую субстанцию абсолютного разума. Здесь нравственная особенность лица получает свое значение.

При таком воззрении Шлейермахер, естественно, ставил выше всего внутреннюю свободу человека. «Свобода, — говорит он в тех же «Монологах», — для меня во всем первоначальное; она и первое, и самое внутреннее»**. В ней дух сознает свою творческую сущность; в ней раскрывается ему свет Божества. Она изъе­млет человека от подчинения внешнему миру. Природа становится

* *Schleiermacher. Monologen. II: Prüfungen // Sämtliche Werke. 3 Abth. Bd. I. S. 366—367.* Я везде цитирую это издание.

** *Schleiermacher. Monologen. I. S. 357.*

как бы общим телом человечества, поприщем для свободной деятельности духа. «Но что я поистине противопологаю себе как единичному существу, — продолжает Шлейермахер, — что для меня прежде всего представляет вселенную, заключающую в себе Вездесущество и Всемогущество, — это вечное общение духов, их влияние друг на друга, их взаимная образовательная деятельность, высокая гармония свободы... Здесь и только здесь лежит область необходимости. Моя деятельность свободна, но не таково мое действие в мире духов; оно следует вечным законам. Свобода сталкивается здесь с свободой, и то, что совершается, носит на себе печать ограниченности и общения. Да, ты везде первая, святая свобода! Ты живешь во мне, во всех; необходимость существует вне нас: она является как определенный звук прекрасного столкновения свободы, возвещающий ее бытие»*.

Эта последняя мысль об общении духовных существ должна была вывести Шлейермахера из созерцания личных особенностей и привести его к гармоническому построению всего нравственного мира. Это именно то направление, которое он принял в позднейшую эпоху своей деятельности. У него нравственный идеализм достигает своей полноты, хотя он все-таки остается односторонним.

Шлейермахер, так же как Фихте, в основание своей системы полагает учение о знании. По примеру древних он называет это учение «Диалектикою». Но между тем как Фихте развивал исключительно формальную сторону знания, которую он выводил из единого начала, Шлейермахер обратил внимание главным образом на отношение формы к содержанию. Он берет знание в том виде, как оно является в действительности, разлагает его на составные части и показывает отношение этих частей между собою**.

Знание отличается от других видов мышления двумя признаками: 1) оно необходимо должно быть одинаково у всех мыслящих субъектов; чисто личное мнение не есть знание. 2) Оно должно соответствовать мыслимому в нем бытию; всякое знание имеет предмет и состоит именно в согласии мысли с предметом. Первый признак дает нам убеждение, второй истину. Первый делает знание общим законом для всех и предполагает существование единого во всех разума; второй предполагает тождество мысли и бытия. Всякое знание есть противоположение этих двух определений. Хотя бытие полагается в мысли, но, с другой стороны, в самосознании самая мысль полагается в бытии, ибо мы приписываем мышление себе как сущему субъекту. Еще более мы признаем внешнее нам бытие, когда мы сознаем существование

* *Schleiermacher. Monologen. I. S. 356—357.*

** «Диалектика» Шлейермахера была издана после его смерти с его записок и лекций. Она помещена в полном собрании сочинений (Отд. 3. Т. 4. Ч. 2).

различных мыслящих существ. Но вместе с тем мы необходимо предполагаем и взаимную связь этих противоположностей. Эта связь дается нам уже самосознанием, в котором выражается единство нашей природы во взаимодействии мысли и бытия. Для знания основное тождество этих определений составляет исходную точку, без которой знания нет. Но это тождество само не может быть предметом знания, ибо последнее отправляется уже от противоположения. Это — трансцендентальная основа знания, требуемая им, но лежащая вне его пределов*.

Мы видим различие между этою теориею и учением Фихте. Последний также признавал единое, тождественное с собою бытие как первоначальную основу знания, но он считал разум единственным проявлением этого бытия. В его системе противоположность определений вытекает из собственной природы сознания, вследствие чего внешний мир является только объективным построением разума. Шлейермахер же, кроме разума, признает и независимое от него внешнее бытие, составляющее проявление той же первоначальной основы, но в другой форме и с самобытным характером. Влияние Шеллинга тут очевидно, хотя преобладающим началом является все-таки знание, вследствие чего вся система сохраняет односторонний характер.

Сообразно с этим построением, Шлейермахер принимает двоякую деятельность знания: одну он называет *органическою*, другую — *умственною*. Первая есть сторона разума, обращенная к внешнему бытию, вторая — внутреннее его определение. Один элемент может преобладать над другим, но оба входят как необходимые составные части во всякое знание. Одна органическая деятельность дает только хаос разнообразных впечатлений без всякой внутренней связи, одна умственная деятельность — только пустую форму, безразличную к бытию и небытию. Действительное мышление, даже самое отвлеченное, необходимо содержит в себе органические элементы, ибо каков бы ни был его предмет, хотя бы это был чисто умственный процесс, оно непременно полагает его вне себя как сущий, следовательно, воспринимаемый органическим путем. Отсутствие всяких органических начал возможно только там, где мысль и бытие совпадают, т. е. в чистом единстве, но оно лежит за пределами знания.

В другом месте Шлейермахер говорит, что знание может быть тройкое: опыт, в котором преобладает органическое начало, умозрение, где преобладает умственный элемент, и созерцание, стоящее посредине между обоими. Но главные формы все-таки первые две, образующие между собою противоположность. Каждая из них имеет свое назначение. Умственная деятельность вносит в знание единство и множество, органическая — неопределенное разнообразие. Последняя доставляет мышлению материал; пер-

* *Schleiermacher. Dialektik. § 87—106.*

вая дает этому материалу форму, различая неопределенное и сводя различия к единству. Содержание же их составляет одно и то же бытие: в одной — с точки зрения единства, в другой — с точки зрения разнообразия, в одном случае как идеальное, в другом — как реальное. Это — высшая противоположность, к которой сводятся все остальные, ибо она составляет сущность самого знания и крайнюю границу, до которой оно может возвышаться. Чистое единство, в котором сочетаются обе противоположности, остается ему недоступным*.

Отсюда двоякая форма, в которой знание изображает мыслимое им бытие: понятие и суждение. Понятие представляет единство многих признаков, суждение — связь раздельного. В первом выражается идеалистическая сторона знания; единство тут чисто мыслимое. Поэтому источник всех понятий лежит в разуме, хотя в действительности они развиваются при взаимодействии с органическим элементом. В этом заключается истина учения о прирожденных понятиях. Коренное начало здесь — единство присущего всем разума. Суждение, напротив, представляет реалистическую сторону знания. Точкою отправления служит здесь разнообразие действительности; коренным началом является тождество внешнего мира и одинаковое его отношение ко всем познающим субъектам. Обе формы равно необходимы в знании: понятие предполагает суждение, ибо оно составляется на основании суждений о принадлежности признаков предмету; суждение же с своей стороны предполагает понятие, ибо им связываются понятия**. Поэтому равно односторонни как чистый идеализм, который отрицает возможность познания единичных предметов и признает правильными только суждения, выводимые из общих понятий, так и последовательный реализм, который в понятиях видит только знаки, указывающие на связь различных представлений в человеческом уме. Если бы у нас были одни понятия, для нас не существовал бы внешний мир; если бы понятиям ничего не соответствовало в действительности, в мире не было бы ничего единого, а была бы только бесконечно разнообразная и бессвязная масса. Если знание соответствует бытию, то понятие и суждение выражают собою две стороны одного и того же бытия***.

Понятие сводит разнообразие к единству. Система понятий представляет поэтому лестницу, на которой каждое определение является единством низших понятий и само, в свою очередь, совокупно с другими входит как составная часть в высшее единство. Это — лестница родов и видов. На вершине границу ее составляет чистое бытие, которое выходит уже из пределов всякого понятия, ибо в нем исчезает самое различие мысли и предмета. Снизу

* *Schleiermacher*. *Dialektik*, § 107–137; ср.: S. 388.

** *Ibid.* § 138–142, 175–178, 189–194.

*** *Ibid.* § 168–173.

же границу понятий составляет бесконечное разнообразие сущего, заключающее в себе возможность бесчисленных суждений. В бытии этой лестнице соответствует система сил и их проявлений. Единое бытие, производящее из себя различия, мы называем силою; различия составляют проявления этой силы. Система сил, так же как и система понятий, завершается верховною силою, от которой все происходит. Но понятие о верховной силе не совпадает с понятием о единстве бытия, ибо сила понимается как противоположная своим проявлениям, а не как тождественная с ними. Она лежит еще в пределах понятия, а не вне его*. Суждения с своей стороны составляют такую же лестницу, как и понятия. Ими связывается подлежащее или субъект с вне его лежащим сказуемым. Чем обширнее субъект, чем более в самом его понятии заключается признаков, тем менее оно имеет отношений к посторонним предметам, а потому тем менее об нем может быть высказано настоящих суждений. Верховную границу суждений составляет высший субъект, о котором ничего нельзя сказать, потому что он все в себе заключает, следовательно, лежит вне пределов суждения. Таким образом, границы понятия и суждения одни и те же, а потому и заключающееся в них бытие одно и то же**. В действительном бытии суждению соответствует взаимодействие сопоставленных вещей, составляющих совокупность внешнего мира и область действия причинной связи. При сравнении с понятием эта область представляется как проявление силы. Но здесь вещи являются не в отношении их к высшему единству, а в отношениях их друг к другу. Это тоже бытие, которое изображается и в понятии, но с другой точки зрения. В области понятий все представляется раздвигающимся изнутри себя, следовательно, все свободно. В области суждений все, напротив, является зависимым от другого, следовательно, все подчиняется необходимости. В понятии все представляется постоянным и неизменным; в суждении все является движущимся и изменчивым. Но в сущности это две стороны одного и того же бытия***.

Итак, знание и соответствующее ему бытие оба состоят из двух противоположных начал: из единства и различия. Самые же эти начала выходят из пределов знания. Чистое различие без единства есть абсолютная материя или хаос, чистое единство без различия есть Божество. Но значение этих двух границ знания не одинаково. Материя составляет низшую границу — это чистое отрицание всякой формы и всякой связи; в сущности, это — пустая мысль или просто ничто. Божество, напротив, есть высшая граница, необходимое предположение и основа знания, ибо без единства мысли и бытия знания нет****. Мало того: даже и это выходящее из

* Ibid. § 145–154, 180–183.

** Ibid. § 157–167.

*** Ibid. § 193–199.

**** Ibid. § 183–186, 188, примеч. 207.

пределов всякого знания понятие о Божестве не соответствует его идее. Это понятие добывается путем отвлечения от умственной деятельности, так же как понятие о материи путем отвлечения от органической деятельности. Но через это Божество становится в противоположность материи, т. е. является односторонним и ограниченным; следовательно, это понятие не отвечает идее абсолютного, в котором исчезает всякая противоположность. А так как мы в знании не можем идти далее, то мы должны искать этого единства в другой области*. Мы увидим далее, где оно обретается.

Таков результат, к которому приходит Шлейермахер относительно теоретического разума. Он ищет первоначальной основы знания, чистого единства, в котором совпадает мысль и бытие, но оно от него ускользает. Оно оказывается не только за пределом всякого знания, но и за пределом этого предела. Эта напрасная погоня объясняется диалектическим процессом мысли, который Шлейермахер не совсем себе выяснил. Дело в том, что чистое единство, точно так же как и чистое различие, не что иное, как отвлечение; а так как различие дает содержание единству, то чем более мы отвлекаем, тем менее остается содержания, до тех пор пока наконец мысль, идя от отрицания к отрицанию, сама превращается в ничто. Чистое единство есть пустая форма, которая даже немыслима, ибо в ней исчезает противоположность субъекта и объекта. И здесь мы приходим к основному положению Гегеля, что чистое бытие есть небытие. Сам Шлейермахер подчас это признает. «Бытие без противоположностей, — говорит он, — есть чистое отрицание действительного мышления»**. И в другом месте: «Простое бытие без противоположения пусто, следовательно, это только граница мысли; полным является бытие, слаженное из высшей противоположности, которая вместе с тем может быть источником многих других»***. Но, несмотря на то, он сам далее определяет Божество как единство без противоположностей или как реальное отрицание всех противоположностей, хотя и сознается, что это чисто логическое определение в действительности немыслимо****. Конечно, о таком Божестве ничего сказать нельзя. К нему неприменимо ни понятие о строителе вселенной, ибо через это ему противопоставляется материя и оно становится ограниченным; ни о творце, ибо этим творческая сторона его отличается от нетворческой, следовательно, в нем являются различия*****. К нему неприменимо понятие о судьбе, ибо через это отношение его к миру подводится под одностороннее определение бессознательной необходимости, ни о Провидении, ибо тут

* *Schleiermacher. Dialektik.* § 187–188; Beil. C. S. 417.

** *Ibid.* S. 408.

*** *Ibid.* S. 397; cp.: Beil. E. S. 508.

**** *Ibid.* S. 433; cp. § 219.

***** *Ibid.* § 187, 216.

господствует столь же одностороннее начало извне приходящей сознательной деятельности; неприложимо, наконец, и сочетание того и другого, ибо тогда уже исчезает всякая определенная мысль*. Бога нельзя представить тождественным с миром, ибо мир заключает в себе множество, указывающее на высшее единство, что не соответствует божественной сущности; но его нельзя представить и противоположным миру, ибо через это он ограничивается последним. По той же причине его нельзя представить ни присущим миру, ни вне его находящимся. Все, что можно сказать, заключает Шлейермахер, это то, что Бог и мир совместны; но мысль может только витать между тем и другим, не будучи в состоянии определить их отношение**.

Но если теоретический разум оказывается бессильным для определения высшего начала мысли и бытия, то не даст ли нам чего-нибудь на этот счет другая область, в которой проявляется мышление, — область деятельности? В знании мысль должна сообразоваться с бытием, следовательно, предполагает последнее; в деятельности, напротив, бытие должно сообразоваться с мыслью: последняя предшествует ему как цель, которая должна осуществиться во внешнем мире. Несмотря, однако, на это различное отношение к бытию, существенные свойства мышления и здесь остаются те же. Убеждение в достоинстве или необходимости цели основано на согласии всех хотящих, а возможность ее осуществления — на единстве мысли и бытия. Так как мысль предшествует здесь бытию, то первый признак — основной. Источником его служит родовое сознание, единство духовного мира. Цель, полагаемая общею волею, есть закон, который в приложении к личной воле является как *должное* или *обязанность*. С точки зрения лица отношение личной воли к закону определяется *совестью*; личные же цели, согласные с общим законом, составляют область *дозволенного*, из чего следует, что дозволенное есть явление *должного****. Убеждение в общей согласии разумных существ не ручается, однако, за исполнимость цели. Для этого требуется уверенность, что порядок мироздания согласуется с предписаниями нравственного закона, а эта уверенность дается нам только идеею единства мысли и бытия. Следовательно, трансцендентальная основа знания и деятельности — одна и та же. Это положение может быть формулировано двояким образом: можно сказать, что Бог как нравственный законодатель есть вместе и строитель вселенной, и наоборот, что Бог как строитель вселенной есть вместе и нравственный законодатель. В обеих формулах, однако, мы полного единства все еще не находим, ибо знание и деятельность все-таки остаются двумя различными проявлениями духа. Единство можно найти только там, где эти

* *Schleiermacher. Dialektik. § 202.*

** *Ibid. § 224—225; Beil. C. S. 431—434.*

*** *Ibid. § 211; Beil. E. S. 516—523.*

две стороны соприкасаются и переходят одна в другую, именно в непосредственном самосознании, или *чувстве*, которое следует отличать от рефлексированного самосознания, или *я*. В этой внутренней области, где человек, отрешаясь от внешнего мира, доходит до крайнего предела самоуглубления и вместе обретает источник самодеятельности, он сознает полное единство своего существа, а вместе и зависимость этого личного существа от верховного, абсолютного единства бытия. Внутреннее чувство есть по преимуществу *религиозное* чувство. В нем лежит источник живого, действительного богопознания*.

Из этого не следует, однако, что чувство выше разума и религия выше философии. Каждая из этих областей имеет свои свойства. Разум не в состоянии обнять идею Божества, но он отделяет эту идею от всякой посторонней примеси и выставляет ее как основу знания во всей ее чистоте. Чувство обнимает эту идею в действительности, но никогда в чистой форме, а всегда при другом — при сознании себя и окружающего мира. Мы познаем Бога только в себе и в другом, а не в нем самом**. А так как самосознание есть сознание жизни и самодеятельности духа, то отсюда происходит естественное стремление религиозного чувства представлять Бога в виде единичного и свободного существа. Разум, напротив, устраняя всякий личный элемент, довольствуется тем, что постигает его как единство, стоящее вне различий, но обуславливающее различия. Оба направления равно законны, ибо и то и другое вытекает из существенных свойств человеческой природы***.

Итак, религия с этой точки зрения восполняет недостаток философии. Но спрашивается, почему же разум, если он не в состоянии постигнуть Божество в его чистоте, не может понять его в другом, т. е. в его деятельности или проявлениях? Сам Шлейермахер в лекциях 1818 г. сопоставлял в этом отношении философию с религиею. Божество, говорит он, раскрывается нам в идеях и в совести, т. е. в высшем постижении сущего и в высшем законе воли. Когда же мы полагаем единство обоих, мы получаем высшее, что только есть, — тождество мысли и бытия во взаимном их отношении. Это тождество представляет собою самое абсолютное бытие, полное единство жизни, но не как личное начало, а как единство истины и совести. Это и есть присущее нам божественное начало. Религиозный человек постигает его жизнью, мыслящий — созерцанием, но оба — только в другом****. Оказывается, следовательно, что обоим равно недоступно чистое единство и равно доступно единство, присущее противоположностям. Причина же этого заключается отнюдь не в ограниченности разума или религиозного

* *Schleiermacher. Dialektik. § 214–215; Beil. C. S. 427–430; Beil. E. S. 523–525.*

** *Schleiermacher. Dialektik. § 215.*

*** *Ibid.; Beil. E. S. 527–533.*

**** *Schleiermacher. Dialektik. § 216. S. 155, примеч.*

чувства, а единственно в том, что чистое единство, которого ищет Шлейермахер, не что иное, как отвлечение.

