



Конец 1950 — начало 1951 г. Цюрих.

И.А. ИЛЬИН

Собрание сочинений

И.А.ИЛЬИН

**Собрание сочинений
в десяти томах**

Москва
•РУССКАЯ КНИГА-
1994

И.А.ИЛЬИН
Собрание сочинений
Том четвертый

Москва
•РУССКАЯ КНИГА-
1994

87.3
И 46

Составление и комментарии **Ю. Т. Лисицы**

Оформление художника **Л. Ф. Шканова**

И 0301030000—65 ииФ.94
М—105(03)94

ISBN 5—268—01393—9
ISBN 5-268—01394 т. 4

© Лисица Ю. Т., 1994 г., составление и комментарии.
© Шканов Л. Ф., 1994 г., оформление.

ПОНЯТИЯ ПРАВА И СИЛЫ

(Опыт методологического анализа)

¹Т

Глава I

Вопрос о соотношении права и силы¹ заслуживает со стороны юриста особого внимания по целому ряду оснований. Так, с одной стороны, эта проблема играет видную роль в *истории политических учений*. Самые различные философские, политические и юридические доктрины подходят к ней с тем, чтобы дать ей то или иное истолкование и решение, и если мы возьмем только те учения, которые так или иначе *сближали* силу и право, то перед нами развернется длинный ряд воззрений, нередко совершенно разнородных в целом и по существу. В той или иной модификации мы найдем это сближение и у софистов², и у пламенного республиканца Макиавелли³, и у монархомахов⁴ (Гюбер Ланге⁵), и у натуралиста Гоббса⁶, и у Спинозы⁷, и у крайнего индивидуалиста Штирнера⁸, и у реакционера Галлера⁹, и у социолога-правоведа Гумпловича¹⁰, и у многих других. Идеальный материал столетиями накапливался вокруг этой проблемы, и сущность ее приобретала постепенно все более утонченный и запутанный характер. Наличие сходных решений в самых различных доктринах должна была бы уже сама по себе приковать внимание исследователя к этой проблеме.

К этому присоединяется далее *практическая жизненность* этого вопроса. Самые различные социальные группы заинтересованы в том или ином практическом разрешении конфликта между правом и силой, в установлении так называемого «правильного» соотношения между этими моментами *общественной жизни*. И хотя практический интерес, заставляющий бороться за торжество «бессильного права» или сочувствовать «бесправной силе», и способен вообще вызвать теоретический интерес к проблеме, но важность и необходимость предварительного научного аналитического освещения вопроса далеко еще не сознается в достаточной мере.

Теоретическая сложность проблемы является третьей особенностью ее, способной приковать к ней внимание исследователя. Среди юристов-теоретиков проблема соотношения права и силы может и должна вызывать интерес в представителях всех отдельных дисциплин: вопросы об определении права, о его образовании, применении и содержании близки каждому юристу-теоретику, как таковому, а проблема эта находится в теснейшей связи с этими вопросами. Самые понятия права и силы принадлежат к числу самых трудных и сложных в истории научной мысли вообще. Сказать что-нибудь исчерпывающее об этих понятиях является до сих пор делом недостижимой трудности и *может* вообще *показаться*, что проблема их соотношения должна быть отнесена к числу так называемых «проклятых» проблем.

Поэтому, если мы берем на себя задачу сказать нечто по ее поводу, то не потому, чтобы она казалась нам по существу своему несложной, а решение ее легко достижимым; но потому, что некоторые общие точки зрения, складывающиеся за последнее время в философии и философии права, намечают, по нашему мнению, тот *путь*, движение по которому позволит, может быть, внести в эту проблему необходимый аналитический свет.

Чтобы стать на этот путь, необходимо прежде всего признать, что историко-философскому и практическому освещению ее должен непременно предшествовать теоретический анализ. Сущность воззрения на право и силу не может быть понята ни в одной исторически известной нам доктрине, если мы не сделаем предварительно попытки определить эти понятия в терминах современной науки: ибо процесс уяснения отживших учений состоит по существу в переводе их на язык современных понятий. Точно так же критическая оценка этих учений предполагает, что проблема так или иначе теоретически решена, что «правильное» соотношение *понятий* найдено. Наконец политик-практик, говорящий о «силе права» и о «праве силы», должен ясно и отчетливо представлять себе все внутреннее, логическое значение этих словосочетаний, и именно теоретический анализ понятий может поставить на должную высоту осмысленности его рассуждения и действия. Итак, юристу, кто бы он ни был, необходимо начать с теоретического рассмотрения проблемы.