Мы можем видеть здесь тот коренной поворот, который учение Шеллинга приняло у Шлейермахера. Шеллинг точно так же отправлялся от чистого тождества, развивающего из себя противоположные определения, природу и дух; но для него, по крайней мере в первую эпоху его деятельности, эти определения были равноправны. Между тем если существенный признак разума есть единство, а природы различие, то естественно было самое первоначальное единство поставить на сторону разума как верховную его границу, а чистое различие или материю на сторону природы как последний ее предел. Это и сделал Шлейермахер. Но в таком случае оказывается, что мир составлен из двух противоположных начал — высшего и низшего, деятельного и страдательного. Истинное единство исчезает, ибо само единство становится одною из противоположностей. Исчезает и абсолютное начало, ибо каждая из противоположностей ограничена другою. Шлейермахер хорошо видел эти последствия, вытекавшие из его воззрения, и старался их избежать. Он искал единства, которое не было бы одною из противоположностей, а служило бы основой обеих, но найти его он не мог. Он шел только далее и далее на пути отвлечения, пока наконец самая мысль превращалась в ничто. Тогда оставалось одно прибежище к религии, но и тут абсолютное получается не в его чистоте, а опять же только при другом. Все это объясняется тем, что Шлейермахер, стоя на односторонней точке зрения, никогда не мог выяснить себе различия между единством первоначальным и единством отвлеченным, между единством основы и единством мысли. Он постоянно колебался между этими двумя определениями, а потому и не мог выработать цельной системы. Его воззрения представляют смесь разнородных начал.

Отсюда противоречия в его взглядах на природу. С одной стороны, вслед за Шеллингом он признает, что мир состоит из противоположных определений, с перевесом того или другого элемента. С этой точки зрения природа представляется самостоятельной областью, в которой перевешивает частное. Поэтому он всю науку делит на два разряда: на физику и этику, из которой первая изображает действие природы на разум, а вторая — действие разума на природу*. С другой стороны, противопоставляя разум и природу как общее и частное, он говорит, что общее производит частное; последнее составляет явление первого**. Разум по существу своему начало деятельное, а природа страдательное. Собственно, ей принадлежит только материя, или страдательная масса; форма же, или связь частей в самой природе, есть уже действие духа***.

* *Schleiermacher. Entwurf eines Systems der Sittenlehre. § 55 // Werke. Abth. 3. Bd. 5.*

** *Ibid. § 63. S. 39.*

*** *Ibid. § 50.*

Но материя, как мы видели выше, понимается Шлейермахером как чистое отвлечение, даже как ничто. Это — низшая граница познания, тогда как единство, составляющее сущность разума, образует высшую границу. Таким образом, несмотря на противоположение двух элементов, перевес в целом дается разуму. Общее начало, говорит Шлейермахер, как в природе, так и в разуме дает жизнь, частное же причиняет смерть*.

Понятно, что при таком воззрении Шлейермахер мало обращал внимания на физику. Несмотря на влияние Шеллинга, натурфилософия была ему совершенно чужда. Зато этикою он занимался с особенною любовью. Здесь он был на своей почве. Уже в молодости он написал «Основные черты для критики существовавшего доселе учения о нравственности» («Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre») — сочинение, капитальное в критическом отношении. В зрелых же летах он постоянно читал лекции об этике, и хотя он не написал цельного сочинения по этой части, но то, что издано после его смерти под именем «Очерка системы нравственного учения» («Entwurf eines Systems der Sittenlehre») содержит в себе полное изложение его взглядов на этот предмет.

В своей критике нравственных учений Шлейермахер противопоставлял теории, основанные на начале удовольствия, учениям, основанным на начале деятельности. Сообразно с духом своей системы, он, разумеется, совершенно отвергает первые. Но и последние во многих отношениях кажутся ему неудовлетворительными. Поэтому он пытается проложить свой собственный путь.

Кант определял этику как учение о должном, в противоположность учению о бытии, составляющему предмет физики. Шлейермахер восстает против этого взгляда. Если должное означает несоответствие действительности общему понятию, то оно точно так же относится и к физике, как скоро мы последнюю рассматриваем не эмпирически, а умозрительно, и сравниваем с своими понятиями фактический мир. С другой стороны, этика, так же как и физика, исследует известное бытие, именно общее бытие, производящее частное**. К чистой этике, в отличие от истории, понятие о должном даже вовсе не относится. Чистая этика представляет только описание всей последовательной деятельности разума на природу и законов, управляющих этим процессом. Здесь разум является деятельным началом, а природа чисто страдательным***. Цель этого процесса состоит в объединении противоположностей или в полном проникновении природы разумом. Начало же его лежит вне пределов исследования. Как действительное знание, этика всегда предполагает это объединение уже отчасти совершившимся. Она не может начать с чистого

* *Schleiermacher*. Entwurf eines Systems der Sittenlehre. §52. S. 31.

** *Ibid.* §63.

*** *Ibid.* §93.

разума, противопоставляя его природе, ибо чистый разум непознаваем. Действительное знание всегда имеет дело уже с отчасти проникающими друг друга противоположностями. Поэтому точкою отправления этики служит присутствие разума в человеке. Это — данное начало, естественное определение, которое как таковое исследуется физикою. С другой стороны, конечная цель, т. е. полное объединение природы и разума, точно так же лежит вне пределов действительного знания, ибо последнее всегда вращается в области противоположностей. Развитие этики лежит, следовательно, между этими двумя точками. Это — описание процесса, начало которого находится позади ее, а цель лежит в бесконечности. Смысл этого процесса состоит в подчинении разуму всей земной природы*.

Нетрудно видеть сходство этого воззрения с учением Фихте. Разница заключается главным образом в том, что Фихте хотел предварительно вывести самую природу из деятельности разума; Шлейермахер же принимает природу как противоположный разуму элемент, который должен быть согласован с последним. Здесь нравственный идеализм сводится к идеализму абсолютному, связывающему противоположности единством конечной цели. Но у Шлейермахера, так же как у Фихте, этот процесс объединения представляется не взаимодействием двух элементов, а односторонним действием разума на природу. Последняя играет чисто страдательную роль. Отсюда существенные недостатки этой системы.

Прежде всего, разум представляется здесь как единое начало, постепенно формирующее данную массу, которая оказывает ему только пассивное сопротивление. Через это личная сторона человека в значительной степени теряет свои права. Хотя Шлейермахер настаивает на значении личности как своеобразного выражения общего разума, но все же и здесь лицо является только орудием высшего начала; самостоятельного значения оно не имеет. Между тем лицо не есть только орудие разума, хотя бы и в своеобразной форме; оно составляет самобытный центр, в котором разум сочетается с природою, причем происходит взаимодействие обоих элементов. Поэтому лицо — само себе цель; по самой своей природе оно стремится к личному удовлетворению, и это стремление мы не можем не считать вполне законным. Как же скоро мы признаем в человеке самостоятельный личный элемент, так нравственный закон получает уже другое значение, нежели то, которое дает ему Шлейермахер. Личные стремления могут прийти в столкновение с общими требованиями разума. Во имя личного интереса лицо может сознательно противодействовать нравственному закону. Отсюда в пределах самого разума противоположность двух начал, личного и общего, отноше-

* Ibid. §81—88.

ние которых составляет самую сущность нравственного вопроса. В приложении к лицу нравственность является требованием или должным. Противодействие этому требованию есть нравственное зло. Противоположность добра и зла составляет, следовательно, самое коренное начало этики. Между тем Шлейермахер, как мы видели, совершенно изгоняет этот вопрос из пределов чистой этики. Он утверждает, что противоположность добра и зла является только при сравнении нравственности с жизнью или с историею. Для него, нравственное зло заключается не в сознательном противодействии нравственным требованиям, а просто в разрозненности того, что должно быть соединено. Допущение нравственного зла в пределах самой этики, говорит он, было бы признанием начала противного разуму; это — дуализм, вроде манихейского*. Ясно, что вместо противоположения двух самостоятельных начал мы получаем слияние противоположностей над односторонним определением, — воззрение, которое вытекает из самой сущности нравственного идеализма, но которое ведет к значительной путанице понятий. В самом деле, если природа в отношении к разуму представляет только страдательный элемент, то борьбы добра со злом не может быть не только в чистой этике, но и в истории. Если же природа противодействует разуму, то эта борьба должна быть изображена и в чистой этике, которая, по теории Шлейермахера, состоит именно в описании этого процесса и управляющих им законов. Вообще, как скоро мы примем определение Шлейермахера, так исчезает всякое различие между этикою и историею. Но и в этом случае нравственный закон является как должное, ибо он составляет требование для практической деятельности человека. О законах природы этого сказать нельзя, и когда Шлейермахер сопоставляет эти две области, то в этом опять же можно видеть только смешение понятий. Идея *должного* проистекает не из сравнения фактического бытия с нашими понятиями, а из требования, чтобы эти понятия были осуществлены практической деятельностью лица.

Вследствие той же односторонности Шлейермахер изгоняет из пределов этики и другую, столь же существенную противоположность, именно противоположность свободы и необходимости. И она, по его мнению, является только при сравнении нравственности с жизнью. Необходимости подчинено единственно то, что еще не проникнуто нравственностью; в последней же нет ничего, кроме свободы**. По-видимому, свободе отводится здесь довольно значительное место, но когда мы узнаем, что под этим именем разумеется развитие изнутри себя, вследствие чего самому растению приписывается известного рода свобода***, то мы

* *Schleiermacher*. Entwurf eines Systems der Sittenlehre. § 91.

** *Ibid*. S. 104.

*** *Dialektik*. Beil. C. S. 420.

видим, что свобода для Шлейермахера не что иное, как внутренняя необходимость в противоположность внешней, — понятие, к которому неизбежно ведет воззрение на личность как на чистое орудие общего разума. Истинное значение свободы выясняется для нас только при понимании личности как сочетания противоположных элементов.

Наконец, из признания единого деятельного начала в нравственном процессе вытекает подчинение всей человеческой жизни нравственным требованиям. По мнению Шлейермахера, нет действия, которое могло бы считаться безразличным, как бы оно ни казалось маловажным. Между нравственным и безнравственным нет середины. Понятие о дозволенном, говорит Шлейермахер, должно быть изгнано из области этики; оно выражает только недостаточность мысли*. Даже чисто теоретическая деятельность подводится под общее начало действия разума на природу. Как мы увидим далее, Шлейермахер под именем символизирующей деятельности включает все человеческое познание в этику. Но куда же в таком случае девается физика? Таким образом, с признанием единого разума как деятельного начала, в противоположность природе как страдательной массе, область нравственности расширяется безмерно и обнимает собою всю совокупность человеческих отношений; а это неизбежно ведет к искажению специфического понятия о нравственности.

Выведенное Шлейермахером понятие о нравственном процессе дает и разделение науки. Цель процесса заключается в единении природы с разумом. Всякое подобное единение есть благо, и всякое благо есть часть верховного блага, состоящего в полном проникновении природы разумом. С другой стороны, точку отправления составляет присутствие разума в природе как действующей силы. В этом состоит добродетель — начало, производящее добро или благо. В течении процесса эта сила постепенно растет, но только с его завершением она достигает полного совершенства. Наконец, между производящею силою и конечною целью стоит самое движение или способы действия добродетели в осуществлении добра. Эти способы действия суть обязанности, и управляющее ими начало есть закон. Таким образом, этика распадается на три отдела: на учение о благе, о добродетели и об обязанностях. В каждом из них нравственные начала выражаются вполне, но в каждом с особенной точки зрения**.

Казалось бы, на основании предыдущего, что Шлейермахер должен был во главе всей науки поставить учение об обязанностях, ибо как цель, так и начало процесса выходят из преде-

* *Schleiermacher*. Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre // Werke. Abth. 3. Bd. 1. S. 133—136, 151; ср.: *Idem*. Abhandlung Ueber den Begriff des Erlaubfen // Werke. Abth. 3. Bd. 2.

** *Schleiermacher*. Entwurf eines Systems der Sittenlehre. § 110—121.

лов действительного знания. Верховное благо и совершенная добродетель лежат в бесконечности; добродетель же как точка отправления есть данное, заимствованное извне и отнюдь не заключающее в себе всей полноты нравственных начал. Действительное знание, по теории Шлейермахера, обнимает собою только середину процесса, следовательно, главным образом учение об обязанностях. Однако, подчиняясь влиянию идеализма, он во главе всего ставит учение о верховном благе и им определяет все остальное*.

Здесь с самого начала оказывается уже смешение всех сфер человеческой деятельности. Отношение природы к владычеству в ней разуму, говорит Шлейермахер, может быть двоякое: разум может или превратить ее в орган своей деятельности, или изобразить себя в ней, как в символе для познания. Отсюда двоякое действие разума на природу: организующее и символизирующее. Первое имеет в виду главным образом то единство, которое должно осуществиться, второе — то единство, которое уже осуществилось. Если бы мы могли представить себе завершение всего процесса, то не было бы более нужды в организующей деятельности, вся природа явилась бы символом разума** К этой противоположности содержания примыкает другая, формальная противоположность, истекающая из отношения общего к частному. Разум, с одной стороны, составляет единое общее начало, с другой стороны, действуя на многообразие природы, он сам различается внутри себя и вследствие того проявляется в многообразии качественно-различающихся лиц. Каждое из них является особенным выражением общего разума не только в силу различия местности, времени и внешних обстоятельств, но и в силу внутреннего начала. Поэтому уже по самой природе лица ему предназначена известная, исключительно ему принадлежащая область деятельности, в которой может выразиться только это лицо и никакое другое. Такое обособление не должно, однако, вести к совершенному разобщению сфер; это было бы уничтожением нравственности. Лицо тогда только действует нравственно, когда оно сознает себя орудием общего разума. Поэтому основное требование нравственности состоит в том, чтобы эти сферы были связаны друг с другом и находились во взаимодействии. Отдельные лица должны составить нравственное общество. В отдельности должно быть единство, и наоборот, в единстве должна сохраниться раздельность***.

Из сочетания этой противоположности с первою Шлейермахер выводит всю совокупность сфер человеческой деятельности. В организующей деятельности преобладание общего начала со-

* *Schleiermacher*. Entwurf eines Systems der Sittenlehre. § 122.

** *Ibid.* § 123—129.

*** *Ibid.* § 130—132, 157—159.

ставляет область *оборота* (Verkehr) или *культуры*. Здесь начало, определяющее взаимные отношения лиц, есть *право*, а вытекающий отсюда союз — *государство*. Господство же частного начала в организующей деятельности образует область *нравственной собственности*, исключительно принадлежащей лицу и не передаваемой никому другому. Общая связь лиц выражается здесь только во взаимном признании и явлении друг другу своих особенностей, т. е. в *свободной общительности*. С другой стороны, в символизирующей деятельности общее начало составляет единый во всех разум; это — область *знания* и мысли. Вытекающий отсюда союз называется *академией* в обширном смысле. Частное же начало выражается здесь в чувстве, которым определяется отношение общего начала к особенности каждого лица. Это — область *веры*, а основанный на ней союз есть *церковь**.

В каждом из этих союзов существуют оба элемента: общий и частный, но в разной пропорции. Отсюда необходимость меры, определяющей взаимное их отношение. Так как здесь дело идет только об отношении общего к частному, то мера должна быть одинаковая для организующей и для символизирующей деятельности, но разная для союзов, основанных на общем и на частном начале. В одних исходною точкою служит общее начало, мерою же определяются особенности; в других в основание полагаются особенности, а мерою определяется их связь или общение. Первого рода мера заключается в различии климатических условий, от которых зависит разделение человечества на племена и народы; мера же второго рода дается единством происхождения, которым отдельные лица связываются в семейные и родственные союзы. Обе имеют, впрочем, только относительное значение, ибо при подвижности элементов пропорции изменяются**.

Из этого следует, что знание и государство организуются в пределах народностей. Шлейермахер прямо это признает***. Относительно же частных союзов из тех же начал следовало бы вывести, что свободное общение и церковь устанавливаются в пределах родственного союза. Однако Шлейермахер не делает этого заключения. Мерою свободного общения он считает одинаковую степень образования, которою определяются различия состояний или классов****; а насчет церкви он сознается, что тут трудно установить какое-либо начало*****. Что же касается до семейства, то для него не остается уже места, а потому Шлейермахер полагает его в основание всех других союзов как общее их зерно, — мысль, которая, очевидно, не имеет связи с общим учением о сочетании противоположностей и противоречит определению

* Ibid. § 160–184.

** Ibid. § 185–192.

*** Ibid. § 194.

**** Ibid. § 195; ср. § 283.

***** Ibid. § 195.

семейства как союза, образующего связь отдельных лиц в проявлении их особенностей*.

Из этого уже можно видеть всю искусственность этого схематизма. Шлейермахер хотел подвести под понятие о верховном благе всю совокупность человеческой деятельности, теоретической и практической, с формальной стороны и с материальной, но из этого вышло только смешение всех сфер. И такое смешение было неизбежно, ибо нравственное начало отнюдь не способно служить им общему связью. В этом легко убедиться из разбора этих отношений.

Мы уже заметили выше, что символизирующая деятельность насильственно включена в область этики. Наука, очевидно, не есть действие разума на природу. Для познания нет никакой необходимости организовать предварительно природу и превратить ее в символ разума. Еще менее это определение может относиться к религии, которая есть сознание абсолютного, а отнюдь не деятельность на природу. И наука и еще более религия заключают в себе нравственный элемент, но его следовало выделить, надобно было указать, в чем он состоит, а не подводить целиком все эти сферы под понятие, которое очевидно к ним неприложимо. Не говоря уже о том, что вывод религии из своеобразных особенностей лица слишком недостаточен.

Точно так же и организующая деятельность неверно подведена целиком под нравственное начало. Тут, правда, вполне приложимо понятие о действии разума на природу; но не всякое действие разума на природу имеет нравственный характер. Мы не называем нравственной ту деятельность, которая имеет целью исключительно личное удовлетворение, хотя бы результатом ее было подчинение природы разуму. Во всякой деятельности нравственно собственно не ее содержание, а то побуждение, с которым она совершается, т. е. сознательное и свободное подчинение лица высшему закону. Нравственность по существу своему начало формальное; она требует, чтобы источником деятельности было сознание высшей связи разумных существ как членов единого духовного мира; но самое содержание деятельности определяется ею лишь настолько, насколько имеется в виду установление этой связи. Менее всего это начало приложимо к покорению человеком внешней природы. И тут мы видим одностороннее распространение нравственного начала на не принадлежащую ему область.

Но если противоположение организующей и символизирующей деятельности в этике неуместно, то противоположение общего начала и личного составляет в ней самый существенный вопрос. Однако и здесь обнаруживается односторонность воззрений Шлейермахера. Мы уже выше указали на то, что нравственная особенность каждого не исчерпывает содержание личности.

* *Schleiermacher*. Entwurf eines Systems der Sittenlehre. § 196; ср. § 258.

Шлейермахер постоянно настаивает на том, что лицо должно считать себя *только* орудием общего разума*. Этим уничтожается другая сторона личности, сторона естественная, делающая ее самостоятельным центром и требующая личного удовлетворения. Последствие такого взгляда составляет совершенно превратное понимание отношения личной сферы к общей и объема обеих областей. В действительности личная область определяется правом, общая — нравственностью. Кант и его ближайшие последователи превосходно разграничили эти два начала; у Шлейермахера они опять смешиваются. К личной области он относит то, что он называет нравственной собственностью, т. е. непередаваемое выражение нравственной особенности каждого. Что под этим следует понимать, трудно сказать. Связью же лиц служит здесь свободное общение — начало опять совершенно неопределенное, из которого не выходит никакого организующего начала и никакого союза. С другой стороны, право он относит к общей деятельности, устрояющей природу. Через это оно перестает быть выражением личной свободы, а становится определяющим началом государственной жизни. Вследствие этого самое лицо в юридической области превращается в чистое орудие государственной власти. Самостоятельного круга действия у него нет; оно является только звеном в общей цепи. Экономические начала, юридические и политические — все перемешивается в этом воззрении вследствие стремления все подвести к одному одностороннему определению.

Немудрено, что Шлейермахер не мог найти определенной меры для своих союзов. И тут оказываются последствия приведения организующей и символизирующей деятельности к одному знаменателю. Государство организуется в пределах народности; но почему же эта мера должна прилагаться и к науке? Разве существо их и устройство одинаковы? С другой стороны, свободное общение отнюдь не ограничивается пределами состояния, а для церкви сам Шлейермахер не находит никакого мерила. Притом так как оба последние элемента идут за пределы народности, то оказывается, что частные союзы шире общих**. Шлейермахер говорит даже в одном месте, что государство погружено в церковь как в более обширную сферу***. Одним словом, построение тут совершенно произвольное, вследствие того что одна и та же схема прилагается к совершенно разнородным областям. Поэтому и семейство при- нуждено напрасно искать себе места в общей системе.

Взглянем теперь на отдельные сферы деятельности и посмотрим, как в них осуществляются общие начала.

Общая организующая деятельность, которую Шлейермахер называет оборотом (*Verkehr*), а также и культурой или устройени-

* Ibid. § 157.

** Ibid. S. 307.

*** Ibid. § 272. S. 281.

ем природы, определяется правом. Тут является противоположность приобретения и общения. Общий разум действует через отдельные лица; отсюда присвоение предметов, составляющее основание владения. Но так как отдельное лицо является здесь органом общего разума, то частное владение должно перейти в общий оборот. Взаимодействие этих двух начал, приобретения и общения, дает нравственное значение праву. Из общения вытекает право всех на каждого через посредство приобретения; из приобретения — право каждого на всех через посредство общения. Одинаково неправомерно приобретение, отрицающее общение, и общение, отрицающее приобретение. Везде, куда только простирается право, говорит Шлейермахер, мы находим общее владение и освоенное общение*.

Нельзя не заметить, что такое равновесие обоих элементов противоречит выведенному Шлейермахером понятию об обороте, в котором общая деятельность должна преобладать над частною. Но даже и в этой форме из отношения обоих элементов нельзя вывести ровно никаких юридических начал. Какого рода притязания на частное владение имеет общий союз и какие требования может он предъявить владельцу? Должно ли все освоенное непременно быть пущено в оборот, а с другой стороны, может ли каждый требовать, чтобы из общего оборота все, что ему нужно, переходило в частное его владение? Основные элементы права суть личная свобода и частная собственность, но означенными началами не определяется ни то ни другое. Вследствие этого Шлейермахер никогда не мог развить сколько-нибудь полного учения о праве. Оно является у него только подчиненным моментом нравственной деятельности.

Этими определениями не исчерпывается, однако, содержание оборота. Каждое лицо, будучи органом общего разума, имеет и свою особенность, проистекающую из его положения и из тех внешних отношений, в которых оно находится. Вследствие этого каждый получает специальное занятие и развивает в себе специальные способности независимо от внутренней, разумной особенности, которая принадлежит к другой области. Здесь эта специализация занятий ведет к взаимной зависимости лиц. Устанавливается разделение труда и обмен произведений. Этот обмен может состояться под двумя условиями: 1) должна быть обеспечена нравственная цель совершающейся мены; 2) каждый должен получить обратно столько же, сколько он дал, иначе ухудшается его положение как известного органа разума, а это противоречит нравственности. Поэтому цена произведений должна быть определена договором. Оба условия могут, впрочем, прилагаться в различной степени: с преобладанием одного уменьшается другое, и наоборот**.

* *Schleiermacher*. Entwurf eines Systems der Sittenlehre. § 177.

** *Ibid.* § 214—221.

Сам Шлейермахер замечает, что при таком взгляде для услужливости и благотворительности не остается места. И точно, когда вся промышленная деятельность превращается в нравственное требование, все, что идет вразрез с этой деятельностью, должно казаться безнравственным. Шлейермахер считает благотворительность необходимым злом на том основании, что она предполагает нужду. Он допускает ее только под одним условием, именно, чтобы дающий был уверен, что он за свое благодеяние получит соразмерное вознаграждение от общества, так как нужда произошла от установленного обществом разделения занятий. Благотворительность, говорит он, следует рассматривать только как аферу. Он оговаривается при этом, что все сказанное им относится единственно к гражданскому состоянию; в других отношениях благотворительность принадлежит к иной области и должна обсуживаться иначе*. Но ни в какой другой области мы ее не находим. В системе Шлейермахера ей нет иного места, кроме общей организующей деятельности, а здесь она оказывается безнравственною.

Обмен произведений превращает юридический порядок в договорный; договор же обеспечивается государством; следовательно, промышленный оборот завершается установлением государства. Однако один оборот не в состоянии дать ему бытие. Мена не имеет определенных границ; она уменьшается постепенно с увеличением расстояния. Если государство не должно быть союзом, произвольно выделенным из общей массы, нужно присутствие другого начала, — начала особенности, разграничивающего общую организующую деятельность. Оно дается народностью**.

Заметим, что частная организующая деятельность, которая должна бы явиться здесь восполняющим элементом, вовсе не ведет к образованию народностей. Как мы видели, она ограничивается свободным общением. Поэтому у Шлейермахера, собственно говоря, нет для вывода народности никакого определенного начала. Он производит ее то из различия климатических условий***, что дает ей чисто внешний характер, то из союза семейств, соединенных между собою брачными узами с исключением других****, что опять составляет вовсе не существенный признак и, по собственному признанию Шлейермахера, имеет место только на низших ступенях развития. В конце концов он принужден признать народность как нечто данное*****. Из естественного единства племени рано или поздно вследствие высшего сознания должно произойти государство.

* Ibid. § 217–218.

** Ibid. § 224–225.

*** Ibid. § 192.

**** Ibid. § 267.

***** Ibid. § 267, примеч. Z.

Существо политического союза Шлейермахер полагает в противоположности правительства и подданных. Государство относится к племени как сознательное к бессознательному. Поэтому происхождение его объясняется только внутренним развитием сознания, а отнюдь не договором и не насилем. Договор получает силу единственно через государство, следовательно, он предполагает последнее; насилие же есть односторонний акт, который общего сознания не производит. Истинное основание государства заключается в народной особенности, полагающей себе внешнюю сферу. Таким образом, оно составляется из земли и народа. Задача же его, в этих пределах, состоит в общей организующей деятельности. Поэтому оно должно ограничиваться областью культуры, не вмешиваясь в знание, в религию и в домашнюю жизнь*. Самостоятельностью этих областей обеспечивается свобода подданных, хотя эта самостоятельность не может быть абсолютною. В пределах же государственной деятельности общее направление сил должно исходить от правительства, а самый процесс — от отдельных лиц. От последних зависит живость и богатство промышленного оборота, вследствие чего государство должно стремиться к сохранению и развитию присвоенной каждому сферы деятельности. Но, с другой стороны, отдельное лицо должно чувствовать, что оно производит только как член народа. Совокупная область собственности составляет общее достояние, и всякий гражданин держит свою отдельную часть в виде лена из рук государства**. Шлейермахер распространяет это начало даже на ту сферу, которую он называет собственностью в строгом смысле и в которой выражается личная особенность каждого. И точно, трудно установить тут какое-нибудь разграничение. Но в таком случае, куда же девается самостоятельность личной сферы?

Способ сочетания противоположности правительства и подданных составляет государственное устройство. Оно может быть различно, смотря по различию входящих в состав его элементов, как-то: аристократических и демократических родов, классов преданных механическому и умственному труду. Политическое устройство получает различный характер и смотря по тому, откуда исходит государственное сознание — от всей ли массы в совокупности, или от одного лица, или, наконец, от нескольких. С развитием же сознания должно изменяться и самое устройство. Истинный способ действия в преобразованиях состоит в узаконении того, что уже совершилось в народном сознании, иначе изменение является революционным. Односторонняя инициатива правительства имеет вид тирании, односторонняя инициатива подданных — вид возмущения. Поэтому изменения в политическом

* *Schleiermacher*. Entwurf eines Systems der Sittenlehre. § 268—271.

** *Ibid.* § 272.

устройстве должны быть совокупным действием правительства и подданных*.

В этом процессе государство проходит через различные ступени. Первоначально оно заключается в пределах племени. Но высшее развитие сознания выводит его из этой тесной рамки. Сродные племена соединяются в более обширное единство народа. Из этого образуется государство высшего порядка с союзным или единичным устройством. На этом останавливается процесс объединения; далее он не может идти, не уничтожив самостоятельности народов. Отдельные государства остаются независимыми, вступая в мирные или воинственные отношения друг к другу. Совершенное устройство состоит в том, что каждое племя образует государство, что государства низшего порядка, в свою очередь, соединяются в государства высшего порядка, наконец, что отдельные государства и народы стоят рядом в мирном общении, связанные договорами и признанием свободного передвижения лиц**.

Таковы основные черты политического учения Шлейермахера. Далее мы разберем его в большей подробности и тогда подвергнем его критической оценке. Теперь же обратимся к другим сферам человеческой жизни.

За общею организующею деятельностью следует частная. Тут проявляется личная особенность каждого; это — область непередаваемого. Организующая деятельность обращается здесь на все то, что непосредственно примыкает к лицу, прежде всего на собственное тело, затем на предметы, служащие личному употреблению, совокупность которых составляет дом. Отсюда святость и неприкосновенность дома***. Шлейермахер признает даже все принадлежащее к дому неотчуждаемым****. Но дом может раскрываться для других в гостеприимстве. Личные особенности связываются взаимным признанием и явлением друг другу. Из этого образуется свободное общение, в основании которого лежит противоположность хозяина и гостей. Эта связь может быть уже или шире; во всяком случае, она предполагает нечто схожее в своеобразном.

Этот сходный элемент порождает общие нравы или тон общества, которого источник заключается в одинаковой степени развития. На этой почве возникают сходные группы, связанные свободным общением. Таковы *состояния*, между которыми нельзя, однако, провести определенной черты, ибо степени развития незаметно переходят друг в друга. Точно так же и объем их не имеет точных границ. Различные государства и церкви связываются

* Ibid. § 273.

** Ibid. § 275—277.

*** Ibid. § 164—165, 181, 228.

**** Ibid. § 228. S. 206.

свободным общением. Но, с другой стороны, состояния связываются между собою государством и церковью. Таким образом, свободное общение, неопределенное внутри себя, получает некоторую определенность извне*.

Нетрудно видеть всю недостаточность этих начал для определения личной сферы человеческой деятельности. Вся область права и промышленности отошла к государству; для частной жизни осталось только то, что выражает в себе нравственную особенность каждого. Шлейермахер все это совокупляет в одно под именем дома, а потому признает все, что входит в состав дома, неотчуждаемым; это — нравственная собственность лица. Но очевидно, что такое положение не более как парадокс. Если деятельность телесных органов составляет предмет оборота, то еще более это относится к внешним предметам, которые по природе своей всегда отчуждаемы. Сам Шлейермахер признает, что собственность и оборот понятия относительные, которые переходят друг в друга**. Но тогда, что же остается непередаваемым и в чем состоит различие между тем, что Шлейермахер называет нравственную собственность и юридическою собственностью? В сущности, это разделение чисто произвольное. В область домашнего употребления входят чужие произведения, выражающие чужую особенность, и наоборот, самые своеобразные произведения лица пускаются им в оборот без всякого нарушения нравственных правил. Держась учения Шлейермахера, следовало бы признать, например, продажу картины безнравственным поступком, ибо ни в чем особенность лица не выражается так, как в художественном произведении. В результате с устранением промышленной деятельности и права для взаимных отношений частных лиц остается одно гостеприимство, т. е. самое поверхностное отношение людей. Не на этом основано взаимное признание и уважение к лицу. Еще менее можно из этого вывести какие-либо начала для определения различия состояний. Одним словом, свободное общение не только не исчерпывает собою всей области личной деятельности и личных отношений, но едва ее затрагивает. Поглощение права нравственностью оставляет здесь самое скудное содержание.

Что касается до символизирующей деятельности, то здесь общее начало выражается в науке. Основание науки составляет единство разума во всех мыслящих существах; нравственная ее сторона заключается во взаимном общении мыслей, в котором движущим началом является любовь к истине. Органом этого общения служит язык, составляющий необходимую принадлежность мысли и указывающий на общественное ее значение: без языка нет мысли. Но вместе с тем языком определяется и относительная осо-

* *Schleiermacher*. Entwurf eines Systems der Sittenlehre. § 227, 283—284, 286.

** *Ibid*. § 166.

бенность знания. Оставаясь общим началом, наука организуется в пределах народностей, связанных языком. Поэтому наука неизбежно носит на себе народный характер, хотя, с другой стороны, во имя единства знания различные языки и народности стремятся к живому общению. Народная организация науки образует *академию* в обширном смысле. Эта организация выражается в противоположности ученых и публики, — противоположности, не имеющей, впрочем, никакого принудительного характера, но основанной на свободном отношении преподавания и учения. Истинное значение ученых заключается в том, что они обрабатывают отдельные отрасли науки, имея в виду ее совокупность. Задача их состоит в возведении всех частных знаний к высшему единству. Поэтому они между собою образуют живое единство. Но и оно основано на полной свободе. Внешняя форма тут не нужна. Затем, дальнейшее призвание ученых состоит в поддержании научной организации в народе посредством педагогической деятельности. Это составляет задачу университетов*.

Так определяет Шлейермахер значение науки в общей системе нравственных форм. Но при таких свободных отношениях между учеными и публикою и ученых между собою спрашивается, в чем же состоит организация науки и в чем выражается здесь народное единство? Очевидно, что по своему устройству наука уподобляется отнюдь не государству, а тому, что Шлейермахер называет свободным общением, где действуют частные силы без всякого общего руководства, единственно посредством взаимного признания и обмена мыслей. Поэтому и ограничение науки пределами народности, наподобие государства, совершенно произвольно. Выражая собою единство разума и стремясь к единству истины, наука по существу своему выходит из пределов народности. Из всех человеческих элементов это — самый общий. Ученые образуют всемирную республику, и те из них, которые принадлежат к различным народностям, нередко стоят гораздо ближе друг к другу, нежели те, которые принадлежат к одной. Отвлеченный схематизм Шлейермахера и тут придал предмету совершенно искусственное освещение.

Наконец в религии, по теории Шлейермахера, выражается личное чувство, составляющее особенность каждого в области познания. С непосредственным самосознанием связано чувство зависимости от верховного бытия, и это чувство служит источником религии. Но так же, как и в свободном общении, тут является потребность взаимного откровения, которое и дает религии нравственный характер. Чувство выражается не в языке, который составляет орудие мысли, а прежде всего в телодвижениях, а затем в произведениях искусства. Искусство относится к религии так же, как язык к науке. Поэтому все люди должны быть

* Ibid. § 168—171, 179—180, 278—281.

художниками в обширном смысле и всякое искусство должно быть религиозным. Как скоро оно отделяется от религии, оно теряет свой нравственный характер*. Религиозное искусство имеет, впрочем, различную форму: постоянную и временную. Постоянные его произведения образуют общую сокровищницу, к которой все имеют доступ. Временными же выражениями религиозного чувства являются формы внешнего богослужения, для которого верующие собираются вместе**. Из этого возникает общество верующих — церковь. И тут высшее развитие сознания ведет к противоположности духовенства и мирян, сходной отчасти с отношением правительства к подданным, отчасти с отношением ученых к публике. Но организация церкви не совпадает с народностью. Она определяется данными самою природою общими массами, в которых выражаются особенности религиозного чувства. Эти особенности зависят преимущественно от разнообразного сочетания элементов богопознания. Главное различие заключается в том, какому элементу дается перевес — природе или разуму. Постановление разума под владычество природы образует религии естественные; обратное отношение составляет основание религии разума. Во-первых, господствующим началом является необходимость, или судьба, во-вторых — свобода. Но естественные религии составляют низшую ступень, ибо цель развития состоит в полном подчинении природы разуму. Поэтому они должны перейти во вторую форму. В религии же разума преобладающим началом должно быть сознание единства, ибо разум, действующий в природе, один. Но при этом сохраняются второстепенные различия частных форм. Только поверхностный взгляд может не признавать их и лишь дикая грубость может употреблять против них насилие***.

Итак, в результате, по теории Шлейермахера, целью религиозного развития является сознание единства; различия играют тут подчиненную роль. Ясно, следовательно, что личная особенность не может быть основным началом религии; в теории оказывается противоречие. Оно обнаруживается еще яснее, если мы сравним обе сферы, в которых выражается своеобразие личности. Очевидно, что они заключают в себе весьма мало сходного. В свободном общении каждый дом составляет замкнутый в себе центр; взаимные отношения тут частные и случайные. В церкви, напротив, своеобразие выражается в общих массах. Организация тут гораздо крепче, нежели даже в науке, несмотря на то что последняя представляет собою общий элемент, а религия личный. Самые основанные на природе различия должны, наконец, исчезнуть в единстве религии разума. Таким образом, церковь, которая

* *Schleiermacher*. Entwurf eines Systems der Sittenlehre. § 172–175, 183–184, 253–257.