Проблему о соотношении права и силы мы попытаемся поставить здесь с общеправовой точки зрения. Это значит, что мы отвлечемся от тех постановок, которые она получает в отдельных юридических дисциплинах и от тех специальных вопросов и затруднений, которые возникают для нее в отдельных науках, и подойдем к ней с точки зрения *общего правоведения*. На первый план, след., у нас станет *анализ понятий* силы и права, но притом в одном определенном отношении.

Изолируем нашу постановку еще полнее и точнее. Мы отвлечемся от вопроса о том, что в *этическом* или *социально-философском* отношении *ценнее* — право или сила; или что чему должно служить *S tuTuЧёСКОМ* отношении, т. е. право ли есть *цель*, а сила — *средство*, или наоборот. Мы оставим также в стороне вопрос о том, что над чем торжествовало в процессе *исторического* развития и что являлось *причиной* и что *следствием*. Нас интересует не то, что *должно* быть в общественной жизни, и не то, что *было* в исторической действительности. Все эти вопросы высокой важности и интереса. Но не в них сейчас центр тяжести. Анализ понятий силы и права мы попытаемся произвести здесь с точки зрения *общей методологии юридических дисциплин*.

Современное правоведение все с большей определенностью и принципиальной осознанностью приходит к признанию того, что право само по себе есть некоторое в высшей степени сложное и многостороннее образование, обладающее целым рядом отдельных сторон и форм «бытия». Каждая из этих сторон входит в сущность того, что именуется одним общим названием «права», но каждая из них представляет по всему существу своему нечто до такой степени своеобразное, что предполагает и требует особого, наряду с другими, специального определения и рассмотрения. Если общее изучение опускает хотя бы одну из этих сторон, то оно не полно; если изучение одной из них бессознательно сливается с другой, то возникает опасность методологических смешений, могущих иногда прямо обесценить все исследование. Эта точка зрения признает таким образом, что нет единого универсального и исключительного способа изучения права, который вытеснил бы и заменил все остальные, сделал бы их излишними, ненужными. Способов изучения права много; каждый из них в отдельности

ценен, необходим и незаменим. Вера в спасительный методологический монизм падает и уступает место принципиальному признанию *методологического плюрализма**¹¹.

Все правопознание начинается с этой точки зрения осложняться, расслояться, дифференцироваться. Юридические дисциплины начинают разделяться уже не только по характеру регулируемых отношений, а по *способу рассмотрения* права, как такового. Подходя к праву во всей его сложности со своей особой точки зрения, каждая методологически обособленная дисциплина выделяет в нем именно ту сторону, которая важна для нее, и именно эту сторону объявляет существенной в праве, составляющей искомую сущность права. Получается не одно определение права, а несколько, может быть много, и ни одно из этих определений не может и не должно претендовать на исключительность. Все они вместе и только сообща могут притязать на исчерпывающее постижение сущности права.

Между этими отдельными способами рассмотрения, между этими *методологическими рядами правопознания* может быть большая и меньшая близость и отдаленность. Взаимная отдаленность отдельных рядов может доходить до совершенной и полной, кардинальной оторванности. И именно в этом последнем случае понятия, принадлежащие к одному ряду, стоят по отношению к понятиям другого ряда в плоскости, по всему существу своему несходной, иной, чужеродной. Есть ряды правопознания, которые не только не дают ответа на вопросы, возникающие и стоящие в другом ряду, но даже не терпят их перенесения и постановки в *своей сфере*. Такие ряды должны быть охарактеризованы как ряды *взаимно индифферентные в методологическом отношении*, и сознание этой индифферент-

* К числу сторонников этой точки зрения принадлежат в западной науке: Laband P.¹² Das Staatsrecht des deutschen Reiches, B. I., p. VII—X. Jellinek G.¹³ Allgemeine Staatslehre, p. 23-48^m. Lask E.¹⁵ Rechtsphilosophie Art in Festschrift für K. Fischer. Weber M. R.¹⁶ Stammlers Ueberwindung der materialistischen Geschichtsauffassung. Art. in Archiv für Socialwissenschaft. B. XXIV и другие.

В русской науке:

П. Новгородцев. Государство и право. «Вопр. Фил.». Книга 74—75¹⁷.

А. Алексеев. К учению о юридической природе государства¹⁸.

Th. Kistiakowsky¹⁹. «Gesellschaft und Einzelwesen».

Г. Шершеневич. «Курс гражданского права», т. I, 1901, стр. 79—118 и др.