** *Ibid.* § 290.

*** *Ibid.* § 287–291.

сперва представлялась только средою для взаимного выражения личных чувств, в результате оказывается высшим союзом, простирающимся далеко за пределы государства и объединяющим все человечество в сознании единого, владычествующего над всеми Божества. Очевидно, что конец не совпадает с началом.

Такое же противоречие обнаруживается и в воззрении Шлейермахера на искусство. С одной стороны, он видит в нем выражение личной своеобразности, с другой стороны, он не только требует, чтобы все искусство было религиозным, но утверждает, что в высоком религиозном стиле личная особенность художника становится совершенно на задний план. Художник должен быть чистым органом церкви, и произведения его должны быть объективным выражением общего типа*. Вообще, для искусства в схеме Шлейермахера не было места. Поэтому он сделал из него придаток религии, требуя, с одной стороны, чтобы все люди были художниками, и объявляя, с другой стороны, чисто светское направление искусства безнравственным. Такое воззрение само себя обличает.

Если же, рассмотревши все эти отдельные области деятельности, мы спросим, наконец, в чем же состоит их связь, кем и чем определяются их взаимные отношения, то на этот вопрос мы не получим ответа. Все мирозерцание Шлейермахера вращается в области противоположностей; первоначальное единство изъято из области ведения, а конечное единство остается недостижимым идеалом, который точно так же не вмещается ни в какое понятие. Поэтому верховное благо заключает в себе только внешнее сочетание противоположных элементов без единого, связующего их начала. Сам Шлейермахер это признает. О верховном благе, говорит он, как полном объединении природы и разума мы не имеем определенного понятия. Мы можем представить его только в виде взаимного общения всех частных благ, притом различно с точки зрения каждого из них**. Следовательно, общего взгляда тут нет, ибо нет связующего начала. Частные области человеческой деятельности распадаются врозь; для определения взаимных их отношений не остается ничего, кроме общей фразы.

Но рядом с этим отсутствием внутреннего единства мы видим и то безмерное расширение, которое понятие о верховном благе дает нравственному учению. Как в теории Вольфа конечная идея совершенства вела к распространению нравственного закона на весь физический мир, так и у Шлейермахера конечная идея добра ведет к подчинению обеих противоположностей, физическо-го мира и духовного, единому нравственному началу. Промышленность, право, государство, наука, религия — все становится нравственною деятельностью, притом не с формальной только стороны, но и со стороны содержания. Каждое движение чело-

* Ibid. § 290. S. 323.

** Ibid. § 141.

века определяется нравственным законом. Но так как один нравственный закон недостаточен для установления этой связи противоположностей, то задача все-таки остается неисполненной и внутреннего единства не оказывается. Таким образом, нравственный идеализм сам собою указывает на абсолютный идеализм как на высшую точку зрения, примиряющую противоположности на-чало конечным.

Несообразность понятия о верховном благе с односторонностью чисто нравственной точки зрения открывается и при сравнении этого учения с другими частями этики. Начало, производящее верховное благо, есть добродетель. Но между тем как в верховном благе разум представляется как единое целое, проникающее противоположную ему всецелость природы, в добродетели разум является свойством единичного существа. Ясно, что результат шире производящей причины; вследствие этого между обоими началами оказывается противоречие. С одной стороны, верховное благо может быть произведено только совершенною добродетелью; с другой стороны, так как совершенство лица зависит от совершенства целого, то совершенная добродетель может быть произведена только верховным благом. Шлейермахер разрешает это противоречие тем, что добродетель как помышление предшествует верховному благу, но как внешнее явление она сама определяется взаимодействием нравственных сил, которое развивается вместе с верховным благом. Как орган целого, добродетель вырабатывается только этим целым*. Очевидно, однако, что если совершенство органа зависит от совершенства целого, а совершенство целого, в свою очередь, зависит от совершенства органов, которыми оно производится, то совершенства никогда не будет. Это — логический круг, из которого нет исхода. Отсюда следует, что одной добродетели недостаточно для произведения верховного блага.

То же самое оказывается, если мы взглянем на предмет с другой точки зрения. Держась теории Шлейермахера, следует признать, что подчинение природы разуму может быть произведено единственно добродетелью. Никто не поверит, говорит он, что добро может произойти от действий противных обязанности, так же как и от действий сообразных с обязанностью**. Между тем известно, что в подчинении природы разуму добродетель играет наименьшую роль, а личный интерес наибольшую. Ясно, следовательно, что добродетели можно приписать только производство *нравственного* добра, т. е. единение волею во имя высшего закона. Для произведения добра абсолютного нужно еще иное начало, связывающее нравственный мир с физическим.

* *Schleiermacher*. Entwurf eines Systems der Sittenlehre. § 292.

** *Schleiermacher*. Ueber die wissenschaftl. Behandl. d. Tugendbegriffs // Werke. Abth. 3. Bd. 2. S. 358; то же: *Idem*. Entwurf eines Systems der Sittenlehre. § 321.

Этим отношением к верховному благу определяется и отношение добродетели к счастью или блаженству. Блаженство, говорит Шлейермахер, есть участие лица в верховном благе. Дается ли оно добродетелью? Нет, пока добродетель ограничивается личною сферою; совпадение тут случайное. Да, как скоро человек видит в себе только орган развивающегося добра. Полное личное совершенство, в котором заключается и блаженство, состоит в том, что всякое другое жизненное чувство исчезает и человек находит удовлетворение единственно в этом отношении к верховному благу. Но это возможно только в совершенном целом. Поэтому следует сказать, что добродетель не делает человека счастливым, но делает его достойным счастья*. Таким образом, гармония устанавливается тем, что личный элемент находит полное свое удовлетворение в совершенстве целого; но, как мы видели, одна добродетель не в состоянии произвести этот результат, следовательно, и счастье зависит не от нее одной.

С другой стороны, если добродетель понимается как производящая причина верховного блага, т. е. полного единения природы и разума, то ясно, что под это понятие должны быть подведены не одни качества воли, но все человеческие способности, ибо все они имеют задачу действие на внешний мир. Шлейермахер в определении добродетели, как и во многих других своих построениях, принимает две перекрещивающиеся противоположности. Первая состоит в противопоставлении внутреннего *помышления* (*Gesinnung*) внешнему *умению* (*Fertigkeit*). Помышление представляет добродетель в себе самой, умение — в ее отношениях к внешнему миру; одно выражает внутреннее существо разума, другое — действие его на природу. Вторая противоположность состоит в противопоставлении деятельности познающей и *изображающей*, — противопоставление, которое прилагается к лицу так же, как и к целому. Из сочетания этих двух противоположностей образуются четыре главных добродетели. Познание как помышление есть *мудрость*, как умение — *обдуманность* (*Besonnenheit*); изображающая деятельность как внутреннее стремление есть *любовь*, как умение — *постоянство* (*Reharrlichkeit*). Шлейермахер указывает на сходство этой схемы с учением древних. Главное различие между обоими он полагает в том, что древние выше всего ставили государство, а потому верховною добродетелью считали правду; у него же правда входит как подчиненный элемент в более широкое начало любви**.

Мудрость есть то свойство, в силу которого всякое действие человека получает идеальное содержание***. Шлейермахер противопоставляет это определение обыкновенному понятию о мудрости как способности правильно определять цели. Последнее от-

* *Schleiermacher*. Entwurf eines Systems der Sittenlehre. § 293. S. 332.

** *Ibid.* § 294–297.

*** *Ibid.* § 299.

носится исключительно к области практических действий, тогда как его определение простирается равно и на знание и на чувство, одним словом, на всякое проявление высшей способности в человеке*. Но такое расширение понятия прямо ведет к смешению нравственной добродетели с теоретической способностью, качества воли с качеством разума. Через это неверная мысль становится безнравственным поступком. Следуя этому началу, Шлейермахер объявляет заблуждение безгрешным, только когда оно сопровождается сомнением, но оно греховно, как скоро оно подкрепляется убеждением. Поэтому безнравственно считать субъективные впечатления за объективные определения вещей**. Несостоятельность этого взгляда очевидна. Нет сомнения, что во всяком знании есть нравственная сторона, но она заключается единственно в побуждениях воли: человек должен руководиться любовью к истине. Мудрость как нравственная добродетель есть сознание высшего закона, которым должна управляться воля. Это сознание прилагается к знанию так же, как и ко всем другим областям человеческой деятельности. Но из этого не следует, что нравственным началом должно определяться и все содержание деятельности. Такое расширение понятия ведет к смешению всех сфер. Это и обнаруживается у Шлейермахера. Дальнейшие выводимые им подразделения мудрости имеют весьма мало отношения к нравственности***.

Еще более сбивчивым является понятие о любви. Шлейермахер определяет любовь как вступление разума в органический процесс, или как стремление разума сделаться душой организма. Любовь есть творческое хотение мудрости****. Такое определение, с одной стороны, слишком обширно, с другой — слишком тесно. Всякое стремление подчинить себе внешнюю природу становится через это любовью. Наоборот, если любит разум, а любима природа, то, как замечает сам Шлейермахер, не может быть любви, обращенной кверху*****. В сущности, этим определением исключается даже любовь к другим равноправным разумным существам. Шлейермахер поставлен в значительное затруднение понятием о любви к Богу; в конце концов он признает это выражение неправильным, ибо о Боге мы не можем иметь представления; любить его мы можем только в природе^{6*}. Точно так же он затрудняется и самолюбием. Если любовь есть стремление изобразить себя во внешнем мире, то источником ее может быть только самолюбие. Следовательно, если мы самолюбие не бу-

* *Schleiermacher*. Ueber die wissenschaftl. Behandi. d. Tugendbegriffs. S.363—365.

** *Schleiermacher*. Entwurf eines Systems der Sittenlehre. §302.

*** *Ibid.* §300—302.

**** *Schleiermacher*. Entwurf eines Systems der Sittenlehre. §303; *Idem*. Ueber die wissenschaftl. Behandi. d. Tugendbegriffs. S.376.

***** *Schleiermacher*. Entwurf eines Systems der Sittenlehre. §303. S.365.

^{6*} *Ibid.* S.365—366.

дем считать добродетелью, то и всякая другая любовь не будет добродетелью, ибо всякая к нему примыкает; если же мы признаем самолюбие добродетелью, а во всякой другой любви будем видеть только плод самолюбия, то исчезнет все возвышенное в человеческой природе. Шлейермахер разрешает эту дилемму взаимным проникновением противоположностей: самолюбие тогда только нравственно, когда оно заключает в себе всякую другую любовь, и наоборот, всякая другая любовь тогда только истинна, когда она воспринимает в себя самолюбие*. Но в таком случае самоотвержение становится пороком.

Точно так же неверно и смешение любви с правдою. Шлейермахер разделяет любовь на равную и неравную, свободную и зависимую (*gebundene*). Под именем зависимой любви он понимает ту, которая определяется естественною связью лиц**. Правдою же он называет зависимую любовь с характером равенства***. Такое определение очевидно ложно. С одной стороны, правда во все не ограничивается пределами естественных связей, но равно относится ко всем людям; с другой стороны, правда и любовь — две разные добродетели: первая есть приложение закона, управляющего отношениями разумных существ как самостоятельных единиц, вторая есть стремление к единению с другими. Первая состоит в воздаянии каждому того, что ему принадлежит, вторая — в желании делать другому как можно более добра. Поэтому правда и любовь могут приходить в столкновение. Между тем Шлейермахер до такой степени смешивает их друг с другом, что он самое право производит не из правды, а из любви. «Если мы спросим себя, — говорит он, — как называть ту силу, которая производит право, то мы не можем назвать ее правдою, ибо правда предполагает уже существование права, но мы должны сказать, что везде любовь производит право, и наоборот, там где прекращается любовь, исчезает и право, и в той же самой мере наступает состояние бесправия»****. Односторонность нравственного воззрения здесь очевидна.

Что касается до остальных двух добродетелей, которые Шлейермахер называет обдуманностью и постоянством, то, прежде всего, непонятно, почему этими качествами ограничивается умение, которое, по-видимому, должно заключать в себе также и физическую силу, ловкость, проворство — одним словом, все что дает человеку власть над природою. Затем оказывается, что обе эти добродетели имеют не только положительную сторону, но и отрицательную, состоящую в устранении противодействия природы нравственным требованиям*****. Шлейермахер называет

* Ibid. §303. S. 365.

** Ibid. §304.

*** Ibid. §305.

**** *Schleiermacher*. Ueber die wissenschaft. Beh. des Tugengeb. S.374.

***** *Schleiermacher*. Entwurf eines Systems der Sittenlehre. §311.

их боевыми добродетелями (die bekämpfenden Tugenden) в противоположность мудрости и любви, которым он дает название *животворящих* добродетелей (die belebenden Tugenden)*. Но если существуют боевые добродетели, то природа не играет в отношении к разуму чисто страдательной роли, а потому этика не может ограничиваться описанием нравственного процесса, но должна исследовать естественные влечения человека и отношение к ним разума и свободы. С отнесением всего этого к области истории нравственное учение лишается самого существенного своего элемента, и остается неразрешенным вопрос, насколько добродетель способна осуществить верховное благо. Наконец, и обдуманность и постоянство, очевидно, могут принадлежать и недобродетельному человеку; как же считать их добродетелями? На это возражение Шлейермахер вместе с древними отвечает, что в злом человеке это только кажущиеся добродетели; в действительности же они являются добродетелями единственно в связи с мудростью и любовью**. Но если нравственность состоит в подчинении природы разуму, то умение, служащее личному интересу, точно так же достигает этой цели, как и настоящая добродетель. Разницы тут не видеть.

Из всего этого ясно, что слишком широкое определение нравственности ведет к неверному пониманию нравственных свойств человека. И при всем том в теории Шлейермахера остается неразрешенным вопрос, насколько природа в своем противодействии может быть побеждена усилиями разума.

Теми же недостатками, как учение о добродетели, страдает и учение об обязанностях. И тут оказывается противоречие между верховным благом и обязанностью. Верховное благо представляет совершенное целое; обязанность же по существу своему несовершенна, ибо она стоит между несовершенною точкою исхода и совершенною целью, лежащею вне ее пределов. Как же может совершенное целое быть произведением несовершенного действия? И тут, следовательно, надобно сказать, что если верховное благо предполагает исполнение обязанности, то исполнение обязанностей, в свою очередь, предполагает верховное благо***. Но при существовании верховного блага исполнение обязанностей становится излишним, ибо цель достигнута. Поэтому совершенства в обязанностях никогда быть не может.

С этим связана и другая антиномия. В верховном благом все части проникнуты единою идеею, следовательно, оно может быть осуществлено только действиями, имеющими в виду эту идею. Между тем обязанностью всегда определяется частное действие, направленное на известную, ограниченную цель в ограниченной

* *Schleiermacher*. Ueber die wissenschaft. Beh. des Tugengeb. S.360.

** *Ibid*. S.373.

*** *Schleiermacher*. Entwurf eines Systems der Sittenlehre. §321, 322.

сфере. Шлейермахер разрешает это противоречие тем, что в верховном благе все части связаны между собою, а потому всегда требуется такое действие, которое, будучи направлено на известную сферу, имело бы вместе с тем в виду и все остальные. Но он тут же признает, что такой способ действия предполагает общий порядок, в котором все действия распределены так, чтобы ни одно не мешало другому, без чего исполнение обязанности становится невозможным*. В силу того же начала он не признает и так называемого столкновения обязанностей. Обязанность, которая приходит в столкновение с другою, по его мнению, вовсе не есть обязанность. Истинная обязанность вытекает именно из разрешения столкновений**. Очевидно, однако, что предполагаемый здесь порядок есть уже совершенство. В области же несовершенных действий, пока различные сферы не приведены еще к единому, высшему началу, соглашение их в отдельном лице может быть только случайное, а потому столкновения неизбежны.

Спрашивается, как же разрешаются эти столкновения: объективным ли началом или субъективным воззрением? Этот вопрос раскрывает новую антиномию в идее обязанности. Если верховное благо представляет единое целое, в котором все части связаны друг с другом необходимым законом, то и достижение его определяется известным, необходимым порядком, к которому отдельное лицо может только примыкать как орудие. С другой стороны, если природа представляет только материал, на который действует разум, то всякое действие имеет источником внутреннюю свободу и начинается как бы сызнова. Шлейермахер разрешает это противоречие тем, что нравственное действие находит перед собою двоякого рода объект: отчасти оно примыкает к тому, что уже проникнуто разумом, следовательно, что является плодом исполненной прежде обязанности; отчасти же оно относится к тому, что составляет еще грубый материал, потому должно быть преобразовано. В первом случае действие определяется необходимостью, во втором случае оно истекает единственно из свободы. Вследствие этого обязанность определяется двояким началом: согласием внешнего побуждения с внутренним, объективного требования с субъективным убеждением***. Но опять же в области несовершенных действий это согласие может быть только случайным. Объективное требование далеко не всегда представляется нам с полною ясностью. Поэтому сам Шлейермахер принужден признать, что в данном случае решение вопроса о том, что следует делать, может быть неправильно, а тем не менее обязанность субъективно не нарушается, если только действие совершено с полным нравственным сознанием****. Но допустив-

* Ibid. § 324.

** Ibid. § 327.

*** Ibid. § 325–326.

**** Ibid. § 327. S. 434.

ши это, надобно или признать две противоречащие друг другу обязанности — одну субъективную, другую объективную — или же сказать, что нравственность заключается собственно во внутренних побуждениях воли, а не в подчинении природы разуму.

Несоразмерность обязанности с существом верховного блага выражается и в том, что обязанность, по признанию самого Шлейермахера, есть начало чисто формальное: она определяет только способ, а не содержание действия. Поэтому при разделении этой области он устраняет противоположность познания и деятельности как относящуюся единственно к содержанию*. Таким образом, характер обязанности оказывается совершенно иной, нежели характер добродетели и верховного блага: середина скуднее, нежели начало и конец. Затем остается формальная противоположность между общим началом и личным. Держась системы перекрещивания, Шлейермахер разбивает ее на две: к противоположности всеобщего и личного он присоединяет противоположность между *общением* (*Gemeinschaftsbilden*) и *усвоением* (*Aneignen*). Из сочетания этих четырех начал он выводит четыре разряда обязанностей: всеобщее общение составляет область *обязанности юридической* (*Rechtspflicht*), личное общение — область *обязанности любви* (*Liebespflicht*), всеобщее усвоение — область *обязанности призвания* (*Berufspflicht*), личное усвоение — область *обязанности совести* (*Gewissenspflicht*)**.