ности есть одна из ближайших и важнейших задач всего правоведения в целом. Так, напр., *историческое* рассмотрение и *социологическое* рассмотрение правовых явлений родственны друг другу, иногда сливаются и переливаются друг в друга; точно так же *философская* оценка *правовых явлений* и *политико-телеологическое* рассмотрение²¹ их — имеют некоторые точки соприкосновения. Но, напр., *догматическая* разработка *норм права*, имеющая целью построить систему юридических *понятий*, и *социологическое* объяснение *правовых явлений* движутся в двух совершенно различных плоскостях, в известном отношении могут стать в положение взаимно индифферентных рядов, а в определенных вопросах обнаружить даже прямую противоположность.

Заметим еще, что *принцип методологической индифферентности* отнюдь не имеет и не должен иметь того смысла, что известные явления *общественной жизни* не стоят друг с другом ни в какой *реальной* связи, не обуславливают друг друга или не определяют. Сущность этого принципа состоит в известном, условно допускаемом, познавательном приеме *логического* отвлечения от одних сторон права при рассмотрении других сторон его. Конкретнее и определеннее говоря: познавая право в логическом ряду, мы отвлекаемся от тех сторон его, которые характеризуют его как реальное явление. Здесь противопоставляются не два явления, а, с одной стороны, право как явление, с другой стороны, право как нечто, рассматриваемое вне плоскости реального. Но по существу об этом дальше.

Произвести тот анализ понятий права и силы, который мы здесь предпринимаем, значит постараться обнаружить, есть ли возможность того, что известный методологический ряд правоведения или, может быть, несколько методологических рядов окажутся сродными той научной плоскости, в которой стоит понятие силы. И если окажется, что такое сродство или скрещение этих методологических рядов вообще возможно, то нам останется проследить и указать, для каких именно рядов это возможно и насколько. Тем самым решится и коррелятивный вопрос: есть ли у права такая сторона, которая *никоим образом* не терпит методологически сближения или тем более отождествления его с силой. И если есть, то какая это сторона. Это и даст

нам возможность сказать: возможно ли вообще рассматривать право как силу, допустимо ли это вообще с методологической точки зрения, и если допустимо, то в каких оттенках обоих понятий это возможно. Тогда только у нас окажется в руках и критерий для понимания и критической оценки всего ряда исторически известных нам доктрин, сблизивших или тем более сливавших понятия силы и права. Тогда только и политик-практик получит возможность представить себе с полной ясностью и отчетливостью, в каких значениях; право становится силой и какие меры могут содействовать или препятствовать праву в осуществлении его функции.

Глава II

Установим прежде всего, что понятие силы, как бы оно ни определялось, лежит всегда в *реальном* ряду, имеет всегда *онтологическое* значение, тогда как понятие права может и не находиться в реальном ряду, может не иметь в числе своих предикатов² признака бытия (так или иначе конструированного).

Итак, понятие силы имеет всегда онтологическое значение.

Если оно рассматривается с *наивно-реалистической* или, в частности, с обычной натуралистической точки зрения, то под силой разумеют обыкновенно некоторое свойство, точнее, способность предметов и вещей, обладающих конкретной реальностью. В таком случае сила является *реальной* (безразлично — действующей или не действующей) *способностью* эмпирически *реальных вещей*.

Если же к понятию силы подходят с точки зрения *метафизической*, то сила может получить тройное значение: сила или составит сущность самой субстанции (так было у Лейбница²³), или она явится атрибутом субстанции (так было у Спинозы)*, или же она получит значение самостоятельного в своей сущности атрибута, свободного

* Можно принять это обозначение условно из сопоставления Spinoza «Ethica». Pars I. Def. IV и *ibid.*, проп. XXXIV, не входя в рассмотрение его учения об атрибутах. Понимание «атрибута» Спинозы как первоначальной силы отстаивает Куно Фишер²⁴. «Gesch. der neueren Phil.» В. II, s. 235, 383—395 и. а.

от принадлежности субстанциальному субстрату (так было у Фихте Старшего). Во всех этих трех случаях сила имеет (безразлично — самостоятельную или не самостоятельную) метафизическую реальность.

Наконец, если понятие силы берется с точки зрения *критической теории познания*, то оно получает значение понятия, применяемого к данности чувственных созерцаний (т. е. к явлениям и только к явлениям) рассудком, создающим опыт как совокупность научно-достоверных утверждений; это есть понятие, служащее для объяснения *чувственно-реальных феноменов*. В этом случае сила сама не есть нечто реальное, но является понятием, применимым только к тому, что само чувственно-реально.

Так было, напр., у Канта²⁶.

Эти три различные точки зрения на «силу» могут еще, сливаясь и сплетаясь, образовывать новые, более сложные учения, сращивающие, напр., оттенки эмпиристический с метафизическим (так было у Ницше²⁷), или критический с метафизическим (Шопенгауэр²⁸) и т. д.

Одно обще всем учениям о силе: это — *помещение ее в реальный ряд*. Сила или сама реальна — эмпирически или метафизически, во времени или вне времени, самостоятельно или зависимо, — или же есть принцип для познания реального. Вот почему мы сказали, что понятие силы имеет всегда онтологическое значение. Если при этом реальность, в ряду которой живет и движется представление о силе, строится вне данности, из понятия, то мы будем говорить о метафизической реальности силы; если же эта реальность строится из данности, из созерцаний и восприятий, то она будет неизбежно мыслиться во временном ряду и получит значение эмпиристической. Поэтому мы можем условиться, что все, что мыслится во времени, напр., как возникающее, развивающееся, как имеющее свою причину в прошлом, как «обусловленное» предшествующим или сосуществующим, — мыслится как эмпирически-реальное. Поэтому мы можем сказать, что все, что помещается в тот познавательный ряд, в котором живет представление о силе, помещается с методологической точки зрения в ряд *реальной*: получает само значение *реального*, метафизически-реального или эмпиристически-временно-реального. Это уясняется еще более из следующих соображений.

Именно, мы можем установить и еще нечто, как общее всем пониманиям силы и вскрывающее по существу познавательную роль этого понятия. Под «силой» всегда разумеется *способность реального к действию*.

Сила есть всегда *способность*, составляет ли она самую сущность вещи, или только свойство ее, или играет роль рассудочной категории: с понятием силы всегда связывается представление о некоторой *способности*, или остающейся в чисто потенциальном состоянии, или уже осуществляющейся. Способность эта может носить далее характер *физический* или *психический* (истолковываемый с точки зрения метафизики или эмпирии), или проявляться в дальнейших подвидах этих видов, но она всегда мыслится как способность.

При этом она обыкновенно связывается с представлением о каком-нибудь носителе, который сам является членом *реального* ряда: элементом внешнего мира или элементом психической жизни.

Наконец, это есть способность к *действию* в самом неопределенном и общем смысле этого слова, будет ли это действие проявляться в самоподдержании, как у Спинозы, или в саморазвитии, как у Фихте, или в причинном определении других элементов реального ряда, как у Канта и эмпириков. И поскольку мы будем иметь в виду именно эмпиристический ряд, постольку мы будем говорить именно о *причинном* значении силы, о силе как *способности быть причинно-определяющим моментом в сфере физической или психической*.

Чтобы покончить с этим, по необходимости схематическим, анализом понятия о силе, добавим еще следующее. Возможность истолковать силу как совершенно «идеальное» начало, вроде идеи «Духа» у Гегеля или вроде освобожденной от психологического и антропологического аспектов, чисто-трансцендентальной, кантианской категории,— несколько не опровергает нашего тезиса о «реальном» значении этого понятия. То понимание «идеального», которое в этом случае поглощает представление о силе, или само является новым, может быть, утонченным видом реального или определяется в своей сущности и в своем значении как логическое орудие для установления или обоснования суждения о реальном. И в этом случае сила, хотя и «идеально» истолкованная, является или чем-то

сущим и свойством сущего, или же предикатом, приложимым только к сущему. Так, «Дух» Гегеля реален высшей реальностью; трансцендентальная категория применима только к «временному» и потому к реальному. Итак, с познавательной точки зрения сила причастна всегда реальному ряду потому, что или к ней приложим предикат «бытия», или она сама является предикатом «сущего», или же, наконец, и то и другое вместе.

Отсюда ясно, что для того, чтобы понятие права сближалось с понятием силы или тем более поглощалось им, необходимо, чтобы оно само переносилось в *онтологический ряд*, чтобы право так или иначе само становилось членом *реального* ряда, получало значение чего-то *реального*. Вне этого понятия силы и права не могут сближаться, и если мы видим, что эти понятия попадают в том или ином учении в такое соотношение, при котором *понятие права определяется через понятие силы* (т. е. сила является родовым понятием, а право видовым), или же признаки понятия права и признаки понятия силы соединяются *в третьем понятии*, как бы в их логическом детище, то мы можем быть уверены, что *право* так или иначе стало членом реального ряда, *получило реальное значение*. В таком случае мы можем уверенно сказать: эта доктрина мыслит право как нечто реальное. При этом (не входя еще в методологический анализ *права*), если сила мыслится как метафизическая сущность, то право получает значение метафизической реальности, если же сила мыслится в эмпиристическом духе, то право получает значение эмпиристической реальности, т. е. право мыслится как реальное, существующее во времени.