Нетрудно заметить, что здесь отношение права и любви совершенно иное, нежели в учении о добродетели и о верховном благе. Право не только не является подчиненною частью любви, но заключает в себе более обширную область, нежели последняя. С другой стороны, оно не ограничивается промышленною деятельностью, но прилагается и к познанию. К юридической обязанности Шлейермахер относит, между прочим, сложение познания в общепринятую систему***. Из этого уже ясно, что в выведенном им разделении нет ничего, кроме произвольного схематизма. Поэтому дальнейший разбор этих определений представляется нам совершенно излишним.

В результате оказывается, что старание подвести всю область человеческой деятельности под одно нравственное начало ведет не только к одностороннему взгляду на вещи, но и к искажению самых нравственных понятий. Расширяясь через меру, они теряют настоящий свой смысл. Всего менее подобная попытка могла осуществиться на почве идеализма. Как было уже замечено выше, нравственность составляет один из противоположных элементов человеческого естества, а никак не сочетание обоих.

Такая односторонность взгляда не могла не отозваться и на политическом учении Шлейермахера. Юридическая сторона го-

* *Schleiermacher*. Entwurf eines Systems der Sittenlehre. § 330, примеч.; ср.: § 318.

** *Ibid.* § 329—332.

*** *Ibid.* § 334. S. 440.

сударства заслоняется у него нравственною. Но именно поэтому его политическая теория имеет некоторое значение. В противоположность индивидуалистической теории охранение права он указывал на другой существенный элемент государства — на развитие нравственного сознания. А так как, с другой стороны, он самую нравственность понимал как сочетание противоположностей, то и личный элемент получал у него самостоятельное значение. В сравнении с учением богословской школы его воззрение является относительно либеральным.

Шлейермахер постоянно читал лекции о политике, но не написал по этой части ни одного цельного сочинения. После его смерти его заметки и конспекты были изданы под заглавием «Учение о государстве» («Die Lehre vom Staat»). При жизни же он написал несколько отдельных статей и речей, читанных в Берлинской академии наук, именно: «О понятиях различных государственных форм» («Ueber die Begriffe der verschiedenen Staatsformen»), «О призвании государства к воспитанию» («Ueber den Beruf des Staates zur Erziehung») и «О различном устройстве государственной защиты» («Ueber die verschiedene Gestaltung des Staatsvertheidigung»)*.

Так же как и в этике, Шлейермахер видит в политике не искусство и не изображение идеала, а описание известного физиологического процесса. Существо государства объясняется его происхождением. Оно возникает там, где образуется противоположность правительства и подданных. Это — формальный его признак, которым оно отличается от семейных и господских отношений. Отец семейства — не правитель; рабы же не могут считаться подданными, ибо они не свободны. Таким образом, государство состоит не из одного правительства, а из отношения двух самостоятельных элементов. Как скоро умаляется значение одного из них, так оно склоняется к анархии или к деспотизму, т. е. перестает быть настоящим государством**.

Происхождением государства определяется и его деятельность. Чем отличается оно от предшествующего ему общественного состояния? Тем, что способы действия, вытекавшие прежде из нравов, становятся законом. Этим обозначается переход от бессознательного состояния в сознательное, от несовершенного к более совершенному. Существо закона состоит именно в том, что он записывает обычаи; всякий разрыв между этими двумя источниками права опасен. Однако не все, что определяется обычаем, переходит в закон. С одной стороны наука и религия, с другой стороны свободное общение остаются вне пределов государ-

* «Учение о государстве» напечатано отдельно, а также в Полном собрании сочинений (Отд. 3. Ч. 8); статья «О понятиях различных политических форм» — там же (Ч. 2); остальные две статьи — там же (Ч. 3).

** *Schleiermacher*. Die Lehre vom Staat // *Sämmtliche Werke*. 3 Abth. 8 Abth. Bd. 8. S. 1—4.

ственной деятельности. На низших ступенях общественного быта эти области могут смешиваться с политической, но мало-помалу они освобождаются и организуются самостоятельно, хотя государство всегда сохраняет на них некоторое влияние, ибо оно доставляет им средства жизни. Собственно же государству остается исключительно ему принадлежащая деятельность, именно устройство природы. Это знаменуется уже связью государства с землею, составляющею необходимую его принадлежность. Земной шар принадлежит всему человечеству; но так как человечество не составляет цельной единицы, то различные страны распределяются между различными государствами*.

Таким образом, задача государства не ограничивается охранением права, или защитой от насилия, или, наконец, доставлением средств пропитания. Все, что относится к устройству природы, входит в пределы его деятельности, даже воспитание, ибо оно имеет в виду сделать естественного человека органом разума. Поэтому государство имеет постоянное значение. Противоположные воззрения, которые видят в нем только произведение временной потребности и стараются по возможности ограничить круг его деятельности, вытекают из любви к произволу. Они стараются расширить область личной воли в ущерб общественному началу. Истинное воззрение, напротив, исходит от убеждения в преобладающей силе общения. Это не значит, однако, что оно всю государственную деятельность возлагает на правительство. Государство не ограничивается одним правительством; оно включает в себе и подданных. Но свободная деятельность последних должна быть составным элементом государства, а не вращаться вне его пределов. Покоряя природу, подданный должен действовать не по личному произволу, а как член политического союза. Этим только может быть достигнуто возможно совершенное господство человека над землею**.

Шлейермахер не объясняет, в чем состоит отличие деятельности подданных как членов государства от деятельности их как частных лиц. Юридически оно определяется различием права государственного и гражданского. Но у Шлейермахера эти два начала смешиваются. Все гражданское право, собственность, договорные отношения имеют предметом покорение природы человеку; следовательно, все это, по его теории, принадлежит к области политической. Для частной деятельности остается одно свободное гостеприимство. Таким образом, несмотря на то что Шлейермахер старается выгородить свободу подданных, учение его все-таки ведет к поглощению лица государством. В этом выражается односторонность нравственного воззрения и вытекающее отсюда подчинение права нравственности.

* *Schleiermacher*. Die Lehre vom Staat. S. 7—11.

** *Ibid.* S. 12—13; см. в особенности примечание.

Различие формального и материального элемента в государстве ведет к разделению политики на учение о государственном устройстве и о государственном управлении. К этому Шлейермахер присоединяет третью часть, которую он называет учением о государственной защите. Она заключает в себя отношение государства к другим союзам, как однородным с ним, так и разнородным*.

Так же как и существо государства, различие политических форм выводится из процесса государственного развития. Шлейермахер равно отвергает и древнее разделение образов правления на монархию, аристократию и демократию, как основанное на чисто внешних признаках, и новое разделение, заимствованное у Монтескье, как неприложимое к действительности. Судебная власть, по его мнению, не имеет самостоятельного значения; исполнение не может быть точным образом отделено от законодательства; наконец, в действительности нет власти, которая ограничивалась бы одною из этих отраслей и не участвовала бы в другой. Оба эти разделение имеют, однако, свое относительное значение, но это значение объясняется только процессом происхождения и развития государств.

Начало этого процесса лежит вне пределов опыта. Мы принуждены прибегать здесь к фикции или гипотезе. Но эта фикция получает научное значение, как скоро она является только приложением естественных законов человеческого развития. Если возникновение государства означает переход от бессознательно-общественного состояния к сознательному, то оно может быть плодом не какого-либо внезапного события, а лишь медленного движения народного сознания. Внезапные события могут служить только поводом к выражению развившегося сознания. Поэтому различные способы происхождения государств должны быть объяснены не внешними случайностями, а внутренним отношением элементов сознания в среде общества. Тут представляются главным образом два фактора. Прежде всего, надобно знать, в какой массе развивается общее сознание — в малой ли единице, называемой племенем, или в крупной единице, называемой народом и состоящей из собрания племен. Затем, внутри этих единиц, высшее сознание может или равномерно развиваться во всех членах, или появляться сначала в некоторых, вследствие чего остальные становятся к ним в страдательное отношение.

Естественным путем первоначальное развитие сознания возникает сначала в мелких единицах, и притом равномерно во всех членах общества, ибо здесь господствует первобытная простота нравов. Поэтому и противоположность между правительством и подданными выступает здесь в наименее резкой форме. Те же самые лица, которые, сходясь, образуют правительство, в одиночку

* Ibid. S. 16.

становятся подданными. Демократия составляет, следовательно, естественный образ правления в этих государствах. Может случиться, однако, что высшее сознание сначала проявится в лице, облеченном доверием всех, или же в нескольких лицах, хотя это более редкий случай. Отсюда монархическая и аристократическая формы, которые возможны и здесь. Но так как в этих обществах сознание быстро распространяется на всех, то они непременно склоняются в демократии. Монархия и аристократия играют здесь второстепенную роль. Таковы были древние республики.

Совсем другое имеет место там, где государство образуется из соединения нескольких племен. Обыкновенно политическое сознание является сначала в одном из них, которое стоит на высшей ступени развития. Оно подчиняет себе остальные и становится к ним в отношении господствующего сословия. Поэтому аристократия составляет естественную форму этих государств. Иногда во главе ее может стоять монарх, особенно если государство образуется путем завоевания. Но он является только первым между равными; господствующее здесь начало — все-таки аристократия. Таковы были средневековые государства.

Наконец, высшую ступень занимает государство, в котором политическое сознание равномерно распространено во всех племенах. Если это сознание первоначально возникает в каждом отдельно и они затем соединяются во имя общего интереса, то из этого образуется демократический союз. Но так как единство не имеет здесь самостоятельного органа, а отдельные племена стремятся к обособлению, то подобный союз всегда остается шатким. Высшее развитие сознания само собою ведет к более крепкому единению, а вместе и к созданию самостоятельного для него органа, т. е. к монархии. Еще сильнее это стремление является там, где высший порядок представляет переход от аристократического государства, что и составляет обыкновенный случай. Здесь внутренняя борьба господствующих и подчиненных элементов неизбежно ведет к установлению независимого органа, возвышающегося над частными стремлениями и имеющего в виду интересы целого. Таков монарх, истинный создатель и представитель государства высшего порядка. Аристократические и демократические элементы играют здесь второстепенную роль. Монарх является источником всех прав; всякое участие подданных в правлении может быть только дарованное им. И чем он неограниченнее, тем легче он производит объединение. Поэтому и говорят, что только неограниченный монарх может дать свободу народу, ибо свобода всех заключается в единстве целого.

Таким образом, демократия, аристократия и монархия составляют не равноправные, а подчиненные друг другу виды политического устройства. В последовательном своем развитии они представляют переход от низшего порядка к высшему. В демократии

противоположность правительства и подданных наименьшая; в монархии она наибольшая*.

Это не значит, однако же, что монарх властвует как деспот и что подданные лишены прав. Государственная жизнь определяется взаимодействием противоположных элементов, из которых каждый является источником своего рода деятельности, начинающейся в нем и кончающейся в другом. Эти деятельности суть законодательство и исполнение. Если закон должен быть только выражением нравов, то первоначальный источник его лежит в народе. В жизни слагаются те правила, которые, проходя затем через различные ступени обсуждения, окончательно освящаются волею правителя. Как же скоро закон утвержден, так начинается обратный ход, движение исполнения, которое, исходя от правителя, идет через подчиненные ему органы, затем переходит к выборным общинным властям и наконец получает полное свое действие в повиновении подданных. Таким образом, все это движение представляет круговращение между двумя противоположными полюсами. Здесь начало разделения властей получает настоящее свое место, однако вовсе не в том виде, как оно являлось в прежней теории.

Означенное отношение законодательства к исполнению прилагается ко всем политическим формам, хотя с различными видоизменениями, смотря по обстоятельствам. Пока в государстве высшего порядка политическое сознание сосредоточивается в правителе, подданные могут принимать мало участия в составлении закона. Монарх предоставляет им только право прошения, и сам действует в народном духе. Когда же сознание распространяется в обществе, эти низшие формы постепенно заменяются более сложной организацией. Тогда участие подданных в законодательстве является уже в виде законодательных собраний, представляющих правильную и постоянную форму сношений подданных с правительством насчет закона. Но в этих собраниях лежит только начало закона, а не конец его. Последний находится в лице правителя; ибо если в собраниях лежит и конец закона, то анархия готова**.

Таково учение Шлейермахера о государственном устройстве. Мы находим в нем общие черты его философской системы: сочетание противоположностей единого и различного с постепенным возведением низшего к высшему. Этому воззрению нельзя отказать в оригинальности. Существенно в нем указание на постепенное развитие политического сознания и на значение этого процесса в государственной жизни. Но если мы эту теорию станем

* *Schleiermacher*. Die Lehre vom Staat. S. 18—32; *Idem*. Ueber die Begriffe der verschiedenen Staatsformen. В последней статье изложение гораздо полнее и яснее.

** *Schleiermacher*. Die Lehre vom Staat. S. 21—22; *Idem*. Ueber die Begriffe der verschiedenen Staatsformen. S. 281—283.

прилагать к действительности, то увидим, что она далеко не соответствует фактам. В ней большим государствам дано безусловное преимущество перед малыми, монархическим и аристократическим перед демократическими. Отсюда следует, что древние республики стояли гораздо ниже громадных восточных государств. Между тем мы знаем, что было наоборот. При столкновениях первых с последними, несмотря на страшное неравенство сил, победа осталась на стороне республик, именно вследствие высшего развития в них политического сознания. Односторонность воззрений Шлейермахера объясняется опять же тем, что у него право поглощается нравственностью, личное начало общим. Поэтому демократия могла представиться ему только как низшая форма общественного устройства. Значение ее в развитии политической жизни осталось для него непонятным. А вследствие этого и вся его характеристика постепенной смены политических форм оказывается неправильною.

Еще менее удачна выработанная Шлейермахером теория разделение властей. Весь юридический и политический смысл этого начала у него исчезает. Оно сводится на отвлеченную схему, которая прилагается ко всем возможным государствам. В этом ярко отражается недостаточное развитие начал права, которым вообще страдает Шлейермахер. Хотя он и признает представительные собрания высшею формою законодательной деятельности народа, но взаимные права монарха и представительства остаются у него неопределенными. Потребность гарантий он даже прямо отвергает как основанную на взаимном недоверии; он видит в этом признак болезненного состояния государства, для которого нет теории*. Поэтому он не признает и ответственности министров**. Наконец, по его системе, противоположность между правительством и подданными в государствах высшего порядка достигает самого крайнего развития***. При таком взгляде, несмотря на признание необходимости взаимодействия противоположных элементов, это учение недалеко уходит от теорий реакционной школы. Одно из противоположных начал получает здесь слишком большой перевес над другим.

На более либеральную точку зрения становится Шлейермахер в изложении оснований государственного управления. Здесь он старается стать посредине между двумя крайностями, именно между предоставлением всего устройства природы частной деятельности подданных и подчинением всей этой деятельности руководству государства. При этом, однако, согласно с общим своим направлением, он поставяет себе задачей не указание наилучшего способа действия, а исследование тех условий, которыми вызывается та или другая система****.

* *Schleiermacher*. Die Lehre vom Staat. S. 63.

** *Ibid*. S. 62—63.

*** *Schleiermacher*. Ueber die Begriffe der verschiedenen Staatsformen. S. 279.

**** *Schleiermacher*. Die Lehre vom Staat. S. 80—81.

Шлейермахер разделяет управление на три части: одна имеет предметом развитие физических сил, другая — сил духовных, третья — добывание средств, потребных для управления*.

Для исполнения первой задачи, составляющей устройство природы в тесном смысле, могут быть принимаемы меры тройкого рода: 1) государство может ограничиться обеспечением каждому абсолютной свободы и подвижности; 2) оно может признавать, что всякий гражданин обязан представить известные гарантии обществу; 3) оно может самого себя считать обязанным гарантировать каждому средства жизни. Первая система предполагает, что свобода сама собою ведет к примирению интересов; вторая возлагает на государство только устранение препятствий; третья отправляется от той мысли, что личная свобода вредно действует на общественное развитие, а потому направление деятельности должно исходить от государства. Сравнивая все эти системы с различными политическими формами, говорит Шлейермахер, мы видим, что первая прилична господству равенства, т. е. демократии, третья уместна только при полном неравенстве, ибо она близко подходит к рабству; вторая, наконец, устанавливается при переходе из равенства в неравенство или из неравенства в равенство**.

Нетрудно заметить, что соответствия выведенным Шлейермахером политическим формам тут нет. Там двумя крайними точками были демократия и монархия, аристократия же представлялась переходом от одной к другой; здесь же переходная система скорее прилагается к монархии. Притом между тем как прежде демократия выставлялась низшею формою политического устройства, здесь, напротив, оказывается, что приличная ей система предполагает высшее развитие, ибо, как замечает сам Шлейермахер, положиться на свободу можно только там, где она способна сама собою достигать высших целей. А так как подобное состояние есть только идеал, к которому можно приближаться, то немногие государства способны выдержать эту систему. С другой стороны, немногие также отстали до такой степени, что должны прибегнуть к третьей системе. Поэтому, заключает Шлейермахер, остается держаться середины***. Этот вывод верен, но очевидно, что он не совпадает с предыдущим.

С той же точки зрения Шлейермахер смотрит и на отношение централизации к местному самоуправлению. Чем более государство может доверять общему духу граждан, тем более дел оно может предоставить местному самоуправлению. Напротив, чем более оно опасается противодействия общим интересам, тем более оно принуждено прибегать к централизации. Первая система есть вместе с тем выражение равенства, вторая неравенства со-

* Ibid. S. 82—84.

** Ibid. S. 88—89.

*** Ibid. S. 90—91.

знания. Но так как в действительности абсолютная децентрализация немыслима, то меры, истекающие из требований единства, т. е. определение общих начал и умерение частей, должны всегда исходить от центра*.

Эти начала прилагаются и к развитию духовных сил; но в вопросе о воспитании сюда примешивается отношение к другим союзам — к семейству, к церкви, к науке, ибо все они имеют интерес в воспитании. И тут может быть воззрение троякого рода: 1) что дети принадлежат исключительно родителям; 2) что они принадлежат исключительно государству; 3) что они принадлежат совокупно родителям и государству. Только последнее сообразно с истинными началами общежития. Но участие государства в воспитании может быть большее или меньшее, смотря по тому, насколько оно может полагаться на собственную деятельность родителей и на содействие науки и церкви. При господстве равенства в обществе одних нравов достаточно для передачи политического сознания новым поколениям. Напротив, там, где государству предстоит перевести существующее неравенство в высшее равенство, оно непременно берет воспитание в свои руки. Но при этом рождается вопрос: что оно должно делать само и чего оно может ожидать от других союзов? Решение зависит отчасти от характера и развития последних, отчасти от целей, которые имеются в виду. При низкой степени образования, когда затруднение состоит только в недостаточности средств у родителей для воспитания детей, этот недостаток может быть восполнен помощью общины и церкви. Там же, где государство имеет в виду развитие высшего сознания посредством воспитания, требуется содействие науки. Нормальный порядок состоит в том, что государство пользуется деятельностью других союзов, восполняя ее только там, где нужно, но отнюдь не предписывая методы и цели преподавания и еще менее присваивая себе какое-либо право на веру и истину**

Что касается, наконец, до защиты, то Шлейермахер разделяет ее на внутреннюю и внешнюю. Первая обращена против преступлений. Таким образом, наказание рассматривается чисто с точки зрения безопасности; о справедливости тут нет речи. Внешняя же защита может быть устроена различно. Две крайние точки составляют ополчение всего народа и наемное войско. Первая система уничтожает всякую промышленную деятельность и как постоянная организация прилична только завоевательной дружине; вторая же обличает полное отсутствие гражданского духа в народе и ведет к падению государства. Между этими двумя крайностями лежит средняя точка зрения, при которой возможны различные сочетания. Чем более военное устройство в минуты опасности

* *Schleiermacher*. Die Lehre vom Staat. S. 111—113.

** *Ibid.* S. 121—129; *Idem*. Ueber d. Begriffe d. versch. Staatsf. Erziehung// Sämmtliche Werke. 3 Abth. Bd. 3.

склоняется к общему ополчению, т. е. чем более сам народ принимает в нем участия, тем живее возбуждается в обществе политический дух. Напротив, постоянное войско, отделяясь от народа, развивает в обществе дух обособления, возбуждает неудовольствие в остальных классах и служит сильнейшим побуждением к завоеваниям. Поэтому преобладание мирных и гражданских наклонностей в обществе ведет к народному устройству военного дела*.

Мы видим, что в приложении к государственному управлению, Шлейермахер везде старается держаться середины между двумя противоположными крайностями**. Это иная точка зрения, нежели та, которую он проводил в государственном устройстве, где высшее развитие должно вести, напротив, к более резкому противоположению элементов. Мало того: между тем как там, для государства высшего порядка требовалось прежде всего установление самостоятельного органа власти, здесь деятельность правительственного органа является только в виде временного пособия, главное же зависит от собственного развития народа. «Все, что совершается под руководством, — говорит Шлейермахер, — может быть лишь случайным и отрывочным; существенное же исходит только от развития мыслей и нравов целого общества, — развития, которое приготавливается домашнею, религиозною и научною жизнью. Деятельность в этой области будет иметь совершенно иной успех, нежели все, что может быть произведено намеренным, действительным участием граждан в общем руководстве»***. Нельзя не сказать, что все это обличает значительное колебание политической мысли и еще больший недостаток юридических познаний. Шлейермахер был и не политик и не юрист. Право занимает в его системе лишь весьма второстепенное место; начала правоведения им вовсе не выяснены. Поэтому и то существенное, что мы находим в его воззрении, остается слишком неопределенным. Совершенно верным мы должны признать указание на то, что размер правительственной деятельности должен сообразоваться с состоянием народного сознания с тем, что сами граждане способны сделать для достижения общественных целей. Но и это правило Шлейермахер переводит через меру, когда он в приведенном выше отрывке приписывает все существенное самостоятельному развитию отдельных союзов, а правительственной деятельности не оставляет почти ничего. Можно сказать, что это положение выходит из пределов собственной его мысли.

В этом колебании между различными точками зрения выражается тот коренной недостаток, которым страдает вся система

* *Schleiermacher*. Die Lehre vom Staat. S. 143 и след.; *Idem*. Ueber die verschiedene Gestaltung des Staatsvertheidigung//Sämmtliche Werke. 3 Abth. Bd. 3.

** *Ibid*. S. 252.

*** *Schleiermacher*. Die Lehre vom Staat. S. 157.

Шлейермахера. Он пытался свести противоположности к единству на основании нравственного начала; но так как последнее само составляет один из противоположных элементов, то при этом направлении мысль неизбежно колеблется между стремлением дать перевес одному элементу над другим и желанием найти нечто среднее между обоими. В Шлейермахере нравственный идеализм достигает высшего своего развития. В его системе отчасти устраняется та крайняя односторонность, которою характеризовались воззрения его предшественников. Но вместе с тем в ней еще ярче обозначается недостаточность одного нравственного начала для произведения желанного единства. Самое это начало, расширяясь, теряет существенные свои признаки и указывает на иные задачи. Одним словом, сведением противоположностей к конечному единству добра нравственный идеализм переходит в идеализм абсолютный.

«История политических учений» была издана Чичериным в 5-ти томах; первые четыре тома выходили в течении 1869–1877 гг., последний пятый том вышел после большого перерыва, в 1902 г., незадолго до смерти автора. При переиздании орфография и пунктуация оригинала были приведены к современным нормам; исправлены очевидные опечатки и ошибки. Имена западных мыслителей приводятся в основном в современной транскрипции.

НОВОЕ ВРЕМЯ

Первый период

III. Индивидуализм

Фильмер (Filmer) Роберт (1604–1688) — английский политический писатель XVII в., развивавший теорию божественного происхождения королевской власти в сочинении «Patriarcha or the natural power of Kings» (1646).

² *Сидней (Sidney) Альджернон* (1622–1683) — английский политический деятель, сын графа Роберта Лейстерского. В эпоху Английской революции входил в состав суда над Карлом I, но не явился в заседание в день решения дела и не подписал приговора. Во время протектората Кромвелля жил вдали от дел; после смерти Кромвелля в 1659 г. сделался членом республиканского государственного совета. В 1678 г. был избран в палату общин, где был в оппозиции к королевским министрам. В 1681 г. вместе с лордом Росселем и герцогом Монмутом Сидней был обвинен в участии в заговоре против короля. Вильгельм III по восшествии на английский престол повелел реабилитировать казненного Сидней.

³ *Софизм* (от *грег.* sophisma — уловка, выдумка, головоломка) — мнимое доказательство, в котором обоснованность заключения кажущаяся, порождается чисто субъективным впечатлением, вызванным недостаточностью логического или семантического анализа.

⁴ Имеется в виду особый характер образования Рима и Венеции — переселенцами, имеющими развитые культурные и политические традиции. Согласно преданию, город Рим был основан братьями Ромулом и

Ремом ок. 754/753 г. до н. э. Ромул и его брат-близнец Рем — сыновья Реи Сильвии и бога Марса — были вскормлены волчицей и воспитаны пастухом. Покинув родной город Альбу, Ромул и Рем решили основать свой город. Во время ссоры по поводу того, где нужно начинать строить город, Ромул убил Рема и стал единоличным основателем Рима.

В окрестностях будущей Венеции, на берегах северо-западного залива Адриатического моря жили в древности вены, от которых страна получила название. После падения Западной Римской империи Венецианские острова постоянно страдали от нападения лангобардов. Поэтому духовные и светские вожди населения, вместе со всеми жителями островной группы, избрали в 697 г. Павла Анафеста (Paoluccio Anafesto) общим верховным главою на всю его жизнь, *dux'ом*, или дожем. Местопребывание правительства находилось первоначально в Гераклее, в 742 г. было перенесено в Маламокко и в 810 г. на пустынный дотеле остров Риальто, где впоследствии возник город Венеция.

⁵ Единого конституционного акта Великобритании не имеет вплоть до наших дней; неписаная конституция складывалась на протяжении ряда столетий и состоит из парламентских законов (так называемое статутарное право), судебных прецедентов и конституционных соглашений или обычаев. Статутарную основу конституции Великобритании составляют несколько важнейших актов: Великая хартия вольностей (1215), Петиция о праве (1628), Хабеас корпус акт (1679), «Билль о правах» (1689), Вестминстерский статут (1931), Акт о народном представительстве (1948), Акт о реформе палаты лордов (1968), Акт о народном представительстве (1969) и др.

В рассуждениях Чичерина имеются в виду конституционные акты, принятые в период Английской революции — прежде всего «Билль о правах», ставший итогом «Славной революции» и закрепивший победу крупной буржуазии и части земельной аристократии над абсолютизмом (без согласия парламента король не имел права приостанавливать действие законов или их исполнение, взимать налоги на нужды короны, набирать и содержать постоянную армию в мирное время; провозглашалось право подачи петиций, свобода парламентских дебатов и выборов в парламент и т. д.).

⁶ Имеется в виду так называемая «Славная революция», государственный переворот 1688–1689 гг., приведший к смещению с престола Якова II Стюарта и провозглашение королем Вильгельма III Оранского; при этом были ограничены права короны.

⁷ Яков II (1633–1701) — английский король в 1685–1688 гг. Из династии Стюартов. Попытка восстановить абсолютизм и его опору — католическую церковь. Низложен в ходе государственного переворота в 1688–1689 гг. («Славная революция»).

Вильгельм III Оранский (1650–1702) — штатгальтер (правитель) Нидерландов с 1674 г., английский король с 1689 г. Призван на английский престол в ходе государственного переворота 1688–1689 гг., до 1694 г. правил совместно с женой Марией II Стюарт (дочерью свергнутого короля Якова II).

⁸ *Tory (tory)* — английская политическая партия; возникла в конце 70 — начале 80-х гг. XVII в. Выражала интересы земельной аристокра-

тии и высшего духовенства англиканской церкви. Чередовалась у власти с партией вигов. В середине XIX в. на ее основе сложилась Консервативная партия, которая неофициально также называется тори.

⁹ *Виги* (англ. whigs, слово шотландского происхождения) — политическая партия в Великобритании; возникла к началу 80-х гг. XVII в. как группировка обуржуазившейся дворянской аристократии и крупной торговой и финансовой буржуазии. Чередовалась у власти с партией тори. В середине XIX в. на ее основе сложилась Либеральная партия.

¹⁰ *Хатчeson* (*Hutcheson*) *Фрэнсис* (1694–1747) — шотландский философ, сторонник деизма. Систематизировал и развивал этические и эстетические идеи А. Шефтсбери.

¹¹ *Монтескье* (*Montesquieu*) *Шарль Луи* (1689–1755) — французский просветитель, правовед, философ. Выступал против абсолютизма. Стремился вскрыть причины возникновения того или иного государственного строя, анализировал различные формы государства и формы правления. Средством обеспечения законности считал принцип разделения властей. Основные сочинения: «Персидские письма» (1721), «О Духе законов» (1748).

¹² *Полибий* (ок. 200 — ок. 120 до н. э.) — древнегреческий историк. Автор «Всеобщей истории», охватывающей историю Греции, Македонии, Малой Азии, Рима и других стран от 220 до 146 г. до н. э.; из 40 книг сохранились полностью первые 5, остальные — во фрагментах. Главной задачей своего произведения Полибий считал возвеличивание Рима, доказательство абсолютного превосходства римского государственного устройства над устройством других национальных образований. Римская республика, по мнению Полибия, — совершеннейшая форма человеческого общежития, недоступная порче; это связано с тем, что она гармонично соединяет элементы трех основных форм правления: монархии, аристократии и демократии.

¹³ *Кларк* (*Clarke*) *Самюэль* (1675–1729) — английский философ, англиканский богослов; придворный проповедник. Друг и ученик И. Ньютона, в переписке с Лейбницем противопоставлял концепции последнего ньютоновские понятия абсолютного времени и абсолютного пространства.

¹⁴ *Солон* (между 640 и 635 — ок. 559 до н. э.) — афинский архонт 594 г., провел политические и экономические реформы. Все граждане были разделены Солоном на 4 разряда в соответствии с имущественным цензом.

Сервий Туллий (*Servius Tullius*) — согласно античному преданию, шестой царь Древнего Рима в 578–534/533 гг. до н. э., ему приписывается проведение центуриатной реформы, по которой плебеи были введены в состав римской общины и все население Рима разделено на 5 разрядов по имущественному цензу.

¹⁵ Крепостное право в Польше было отменено через 42 года после опубликования труда Монтескье. Личное освобождение крестьян от крепостной зависимости провозглашалось конституцией Варшавского герцогства 1807 г.

¹⁶ *Визирь* (везир) (*араб.*) — высший сановник и руководитель ведомств во многих государствах Ближнего и Среднего Востока, главным образом в Средние века и Новое время.

¹⁷ *Ликия* — в древности страна на юге Малой Азии, населенная ликийцами. С VI в. до н. э. находилась под властью персов, затем входила в состав державы Александра Македонского, государства Птолемеев, Рима (образовав в 43 г. н. э. часть провинций Ликия и Памфилия).

¹⁸ *Эфоры (эфорат)* (греч. εφοροι, букв. — наблюдатели) — в Спарте коллегия высших должностных лиц, оплот олигархического режима.

¹⁹ *Боден (Bodin) Жан (Иоанн)* (1530–1596) — французский политический мыслитель, теоретик естественного права, юрист.

²⁰ *Блакстон Уильям* (1723–1780) — известный английский правовед, автор знаменитых «Комментариев к законам Англии» (1780–1782).

²¹ *Фергюссон (Fergusson) Роберт* (1750–1774) — шотландский поэт и публицист. Писал на английском и шотландском языках.

²² Имеются в виду события, положившие начало Великой французской революции. В поисках выхода из финансового тупика Людовик XVI вынужден был пойти на созыв Генеральных штатов (5 мая 1789 г.), не собиравшихся с 1614 г. Отказавшись обсуждать частности, 17 июня депутаты провозгласили себя Национальным собранием, а 23 июня по предложению Мирабо отказались подчиниться королевскому указу об их роспуске. 9 июля Собрание назвало себя Учредительным, провозгласив своей целью выработку конституционных основ нового политического порядка. Угроза разгона Учредительного собрания вызвала восстание в Париже. 14 июля 1789 г. была штурмом взята крепость-тюрьма Бастилия, символ абсолютизма. Учредительное собрание на ночном заседании 4 августа, названном «ночью чудес», объявило о «полном уничтожении феодального порядка» и отмене некоторых наиболее одиозных сеньориальных прав. Принципы нового гражданского общества были закреплены в «Декларации прав человека и гражданина» (26 августа 1789 г.). «Декларация» послужила преамбулой к тексту конституции, выработка которого продолжалась до сентября 1791 г.

²³ *Беккариа (Beccaria) Чезаре* (1738–1794) — итальянский просветитель, юрист, публицист. Идеи Беккариа о необходимости соразмерности наказания и преступления и др. сыграли важную роль в формировании демократических принципов уголовного права.

Филанджери (Филанджиери; Filangieri) Гаэтано (1752–1788) — итальянский просветитель; сторонник политики просвещенного абсолютизма в Неаполитанском королевстве.

²⁴ *Екатерина II Великая* (1729–1796) — российская императрица (с 1762 г.). Екатерина возглавляла Уложенную комиссию (собрание все-российских сословных представителей) 1767–1769 гг., созванную для кодификации законов.

²⁵ *Генрих VIII* (1491–1547) — английский король с 1509 г., из династии Тюдоров. При Генрихе VIII проведена Реформация. В 1534 г. король был провозглашен главой англиканской церкви, в 1536 и 1539 гг. проведена секуляризация монастырских земель. Издал ряд законов против экспроприированных крестьян.

²⁶ *Пэр* (фр. pair, англ. peer) — звание представителей высшей аристократии во Франции и Англии; во Франции ликвидировано в 1789 г. (восстановлено в 1814 г., вновь упразднено в 1848 г.). В Великобритании звание пэра дает право быть членом палаты лордов.

²⁷ *Пенн Уильям* (1644–1718) — основатель английской колонии в Северной Америке, получившей название Пенсильвания; квакер.

²⁸ *Ликург* — легендарный спартанский законодатель (IX–VIII вв. до н. э.), которому греческие авторы приписывают создание институтов спартанского общественного и государственного устройства (герусии, апеллы), раздел земель между спартиатами.

²⁹ *Гельвеций (Helvetius) Клод Адриан* (1715–1771) — французский философ. Утверждал, что мир материален и бесконечен во времени и пространстве, мышление и ощущение — свойства материи. Странник учения о решающей роли среды в формировании личности. Доказывал опытное происхождение нравственных представлений, их обусловленность интересами индивида. Основные сочинения: «Об уме» (1758), «О человеке» (1773, посмертно).

³⁰ *Петр I Великий* (1672–1725) — российский царь с 1682 г. (правил с 1689 г.), первый российский император (с 1721 г.).

Густав III (1746–1792) — король Швеции с 1771 г., из династии Готторпов. В 1772 г. произвел государственный переворот, восстановив сильную королевскую власть. Правил в духе просвещенного абсолютизма.

³¹ Имеется в виду *шотландская школа*, философия «здравого смысла» (понимаемого как интуитивная способность ума, совокупность врожденных принципов, «заложённых» в умах людей Богом); возникла и получила распространение в 60–80-х гг. XVIII в. в шотландских университетах. Основатель — Т. Рид, виднейшие представители — Дж. Освальд, Дж. Битти, Д. Стюарт. Сформировалась в полемике со скептицизмом Д. Юма и французским материализмом.

³² *Шефтсбери (Shaftesbury) Антони Эшли Купер* (1671–1713) — граф, английский философ, эстетик и моралист, представитель деизма. Развивал учение о гармонии, царящей в мире и человеке, источник которой — Бог. В своих диалогах утверждал идею достоинства и внутренней свободы человека («Моралисты», 1709).

³³ *Смит (Smith) Адам* (1723–1790) — шотландский экономист и философ, один из крупнейших представителей классической политэкономии. В «Исследовании о природе и причинах богатства народов» (1776) обобщил столетнее развитие этого направления экономической мысли, рассмотрел теорию стоимости и распределения доходов, капитал и его накопление, экономическую историю Западной Европы, взгляды на экономическую политику, финансы государства. Подходил к экономике как к системе, в которой действуют объективные законы, поддающиеся познанию. При жизни Смита книга выдержала 5 английских и несколько зарубежных изданий и переводов.