Глава III

Теперь мы можем перейти к вопросу о том, какие методологические ряды доступны праву, т. е. с каких методологических точек зрения можно подходить к этому понятию. Причем, если в числе этих рядов окажутся ряды реального характера, то нам нужно будет решить, как определяется в них понятие права и в каких формах оно может сближаться с понятием силы; если же окажутся ряды, чуждые реальному, свободные от всякой онтологии,

то какое значение получает понятие права *в них* и к чему приводит вторжение в эти ряды понятия силы.

Прежде всего, говоря о праве, юрист имеет обыкновенно в виду два общие и основные значения его: право в объективном смысле и право в субъективном смысле, т. е. правовые нормы и правовые полномочия, выведенные из этих норм. Этим вопрос о соотношении права и силы разбивается на два основных русла, поскольку с понятием силы будет сближаться понятие права в *объективном* смысле или понятие права в *субъективном* смысле. Следовательно, необходимо выяснить, может ли правовая норма получить значение силы и может ли правовое полномочие получить значение силы. Мы начнем с анализа первого вопроса.

Если есть какой-нибудь тезис, который мог бы рассчитывать на широкое признание среди юристов-теоретиков, то это тезис, утверждающий, что *право есть норма или совокупность норм*. Юрист, который не согласился бы признать это, наверное, поверг бы всех в изумление. Но, если понятие права, определяемое в строго логическом порядке — *per genus proximum*, упирается в понятие нормы, то необходимо спросить, что есть норма. Под нормой я разумею *суждение, устанавливающее известный порядок как должный**. Термины же порядка, «должного» и суждения слагаются при этом так.

* Отметим здесь, что *норма всегда* является с нашей точки зрения известного рода *суждением*, но *право не всегда* является *нормой*, как мы ее определили. То состояние права, в котором оно получает устойчивый логический смысл, закрепленный в строгой словесной форме, есть продукт сравнительно позднего и высокого развития; право может долгое время пребывать в состоянии логической бесформности и словесной незакрепленности (напр., обычное право вообще, или известные области английского государственного права, или правовые устои парламентского правления), и в этом виде своем оно оказывается не *нормой* (или соотв. не совокупностью норм), а *переживанием* (или рядом переживаний) *нормативного характера*. Весь устанавливаемый ниже «юридический» способ рассмотрения или вовсе не приложим к этим видам права, или приложим к ним лишь в меру возможности выяснить их логическую и словесную форму. С этой точки зрения право становится нормой и суждением лишь на высшей ступени своего развития, и позднее осознание «юридического» метода в его чистоте и самостоятельности (*процесс этого осознания не закончен еще и поныне*) является вполне понятным и в высокой степени знаменательным последствием этого. Говоря о *задачах* дальнейшего правосоздания и о *пути*х дальнейшего правораз-

Порядок есть известное *постоянное отношение между элементами множества*. Так, порядок непременно предполагает наличие не одного элемента, а двух или *многих*. Минимум — двух, максимум — положительной бесконечности элементов. «Порядок», мыслимый во внутренних отношениях единого элемента к себе самому, предполагает этот элемент условно разделенным на несколько элементов низшего ранга. При этом для понятия порядка безразлично, что это за элементы: будь это люди, переживания, планеты и т. д.*. Далее понятие порядка предполагает, что между этими элементами устанавливается известное *отношение*, ибо элементы, мыслимые вне всякого отношения друг к другу, как взятые из разных, взаимно индифферентных, плоскостей, не могут образовать ни порядка, ни беспорядка: стоит только попытаться понять «*отсутствие отношения*» как порядок, и мы сейчас же убедимся, что оно само получило значение известного вида отношения. При этом для *родового* понятия порядка, а мы имеем теперь в виду именно его, безразлично, какого рода это «отношение»: есть ли это взаимодействие людских душ, или ассоциативная связь, или тяготение. Наконец, отношение это мыслится как постоянное, и «постоянство» и образует тот специфический признак, который отличает видое понятие «порядка» от родового понятия «отношения». Это постоянство может мыслиться как в последовательности или в сосуществовании или в том и в другом вместе, оно может мыслиться как «устойчивость» или как «повторяемость», но оно всегда должно быть налицо и всегда имеет в основании своем известную *схему*, позволяющую констатировать эту устойчивость или повторяемость. Так, порядок есть известное постоянное отношение между элементами множества.