³⁴ *Бокль (Buckle) Генри Томас* (1821–1862) — английский историк и социолог, представитель географической школы в социологии. Основной труд «История цивилизации в Англии» (1857–1861; русский перевод в 1861 г.).

³⁵ *Руссо (Rousseau) Жан Жак* (1712–1778) — французский писатель и философ, представитель сентиментализма, осуждавший с позиций деизма официальную церковь и религиозную нетерпимость. Идеи Руссо (культ природы и естественности, критика городской культуры и цивили-

лизации, искажающих изначально непорочного человека, предпочтение сердца разуму) оказали влияние на общественную мысль и литературу многих стран.

³⁶ *Спарта* (Лакедемон) — древнегреческий полис в Лаконике (Пелопоннес), превратившийся (после завоевания в VIII–VI вв. до н. э. южной части Пелопоннеса) в крупное государство. По преданию, государственный строй в Спарте был установлен Ликургом (IX–VIII вв.). Спартиаты владели равными участками государственной земли с прикрепленными к ним илотами, сами занимались главным образом военным делом. Ремесло и торговля находились в руках перизков. Спарта — классический образец полиса с олигархическим государственным строем; государственные дела решала герусия, затем коллегия эфоров.

³⁷ Имеются в виду формы государственного устройства Древнего Рима и послереволюционной Англии, построенные на сочетании элементов монархии, аристократии и демократии.

³⁸ *Гольбах* (*Holbach*) *Поль Анри* (1723–1789) — французский философ, иностранный почетный член Петербургской АН (1780). Активно сотрудничал в «Энциклопедии» Д. Дидро и Ж. Д'Аламбера. Крупнейший систематизатор взглядов французских материалистов XVIII в. В объяснении общественных явлений отстаивал материалистическое положение о формирующей роли среды по отношению к личности. Опираясь на метафизическое представление о природе человека, сводил социальное к индивидуальному, придерживался теории общественного договора. Идеи Гольбаха повлияли на утопический социализм XIX в. Главное сочинение: «Система природы» (1770).

³⁹ *Кондильяк* (*Кондийак*) (*Condillac*) *Этьен Бонно де* (1715–1780) — французский философ. Сотрудничал в «Энциклопедии» Д. Дидро и Д'Аламбера. Развивал сенсуалистическую теорию познания: ощущения — единственный источник знаний («Трактат об ощущениях», 1754). Один из основоположников ассоциативной психологии.

⁴⁰ *Сократ* (ок. 470–399 до н. э.) — древнегреческий философ, один из родоначальников диалектики как метода отыскания истины путем постановки наводящих вопросов — так называемого сократического метода. Был обвинен в «поклонении новым божествам» и «развращении молодежи» и приговорен к смерти. Ученики Сократа убеждали его бежать и тем самым избежать смерти, однако он предпочел смерть (принял яд цикуты). Эта история изложена в сочинении Платона «Апология Сократа».

⁴¹ П. Гольбах, имея большое состояние, мог свободно заниматься естественными науками, он поместил в «Энциклопедии» Дидро и Д'Аламбера целый ряд статей по химии, фармации, физиологии и медицине; его салон принадлежал к числу наиболее посещаемых в Париже. С 1767 по 1776 г. вышел ряд сочинений Гольбаха без указания его имени. Главное из них, «Système de la nature» (1770), вышло под именем Мирабо, секретаря Французской академии, умершего в 1760 г., и сопровождалось его жизнеописанием. Долгое время не знали настоящего автора, приписывали книгу математику Лагранжу, Дидро, считали ее плодом совместной работы целого кружка и только после издания переписки Гримма узнали настоящего автора.

⁴² *Пария* (тамильск.) — представитель одной из низших («неприкасаемых») каст в Южной Индии; иносказательно (в европейских языках) — отверженный, бесправный человек.

⁴³ *Палата общин* — название нижних палат парламентов Великобритании и Канады.

⁴⁴ *Тит Флавий Веспасиан* (*Titus Flavius Vespasianus*) (39–81) — римский император в 79–81 г.г., из династии Флавиев. Сын и преемник Веспасиана. В 73–79 г.г., будучи соправителем Веспасиана, вёл борьбу с аристократической сенаторской оппозицией. Став императором, правил в согласии с сенатом. Расходовал значительные средства на ликвидацию последствий мора и пожара в Риме в 80 г., извержения Везувия 24 августа 79 г. (от которого погибли города Помпеи, Геркуланум и Стабии), а также на раздачи, зрелища и общественное строительство (было закончено строительство Коллизея, терм и т. д.). Античные авторы изображают Тита прекрасным императором.

В данном противопоставлении имеется в виду, что в эпоху расцвета римской республики демократия утратила свой содержательный характер. Формально высшим органом власти считалось народное собрание, однако в результате уравнивания в правах плебеев и патрициев произошло слияние старых патрицианских родов с верхушкой плебса и образовалась новая аристократия — нобилитет. Постепенно представители нобилитета захватили в свои руки руководство сенатом и высшие государственные должности. Политическое устройство Рима приобрело характерные черты аристократической республики. Фактически ведущая роль в управлении государством принадлежала сенату.

⁴⁵ В идеальном государстве Платона правителями являются философы, объединенные в особую касту (см. диалог «Государство»).

⁴⁶ *Пейн* (*Paine*) *Томас* — англо-американский политический мыслитель, революционный демократ. Участник Великой французской революции. Проводил различие между обществом и государством, естественными и гражданскими правами. В памфлете «Век разума» противопоставлял силу разума религиозным заблуждениям.

⁴⁷ Имеется в виду «Декларация независимости США», принятая 4 июля 1776 г. 2-м Континентальным конгрессом в период Войны за независимость в Северной Америке 1775–1783 гг. Провозглашала отделение колоний от метрополии и образование самостоятельного государства — США.

⁴⁸ Имеется в виду призвание Саула, основателя Израильско-Иудейского царства (конец XI в. до н. э.). Саул выдвинулся впервые как полководец во время войны с племенами аммонитян за г. Явеш (в Заирданье) и был избран царём на народном собрании израильского племенного союза. Под руководством Саула израильские племена освободились от господства филистимлян. После поражения в сражении с филистимлянами при горе Гильбоа (ок. 1004 г. до н. э.) он покончил с собой. Саул, согласно Библии, обладал множеством слабостей. Так, он в течение долгого времени преследовал и пытался убить Давида, которому завидовал как более молодому и успешному военачальнику; питая к нему тайную ненависть, он не мог простить ему любви и почитания, которые тому оказывал народ (1 Цар 10–28). Он даже приказал убить

первосвященника Авимелеха за то, что тот дал Давиду священные хлебы и меч Голиафа (1 Цар 22).

⁴⁹ *Берк (Burke) Эдмунд (1729–1797)* — английский публицист и философ, один из лидеров виггов. Автор памфлетов против Французской революции конца XVIII в.

⁵⁰ Имеется в виду «*Декларация прав человека и гражданина*», политический манифест Французской революции, принятый Учредительным собранием 26 августа 1789 г. Провозглашала неотъемлемыми правами человека свободу личности, слова, совести, равенство граждан перед законом, право на сопротивление угнетению. Объявляла неприкосновенной частную собственность.

⁵¹ *Национальное Собрание* — учредительное собрание во Франции в 1789, 1848 и 1871 гг.

⁵² *Нантский эдикт 1598 г.* — издан французским королем Генрихом IV, окончательно завершил Религиозные войны во Франции (борьба гугенотов с католиками в 1562–1594 гг.). По Нантскому эдикту католицизм оставался господствующей религией, но гугенотам предоставлялась свобода вероисповедания и богослужения в городах (кроме Парижа и некоторых других), в замках и ряде сельских местностей; они получили определенные политические права. Эдикт отменен частично в 1629 г., полностью Людовиком XIV в 1685 г.

⁵³ *Сизс (Сийес, Сийс) (Sieyès) Эммануэль Жозеф (1748–1836)* — французский политический деятель; аббат. Как депутат конвента в 1793 г. голосовал за казнь короля. Во время якобинского террора не принимал активного участия в политике и смог избежать гильотины. В дальнейшем близкий сотрудник Наполеона, от которого получил графский титул.

⁵⁴ Имеется в виду «*Декларация прав человека и гражданина*», см. примеч. 49.

⁵⁵ После принятия «*Декларации прав человека и гражданина*» Учредительное собрание 1789 г. продолжило разработку конституции («*Декларация*» вошла в нее в качестве преамбулы). В сентябре 1791 г. конституция была принята и подписана королем Людовиком XVI; Учредительное собрание после этого было распущено.

⁵⁶ В Венеции существовала организация, следившая за политической ситуацией, своего рода инквизиция. Для контроля над деятельностью дожа был создан *Совет десяти*, члены которого избирались на один год Большим советом, причём было запрещено выбирать в Совет двух и более членов одной семьи. Дож вместе с советниками имел право только присутствовать на некоторых заседаниях совета, но не участвовал в голосовании. Одной из официальных целей совета был контроль над дожем и другими учреждениями республики. Совет имел очень хорошо развитую систему осведомителей.

⁵⁷ *Мабли (Mably) Габриель Бонно де (1709–1785)* — французский просветитель, автор трудов по международному праву, социально-политическим вопросам и истории.

⁵⁸ *Великая хартия вольностей* — грамота, подписанная в 1215 г. английским королем Иоанном Безземельным. Ограничивала (в основном в интересах аристократии) права короля, предоставляла некоторые привилегии рыцарству, верхушке свободного крестьянства, городам. Вхо-

дит в число действующих актов конституции Великобритании.

⁵⁹ *Ганноверская династия* — английская королевская династия в 1714–1901 гг. Наиболее известные представители: Георг I, Георг II, Георг III, Георг IV, Вильгельм IV, Виктория.

⁶⁰ *Стюарты (Stuart, Stewart)* — королевская династия в Шотландии (1371–1714) и в Англии (1603–1649, 1660–1714). Наиболее известны: Мария Стюарт, Яков I (в Шотландии Яков VI), Карл I, Карл II, Яков II.

⁶¹ *Генеральные штаты* — во Франции высшее сословно-представительское учреждение в 1302–1789 гг., состоявшее из депутатов духовенства, дворянства и 3-го сословия. Созывались королями главным образом для получения от них согласия на сбор налогов. Созыв Людовиком XVI 5 мая 1789 г. Генеральных штатов (не собиравшихся с 1614 г.) привел к началу Великой французской революции. Отказавшись обсуждать частные (финансовые проблемы государства), 17 июня депутаты провозгласили себя Национальным собранием, а 23 июня по предложению Мирабо отказались подчиниться королевскому указу об их роспуске. 9 июля Собрание назвало себя Учредительным, провозгласив своей целью выработку конституционных основ нового политического порядка. Угроза разгона Учредительного собрания вызвала восстание в Париже. 14 июля 1789 г. была штурмом взята крепость-тюрьма Бастилия, символ абсолютизма. Этот день считается датой начала революции.

⁶² *Морелли (Morelly)* — аббат, представитель французского утопического коммунизма XVIII в. Основное сочинение — «Кодекс природы, или Истинный дух ее законов» (1755, вышло на французском языке в Амстердаме анонимно).

⁶³ Имеется в виду режим якобинской диктатуры. Якобинцы (монтаньяры) пришли к власти после очередного восстания парижан 31 мая — 2 июня 1793 г. Еще до прихода к власти монтаньяры добились казни короля: 21 января 1793 г. Людовик XVI был гильотинирован в Париже на площади Революции (ныне площади Согласия). В сентябре 1793 г. Конвент «поставил террор на повестку дня». Высший орган исполнительной власти Якобинской диктатуры, Комитет общественного спасения, разослал своих представителей по всем департаментам, наделив их чрезвычайными полномочиями. Начав с тех, кто надеялся воскресить старый порядок или просто напоминал о нем, якобинский террор не пощадил и таких знаменитых революционеров, как Ж. Ж. Дантон и К. Демулен. Концентрация власти в руках Робеспьера сопровождалась его полной изоляцией, вызванной массовыми казнями. Однако переворот 27–28 июля (9 термидора) 1794 г. отправил самого Робеспьера и его ближайших сподвижников под нож гильотины.

⁶⁴ *Бабеф (Babeuf) Гракс* (наст. имя Франсуа Ноэль) (1760–1797) — французский коммунист-утопист. При Директории он стал одним из руководителей движения «Во имя равенства»; возглавил в 1796 г. Тайную повстанческую директорию, готовившую восстание. В союзе с Буонаротти, Сильвеном-Марешаль, Антонелло Дарте и другими, он основал тайное общество, готовившее восстание. Заговор был, однако, в самый решительный момент открыт одним из посвященных в мае 1796 г. Стоявшие во главе заговора были преданы суду в Вандоме, приговорившему Бабефа и Дарте к смертной казни (23 мая 1797 г., в тексте Чичерина год казни — ошибочный).

⁶⁵ *Прокрустова постель* — своеобразный перевод Чичериным известного метафорического образа: *прокрустово ложе* — в греческой мифологии ложе, на которое великан-разбойник Прокруст насильно укладывал путников: тем, кому ложе было коротко, обрубал ноги; тех, кому было длинно, вытягивал (отсюда имя Прокруст — «растягивающий»). В переносном смысле — искусственная мерка, не соответствующая сущности явления.

IV. Утилитаризм

¹ Юм (*Hume*) Дэвид (1711–1776) — шотландский философ, историк, экономист. В «Трактате о человеческой природе» (1739–1740) развивал учение о чувственном опыте (источнике знаний) как потоке «впечатлений», причины которых непостижимы. Проблему отношения бытия и духа считал неразрешимой. Отрицал объективный характер причинности и понятие субстанции. Разрабатывал теорию ассоциации идей. Учение Юма — один из источников философии И. Канта, позитивизма и неопозитивизма.

² *Мор (More) Томас* (1478–1535) — английский гуманист, государственный деятель и писатель; один из основоположников утопического социализма. Друг Эразма Роттердамского. Канцлер Англии в 1529–1532 гг. Будучи католиком, отказался дать присягу королю как верховному главе англиканской церкви, после чего обвинен в государственной измене и казнен; канонизирован католической церковью (1935). В сочинении «Утопия» (1516), содержащем описание идеального строя фантастического острова Утопия (название дано Мором), Мор изобразил общество, где нет частной собственности и обобществлены производство и быт; труд — обязанность всех, распределение происходит по потребности.

³ *Компетиторы* — те, кто конкурирует с другими в одной и той же области, борется за выживание.

⁴ В XIX в. термин *фахция* использовался как синоним термина «политическая партия», очень часто с оттенком презрения (шайка, кривола).

⁵ Имеется в виду палата общин английского парламента.

⁶ Имеется в виду палата лордов.

⁷ Имеется в виду институт пэров; звание пэра позволяло быть членом палаты лордов.

⁸ *Бентам (Bentham) Иеремия* (1748–1832) — английский философ, социолог, юрист. Родоначальник философии утилитаризма.

⁹ *Лондонское революционное общество* было создано в 1789 г. для празднования столетнего юбилея «Славной революции» 1688–1689 гг. Оно активно поддерживало революционные преобразования во Франции. Было закрыто в 1793 г.

¹⁰ Имеется в виду Английская революция, начало которой относится к 3 ноября 1640 г., когда король Карл I был вынужден созвать так называемый Долгий парламент. Кульминацией революции стала казнь Карла I 30 января 1649 г.

¹¹ См. выше примеч. 6 к разделу «Индивидуализм».

¹² *Яков II* (1633–1701) — английский король в 1685–1688 гг. Из династии Стюартов. Пытался восстановить абсолютизм и его опору — католическую церковь. Низложен в ходе государственного переворота в 1688–1689 гг.

¹³ *Вильгельм III Оранский* (1650–1702) — штатгальтер (правитель) Нидерландов с 1674 г., английский король с 1689 г. Призван на английский престол в ходе государственного переворота 1688–1689 гг. («Славной революции»), до 1694 г. правил совместно с женой Марией II Стюарт (дочерью свергнутого короля Якова II).

¹⁴ *Альфред Великий* (*Alfred the Great*) (ок. 849 — ок. 900) — король англосаксонского королевства Уэссекс с 871 г. Объединил под своей властью ряд соседних англосаксонских королевств. При Альфреде Великом составлены первый общеанглийский сборник законов и часть «Англосаксонской хроники».

¹⁵ *Чингисхан* (*Тэмуджин*, *Темугин*) (ок. 1155–1227) — основатель и великий хан Монгольской империи (с 1206 г.), организатор завоевательных походов против народов Азии и Восточной Европы, которые сопровождались опустошениями, гибелью целых народов и привели к установлению монголо-татарского ига в завоеванных странах.

¹⁶ *Блакстон Уильям* (1723–1780) — известный английский правовед, автор знаменитых «Комментариев к законам Англии» (1780–1782).

¹⁷ *Аристид* (ок. 540 — ок. 467 до н. э.) — афинский полководец, политический противник Фемистокла, один из организаторов Делосского союза. Был изгнан из Афин по ложным обвинениям.

¹⁸ *Милль* (*Mill*) *Джон Стюарт* (1806–1873) — английский философ и экономист. Идеолог либерализма. Основатель английского позитивизма, последователь О. Конта. В «Системе логики» (т. 1–2, 1843) разработал индуктивную логику, которую трактовал как общую методологию наук. В этике соединял принцип эгоизма (утилитаризм) с альтруизмом. В сочинении «Основания политической экономии» (т. 1–2, 1848) положения классической политэкономии объединял со взглядами Ж. Б. Сея и Т. Р. Мальтуса.

¹⁹ *Ролан* (*Ролан де Ла Платьер*) (*Roland de La Platiere*) *Жанна Мари* (1754–1793) — жена Жана Мари Ролана (1734–1793), министр внутренних дел в жирондистских правительствах в период Великой французской революции (март–июнь 1792 г., август 1792 г. — январь 1793 г.); в ее салоне в Париже собирались вожди жирондистов (Ж. А. Н. Кондорсе, Ж. Петيون и др.); казнена якобинцами.