вития, можно было бы, пожалуй, установить как *цель* и как *действительную тенденцию* — постепенное высветление и укрепление логического элемента в «действующих» правовых нормах.

* Я не упоминаю здесь о *понятиях* не потому, чтобы в отношениях между ними не был возможен известного рода порядок, но потому, что в отношениях между ними только и возможен порядок, притом такой, *постоянство* которого гарантировано самой их сущностью; он лежит в такой плоскости, которая не знает временности и след., не знает изменения, непостоянства и нормы. Ибо *мышление понятий* причастно временности и подлежит норме, понятия же непричастны временности и норме не подлежат.

Этот порядок устанавливается в норме как *должный*. Если суждение устанавливает известное постоянное отношение между элементами множества как обобщение, добытое анализом временной или пространственно временной данности (т. е. действительности), то оно формулирует **Закон**, который можно охарактеризовать как позитивный. В таком случае мы имеем перед собой результат индуктивного исследования, высказывающий нечто о том, что есть, и притом не по вопросу о том, *есть* ли оно, а по вопросу о том, *как* оно есть, т. е. о типичных отношениях между элементами существующего³⁰. В своем же конкретном применении это отношение мыслится само как существующее, реальное, независимо от того, должно оно быть таким или *не* должно. Если же суждение устанавливает известное постоянное отношение между элементами множества, не основываясь, по существу, на анализе действительности и не имея в виду дать отвлеченную формулу для совершающегося в **ней**, а утверждая значение этого постоянного отношения **как ценного**, и притом ценного и вне реальности, но **имеющего** получить завершение своего «значения» в общем смысле этого слова, здесь неопределимом, именно через реализацию*, то оно формулирует *норму* в общем значении этого слова. В таком случае мы имеем перед собой суждение, высказывающее, что нечто должно быть, и притом независимо от того, *есть* оно в действительности или его нет. Норма устанавливает известное постоянное отношение между элементами множества, именно как должное¹.

Наконец, говоря о суждении, мы имеем в виду следующее. Суждение может рассматриваться *или* как психический акт, и тогда оно является моментом реального процесса во всей его данной эмпирической сложности; или как связь между двумя (простейший случай) понятиями, т. е. мыслимыми содержаниями, субъектом и предикатом; эта связь обозначается условным, не имеющим онтологического значения, термином «есть» и выражается в «частичном» логическом совпадении двух понятий; мы говорим «частичном», имея в виду, что полное совпадение их дало

* Ограничиваясь этим намеком на определение категории должного, имея в виду, что развернуть его можно только в особом исследовании в связи с понятиями ценности и цели.

бы единое понятие и превратило бы суждение в тождество. Связь эта бывает всегда и не может не быть выражена в словах. Употребляя термин «суждение», мы берем его именно во втором его значении и считаем необходимым оговорить это особенно потому, что русский язык еще не знает особого термина для логического понятия «суждение» и особого — для психологического понятия «суждения».

Итак, тезис «право есть норма» в развернутом виде гласит: *право есть суждение* (т. е. выраженная в словах связь между двумя мыслимыми содержаниями, выражающаяся в их частичном логическом совпадении), *которое устанавливает известный порядок* (т. е. известное постоянное отношение между элементами множества) *как должный*. Или: право есть норма, норма есть суждение. И отсюда с необходимостью должна вытекать возможность рассматривать право как норму и как суждение. Ибо если понятие суждения есть род, а понятие нормы есть вид, и все признаки родового понятия по общему правилу присущи понятию видовому, то праву должны быть присущи все признаки нормы; а если мы учтем, что такое же отношение рода к виду лежит между понятием нормы и понятием права, то станет ясным, что праву должны быть присущи и все признаки суждения. Итак, право может рассматриваться как норма и как суждение.

Устанавливая этот тезис, мы должны оговориться, что правовая норма может состоять не только из одного, но и из нескольких суждений, что она может быть (и нередко бывает) формулирована в виде умозаключения и что каждое суждение, входящее в правовую норму, может в свою очередь устанавливать связь не между двумя только, но и между несколькими понятиями. Эти понятия могут быть слиты в одно путем подчинения (напр., понятие «управления канцелярией Государственной Думы» ст. 29. Учреждения Гос. Думы) или могут стоять в раздельности и образовывать сложный субъект суждения (напр., «виновный в том-то...; виновный в том-то...; виновный в том-то... наказуется...» ст. 73. Русск. Угол. Улож. 1903 г.). Добавим еще, что мы совершенно сознательно опустили доказательство или обоснование второй посылки, необходимой для формулированного только что вывода, посылки, утверждающей действительную наличность в положитель-

ном правовом материале «норм-суждений» в нашем смысле этого слова. Достаточно сослаться на *все «писаное» право*, чтобы освободить себя от доказательства этой посылки. Вся так называемая догматическая разработка права, сознательно или полусознательно, берет право именно как норму и как суждение, хотя в громадном большинстве случаев и сплетает рассмотрение их с элементами, взятыми из других методологических рядов. Последнее обстоятельство и заставило нас остановиться с большим вниманием на этих понятиях, ибо только строгая методологическая чистота и выдержанность в определении и рассмотрении правового объекта могут дать возможность решения нашего основного вопроса*.

Суть дела в том, что оба указанные рассмотрения (трактующие право как норму и как суждение) могут вполне отвлекаться от всякой временности и действительности, т. е. двигаться в ряду, чуждом бытия и реальности. Это возможно, *во-первых*, благодаря тому, что норму, как правило должного, можно и интересно подвергать научному анализу в *«формальном» отношении* и по *«содержанию» предписания*, независимо от того, действует она или не действует, т. е. применяется или не применяется, и если применяется, то как и к чему это ведет. Такой анализ правовой нормы производится и будет производиться, и научная ценность его состоит именно в том, что он есть *единственный* путь к познанию *нормы, как таковой*. Мы увидим сейчас, что другие способы рассмотрения не могут заменить *этого* способа, ибо ставят себе другие задачи, и притом такие, которые предполагают *эту* задачу решенной. *Во-вторых*, отвлечение нормы от времени и действительности возможно еще и потому, что *«норма»* и *«сознание нормы»* не одно и то же. Норма может рассматриваться по содержанию так, что она будет представляться не как чья-то мысль, т. е. не как мысль того или иного определенного человека или определенной группы людей, а как мыслимое содержание нормативного характера вообще и само по себе. Что-то устанавливается как должное; я

* Мы не даем здесь развитого определения понятия *«правовой нормы»* в его специфическом отличии от других видов норм потому, что центр тяжести лежит для нас не в вопросе о том, *какая* норма правовая (решение этого вопроса требует самостоятельного исследования, и мы условно отодвигаем его), а в том, является ли право нормой и только ли нормой, или еще чем-нибудь³².

могу интересоваться этим установлением и этим должным, не спрашивая о том, в чьем сознании живет представление об этом должном, как оно в нем складывается, как влияет на его мысли, чувства и поступки и т. д. Это не значит, конечно, что эта последняя группа вопросов не важна, не нужна или не представляет научного интереса. Нисколько, наоборот. Но вся эта серия вопросов вращается совсем в другой плоскости, в плоскости инородной, гетерогенной формальному ряду.

То же самое повторяется и при рассмотрении права как суждения. Если *нормативное* рассмотрение интересуется правом как *юридической нормой*, т. е. ее юридическим характером и содержанием ее предписаний, то *логическое* рассмотрение интересуется правом как *юридическим суждением* и ставит себе задачей научное выяснение и систематическую разработку тех юридических понятий (мы называли их выше мыслимыми содержаниями суждения, субъектом и предикатом), которые связываются в суждении. Этот анализ может производиться опять-таки в полном отвлечении от временной среды и временных условий. Суждение в своем *логическом составе* и суждение как *чья-то мысль*, т. е. как содержание сознания определенного человека или определенной группы, или даже неопределенной совокупности людей — суть совершенно различные вещи. Я могу интересоваться логическим содержанием суждения и его понятий, не интересуясь тем, что оно *в действительности* мыслится или, может быть, кем-нибудь и не мыслится, не спрашивая о том, в *чем* сознании оно возникло и живет, как оно влияет на его мысли и чувства, в каких ассоциативных связях оно у него стоит, и т. д. Вопросы эти важны и ценны, но они вращаются не в логической плоскости, а в психологической³³.

Возможность и ценность *нормативного* рассмотрения права в отрыве от политического, социологического, исторического и психологического и возможность *логического* рассмотрения суждения в противоположность психологическому — должны получить и получают постепенно в последние годы признание в разных областях научного мышления — в логике и юриспруденции. Это, несомненно, знаменательный плод методологического углубления познания, который, как мне кажется, интересен и ценен во многих отношениях. Примером является наш вопрос о праве и силе.