²⁰ *Пристли* (*Priestley*) *Джозеф* (1733–1804) — английский химик, философ, сторонник деизма. В 1794 г., преследуемый реакционными кругами, эмигрировал в США. В сочинении «Исследования о материи и духе» (1777) утверждал, что природа материальна, дух — свойство материи. Развивал учение Д. Гартли об ассоциациях. Открыл кислород (1774), получил хлористый водород и аммиак (1772–1774). Показал, что зеленые растения «исправляют» воздух, испорченный дыханием. Отстаивал теорию флогистона.

²¹ Имеется в виду палата лордов, члены которой не избираются народом, а попадают в нее благодаря своему званию пэров.

²² Имеется в виду две палаты американского парламента: сенат и палата представителей. В XIX в. только палата представителей избиралась на прямых выборах.

²³ *Кант (Kant) Иммануил* (1724–1804) — немецкий философ, родоначальник немецкой классической философии; профессор университета в Кенигсберге. В 1747–1755 гг. разработал космогоническую гипотезу происхождения солнечной системы из первоначальной туманности («Всеобщая естественная история и теория неба», 1755). В развитой с 1770 г. «критической философии» («Критика чистого разума», 1781; «Критика практического разума», 1788; «Критика способности суждения», 1790) выступил против догматизма умозрительной метафизики и скептицизма с дуалистическим учением о непознаваемых «вещах в себе» (объективном источнике ощущений) и познаваемых явлениях, образующих сферу бесконечного возможного опыта.

V. Идеализм

Идеализм в Германии

а) Субъективный идеализм

¹ *Беркли (Berkeley) Джордж* (1685–1753) — английский философ; епископ в Клойне (Ирландия). В «Трактате о началах человеческого знания» (1710) утверждал, что внешний мир не существует независимо от восприятий и мышления: бытие вещей состоит в их воспринимаемости. Субъективно-идеалистическое учение Беркли — один из источников эмпириокритицизма, прагматизма, неопозитивизма.

² *Вольф (Wolff) Христиан (Кристиан)* (1679–1754) — немецкий философ, представитель рационализма, популяризатор и систематизатор идей Лейбница. Философия Вольфа и его школы господствовала в немецких университетах вплоть до появления «критической философии» И. Канта.

³ *Лейбниц (Leibniz) Готфрид Вильгельм* (1646–1716) — немецкий философ, математик, физик, языковед.

⁴ Сейчас название этого известнейшего труда Канта принято переводить как «Критика способности суждения».

⁵ *Гумбольдт Вильгельм* (1767–1835) — немецкий филолог, философ, языковед, государственный деятель, дипломат. Осуществил реформу гимназического образования в Пруссии, основал в 1809 г. Берлинский университет (ныне университет им. Гумбольдта). Один из виднейших представителей немецкого гуманизма, друг И.-В. Гете и Ф. Шиллера. Видел в универсальном развитии индивидуальности высшую цель, определяющую и границы деятельности государства. Развил учение о языке как непрерывном творческом процессе, как «формирующем органе мысли» и о «внутренней форме» языка как выражении индивидуально-го мирозерцания народа.

⁶ *Шиллер (Schiller) Иоганн Фридрих* (1759–1805) — немецкий поэт, драматург и теоретик искусства Просвещения; наряду с Г. Э. Лессингом и И. В. Гете основоположник немецкой классической литературы.

⁷ *Фихте (Fichte) Иоганн Готлиб* (1762–1814) — немецкий философ, представитель немецкой классической философии, профессор Йенского университета (1794–1799); был вынужден оставить его из-за обвинения в атеизме. В «Речах к немецкой нации» (1808) призывал немецкий народ к моральному возрождению и объединению. Профессор (1810) и первый выборный ректор Берлинского университета. Отверг кантовскую «вещь в себе»; центральное понятие «учения о науке» Фихте (цикл сочинений «Наукоучение») — деятельность безличного всеобщего «самосознания», «Я», полагающего себя и свою противоположность — мир объектов, «не-Я». Диалектика бесконечного процесса творческого самополагания «Я» в переработанном виде была воспринята Ф. В. Шеллингом и Г. В. Ф. Гегелем.

⁸ *Рейнгольд (Reinhold) Карл Леонард* (1758–1823) — немецкий философ; профессор в Киле с 1794 г. Сначала защищал критицизм Канта, а позднее все больше и больше склонялся к философии Фихте.

⁹ Сейчас название этого сочинения Фихте принято переводить как «Наукоучение».

¹⁰ См. выше примеч. 18 к разделу «Индивидуализм».

¹¹ *Шеллинг (Schelling) Фридрих Вильгельм* (1775–1854) — немецкий философ. Был близок йенским романтикам. Отталкиваясь от И. Г. Фихте, развил принципы объективно-идеалистической диалектики природы как живого организма, бессознательно-духовного творческого начала, восходящей системы ступеней («потенций»), характеризующейся полярностью, динамическим единством противоположностей. Метод усмотрения этого единства — интеллектуальная интуиция, присущая философскому и художественному гению («Система трансцендентального идеализма», 1800).

б) Натуралистический идеализм

¹ *Спиноза (Spinoza, d'Espinoza) Бенедикт (Барух)* (1632–1677) — нидерландский философ, пантеист. Природа, пантеистически отождествляемая с Богом, есть единая, вечная и бесконечная субстанция, причина самой себя; мышление и протяжение — атрибуты (неотъемлемые свойства) субстанции; отдельные вещи и идеи — ее модусы (единичные проявления). Сочинения «Богословско-политический трактат» (1670), «Этика» (1677).

² *Ниблер (Nibler) Йохан Баптист* — немецкий теоретик права и государства начала XIX века.

Луден (Luden) Генрих (1788–1847) — немецкий историк, профессор в Йене, автор курсов всеобщей истории народов и государств древности и средних веков.

Эшенмейер (Eschenmayer) Карл Адольф (1786–1852) — немецкий философ, профессор философии и медицины в Тюбингене. Сначала находился под влиянием идей Канта и в особенности Шеллинга, потом более и более отдалился от философии и впал в мистицизм; последние его произведения носят оккультный характер в большей степени, чем философский.

Вангенгейм (Wangenheim) Карл Август (1773–1850) — вюртембергский государственный деятель, барон. С 1806 г. был президентом главного департамента финансов. В разгар конфликта между королем и государственными чинами, стоявшими за восстановление старого государственного устройства Вюртемберга, был призван королем к участию в высшем управлении (1815). Был вюртембергским посланником в союзном сейме, где стоял во главе либеральной оппозиции против реакционной системы Меттерниха.

Вагнер (Wagner) Иоганн Яков (1775–1834) — немецкий философ, последователь Шеллинга. В собственной философской системе пытался сочетать философию и математику. Основные сочинения: «System der Idealphilosophie» (Лейпциг, 1804); «Mathematische Philosophie» (Эрланген, 1811); «Organen des menschlichen Erkenntniss» (Эрланген, 1830); «Von der Natur der Dingen» (Лейпциг, 1803); «Der Staat» (Вюрцбург, 1815).

Трокслер (Troxler) Игнатий-Павел-Виталис (1780–1866) — швейцарский врач, философ и политик. Слушал лекции в Иене, где стал восторженным поклонником натурфилософии Шеллинга, позже — последователем Якоби. Занимался медицинской практикой, читал лекции по философии и истории в Люцерне, Базеле, Берне. В политических произведениях Трокслер говорит о естественном праве и конституции Соединенных Штатов, как желательном прототипе швейцарского устройства.

Баадер (Baader) Франц Ксавер фон (1765–1841) — немецкий религиозный философ, врач, естествоиспытатель, представитель философского романтизма и неортодоксального католицизма.

³ *Фидеикоммиссы* (лат. fideicommissum) — приложение к завещанию, содержащее просьбу завещателя к наследнику сделать что-либо в пользу третьих лиц. Как правило, этот текст составлялся заранее (так называемые codicilli). Содержание некоторых положений кодициллов могло быть подтверждено в завещании, некоторые же положения могли остаться в виде приложения. Даже если завещание оказывалось недействительным, кодициллы оставались в силе, и все изложенные там просьбы и приказы возлагались на законных наследников. Институт фидеикоммиссии снял практически все ограничения с завещания по его содержанию и предоставил завещателю почти полную волю следовать только собственным желаниям и намерениям в распоряжении наследством как в части связанных с ним имущественных, так и неимущественных прав.

⁴ *Краузе (Krause) Карл Кристиан Фридрих* (1781–1832) — немецкий философ. Пытался объединить теизм и пантеизм в системе так называемого панентеизма (впервые ввел этот термин). Известность получили учение Краузе о праве и его призыв к всемирному союзу народов; в Испании и Латинской Америке возникла школа последователей Краузе (краусизм).

⁵ *Аренс (Ahrens) Генрих* (1808–1874) — немецкий юрист и философ, ученик Краузе; самый выдающийся представитель органического учения о праве и государстве. Общественный союз Аренс изображает как организм, в котором все части и функции находятся между собою в не-

разрывной связи. Отсюда воззрение на право как на систему соотношений между различными общественными элементами, имеющую целью обеспечить как свободное развитие всего общественного организма, так и полное осуществление индивидуальных благ и интересов.

⁶ *Редер (Röder) Карл Давид Август* (1806–1879) — немецкий юрист и философ, ученик Краузе; был профессором в Гейдельберге. Выступал за реформу тюрем и за введение одиночного заключения.

⁷ *Шопенгауэр (Schopenhauer) Артур* (1788–1860) — немецкий философ, представитель волюнтаризма. В главном сочинении «Мир как воля и представление» сущность мира («вещь в себе» И. Канта) предстает у Шопенгауэра как неразумная воля, слепое бесцельное влечение к жизни. «Освобождение» от мира — через сострадание, бескорыстное эстетическое созерцание, аскетизм — достигается в состоянии, близком буддийской нирване. Пессимистическая философия Шопенгауэра получила распространение в Европе со второй половины XIX в.

⁸ *Шульце (Schulze) Готлоб Эрнст* (1761–1833) — немецкий философ; профессор в Гёттингене (с 1810 г.). Противник Канта, учитель Шопенгауэра, представитель скептицизма.

⁹ *Майя* — понятие древней и средневековой индийской философии, имеет несколько значений, наиболее известное, развитое особенно в адвайта-веданте, — иллюзорность всего воспринимаемого мира, скрывающего под видимым многообразием свою истинную сущность, — Брахмана как единственную реальность.

¹⁰ *Квиетизм* (от лат. *quietus* — спокойный, безмятежный) — религиозное учение, доводящее идеал пассивного подчинения воле Бога до требования быть безразличным к собственному спасению. Возникло в XVII в. внутри католицизма, было осуждено церковными инстанциями. В переносном смысле — созерцательность, бездейственность.

¹¹ *Нирвана (санскр. — угасание)* — центральное понятие буддизма и джайнизма, означающее высшее состояние, цель человеческих стремлений. В буддизме — психологическое состояние полноты внутреннего бытия, отсутствия желаний, совершенной удовлетворенности и самодостаточности, абсолютной отрешенности от внешнего мира; в ходе развития буддизма наряду с этико-психологическим понятием нирваны возникает и представление о ней как абсолюте. В джайнизме — совершенное состояние души, освобожденной от оков материи, бесконечной игры рождений и смертей (сансары).

¹² *Спенсер (Spencer) Герберт* (1820–1903) — английский философ и социолог, один из родоначальников позитивизма, основатель органической школы в социологии; идеолог либерализма. Развил механистическое учение о всеобщей эволюции; в этике — сторонник утилитаризма. Внес значительный вклад в изучение первобытной культуры. Основное сочинение — «Система синтетической философии» (1862–1896).

¹³ *Гартман (Hartman) Эдуард* (1842–1906) — немецкий философ, сторонник панпсихизма. Основой сущего считал абсолютное бессознательное духовное начало — мировую волю («Философия бессознательного»). В этике вслед за А. Шопенгауэром разрабатывал концепцию пессимизма.

в) Нравственный идеализм

¹ *Шлейермахер (Schleiermacher) Фридрих* (1768–1834) — немецкий протестантский теолог и философ, был близок йенским романтикам, в духе идей которых определял религию как внутреннее переживание, чувство зависимости от бесконечного.

² *Лютер (Luther) Мартин* (1483–1546) — деятель Реформации в Германии, начало которой положило его выступление (1517) в Виттенберге с 95 тезисами против индульгенций, отвергавшими основные догматы католицизма. Основатель лютеранства. Перевел на немецкий язык Библию, утвердив нормы общенемецкого литературного языка. Лютер признал, что божественная благодать непосредственно определяет спасение индивидуальной души помимо посредничества церкви.

³ *Песталоцци (Pestalozzi) Иоганн Генрих* (1746–1827) — швейцарский педагог. В своей теории начального обучения связал обучение с воспитанием и развитием ребенка (развивающее обучение), педагогику с психологией. Развил идею соединения обучения с производительным трудом. Труды: «Лингард и Гертруда» (1781–1787), «Как Гертруда учит своих детей» (1801), «Лебединая песня» (1826).

⁴ *Венский конгресс 1814–1815* (сентябрь 1814 г. — июнь 1815 г.) — конгресс европейских государств (за исключением Турции); завершил войны коалиций европейских держав с Наполеоном I. Были заключены договоры, направленные на восстановление феодальных порядков и удовлетворение территориальных притязаний держав-победительниц, закреплена политическая раздробленность Германии и Италии; Варшавское герцогство разделено между Россией, Пруссией и Австрией. Франция лишена своих завоеваний. В сентябре 1815 г. постановления Венского конгресса дополнены актом о создании Священного союза.

⁵ *Галлер (Haller) Карл Людвиг* (1768–1854) — швейцарский государственный деятель. В своих сочинениях Галлер опровергает теорию Руссо о договорном происхождении государства как ведущую к революции и вместо нее выдвигает учение о том, что в государстве, как и в природе, должен властвовать сильнейший, против злоупотреблений со стороны которого в человеческом общежитии единственною гарантией может служить только религия. Естественным продуктом истории Галлер считал средневековые формы быта; его идеалом было вотчинное княжество, на которое он смотрит как на основной тип монархии. Вместе с Жозефом де Местром, Бональдом и А. Мюллером Галлер был один из теоретиков европейской реакции начала XIX в.

Мюллер (Müller) Адам Генрих (1779–1829) — немецкий писатель. Известен как противник «замкнутого торгового государства» Фихте и защитник органического, католико-универсалистского понимания государства. Для него государство — «всеобщность всей жизни». Учение Мюллера было воспринято О. Шпанном.

Шлегель (Schlegel) Фридрих (1772–1829) — немецкий критик, философ культуры, языковед, писатель. Ведущий теоретик йенских романтиков (учение о романтической иронии и др.). Один из основоположников немецкой индологии. С 1809 г. на австрийской государственной службе, сотрудничал с К. Меттернихом.

⁶ *Генц (Gentz) Фридрих фон* (1764–1832) — немецкий публицист; будучи сторонником Руссо и Канта, под влиянием крайностей революции сделался их противником. В эпоху Венского конгресса Генц являлся орудием Меттерниха и защитником реакционной политики; был первым секретарем как на Венском конгрессе, так и на последовавших за ним, редактировал все относившиеся к ним манифесты и декларации.

⁷ *Меттерних (Меттерних-Виннебург) (Metternich-Winneburg) Клеменс* (1773–1859) — князь, министр иностранных дел и фактический глава австрийского правительства в 1809–1821 гг., канцлер в 1821–1848 гг. Противник объединения Германии; стремился помешать укреплению позиций России в Европе. Во время Венского конгресса 1814–1815 гг. подписал в январе 1815 г. секретный договор с представителями Великобритании и Франции против России и Пруссии. Меттерних — один из организаторов Священного союза. В Австрийской империи установил систему полицейских репрессий, разжигал национальную вражду. Конец власти Меттерниха положила Революция 1848–1849 гг.

ОГЛАВЛЕНИЕ

<i>И. И. Евлампиев</i> . Главный труд Б. Н. Чичерина: энциклопедия правовой и политической мысли	3
--	---

ИСТОРИЯ ПОЛИТИЧЕСКИХ УЧЕНИЙ Новое время

Первый период (продолжение)

III. Индивидуализм.....	41
1. Локк.....	41
2. Монтескье.....	66
3. Хатгесон и Фергюсон.....	100
4. Гельвеций и Гольбах.....	139
5. Пейн.....	184
6. Руссо.....	204
7. Мабли.....	238
IV. Утилитаризм.....	261
1. Юм.....	261
2. Берк.....	291
3. Бентам.....	312
V. Идеализм.....	367

Идеализм в Германии

а) Субъективный идеализм.....	368
1. Кант.....	368
2. Гумбольдт.....	410
3. Фихте.....	429

XIX век

Предисловие.....	471
------------------	-----

Идеализм в Германии (продолжение)

б) Натуралистический идеализм.....	472
1. Шеллинг.....	472
2. Натурфилософы.....	499
α) Ниблер.....	499
β) Луден.....	509
γ) Вангенгейм.....	513
δ) Вагнер.....	519
ε) Трокслер.....	524
ζ) Баадер.....	538
3. Краузе и его школа.....	544
α) Краузе.....	545
β) Аренс.....	562
γ) Рёдер.....	574
4. Шопенгауэр.....	579
в) Нравственный идеализм.....	603
1. Позднейшее учение Фихте.....	603
2. Богословская школа.....	640
α) Галлер.....	641
β) Мюллер.....	662
γ) Шлегель.....	678
3. Шлейермахер.....	686
Комментарии.....	729

Научное издание

Борис Николаевич Чичерин

**ИСТОРИЯ ПОЛИТИЧЕСКИХ
УЧЕНИЙ**

Том 2

Подготовка текста *И. И. Евлампиева*

Редактор *В. Н. Подгорбунских*

Корректор *С. А. Авдеев*

Художник *В. В. Неклюдов*

Верстка *С. В. Степанова, В. В. Рахмилевич*

Подписано в печать 28.10.2008

Формат 60 x 100 1/4. Бум. офсетная. Гарнитура *ОstavaC*.

Печать офсетная. Усл. печ. л. 52,17. Тираж 3000 экз.

Заказ *490*.

191023, Санкт-Петербург, наб. р. Фонтанки, 15,
Издательство Русской христианской гуманитарной академии.

Тел.: (812) 310-97-91;

Факс: (812) 571-30-75;

e-mail: editor@rchgi.spb.ru.

URL: <http://www.rhga.spb.ru>

Отпечатано с готовых диапозитивов
в типографии Издательства СПбГУ.
199061, Санкт-Петербург, Средний пр., 41