Глава IV

Мы можем *условиться* объединить *нормативное* и *логическое* рассмотрение права в общем термине *юридического* рассмотрения, противопоставляя, однако, это юридическое рассмотрение отнюдь не моральному, эстетическому и т. д. Термин «юридического» в нашем *условном* использовании его отнюдь не предполагает готовым определение понятия права, как это и видно из всего хода наших рассуждений; наоборот, метод, обозначенный нами этим термином, сам впервые открывает возможность получить узкое, но строго логическое и методологически-чистое определение понятия права. Рассматривать как *норму* и как *суждение* можно не только право, но и мораль, и логическое, как таковое, и эстетическое, словом, все те сферы познания, которые имеют по своему предмету нормативный характер; и там этот методологический ряд может быть (тоже, конечно, условно) охарактеризован как специфически моральный, логический, эстетический и т. д. Одним словом, когда мы характеризуем нормативное и логическое рассмотрение права как «юридическое», то этот термин имеет у нас значение «формально-методологическое», а не «материально-предметное».

И вот, если мы признаем, что возможно и ценно методологическое обособление этого «юридического» ряда от временных рядов, трактующих так или иначе *правовую действительность*, то мы увидим, что в понятии права (как нормы и суждения) вскрыта тем самым известная сторона, которая не терпит сближения с понятием силы. Ибо мыслить право как силу значит мыслить право как нечто реальное, а юридический ряд характеризуется в своей методологической сущности именно полным и последовательным отвлечением от всего реального, от всякой «онтологии», как таковой. Отвлекаться же от реального ряда с тем, чтобы незаметно или бессознательно вводить реальные понятия обратно, есть операция явно несостоятельная. Или юридическое изучение права допустимо, и тогда оно должно последовательно сохранять до конца свою методологическую определенность, которую мы стремились установить выше, или же оно должно быть отвергнуто как таковое — принципиально и вообще; но тогда в изучении права образуется незаполненная познавательная каверна.

Устанавливая этот отрыв «юридического» анализа от психологического, исторического и политического, как движущихся в реальном ряду, мы видим себя совершенно свободными от упрека в придании праву какой-то новой вневременной реальности, от упрека в анти-историзме, в предоставлении логике какого-то исключительного господства в политических учреждениях (возражение Деландра³⁵ Лабанду³⁶), в вере в реальные дефиниции (возражение Гирке Лабанду³⁸) и т. д. Нормативное и логическое рассмотрение права не видит в нем чего-либо реального ни в каком отношении, мало того, самая постановка вопроса о том, не реально ли право в этих методологических рядах — не имеет смысла: оно здесь ни *есть*, ни *не есть*, ему не приписывается ни *бытие*, ни *небытие*, ибо предикат «реального» мертв для этого ряда. При этом отрыв права от исторической и психологической и всякой другой действительности есть, как и всякий другой методологический прием, *условная* операция, преследующая возможно большее логическое осознание изучаемого предмета и методологическое очищение приемов исследования ради продуктивности научного познания. Выводы, добытые «юридическим» анализом относительно правовых норм, само собой разумеется, будут отнесены впоследствии в рамки исторической эпохи и временных условий, ибо юрист никогда не забудет о совершенной им в начале «искусственной» и условной изоляции. Но именно это *предварительное* и *последующее* обращение познающей мысли к сознанию *единства предмета* и к сознанию необходимой сопринадлежности отдельных сторон его — сначала к «иррациональному» синтезу *непознанного* предмета, как данному, и потом к «рационалистическому» синтезу *познанного* предмета, как заданному — обеспечивает возможность соблюдения строгой методологической последовательности и чистоты в изолировании и изучении отдельных сторон *познаваемого* предмета. Необходимым коррелятом³⁹ методологического *плюрализма* является методологическая *чистота* в познании, и «заданный» синтез познанного предмета (в нашем случае «права» в самом общем и широком значении этого слова) будет естественно тем более исчерпывающим, глубоким и тем совершеннее отражающим бесконечную сложность «иррационалистически» представляемого, «данного» предмета, чем детальнее

последний был дифференцирован в процессе познания и чем последовательнее и строже была проведена эта методологическая дифференциация. Насколько важно до вступления в известный методологический ряд и *по* выходе из него помнить о том, что в сущности познаваемое едино и цельно, настолько же может быть полезно забыть об этом единстве и об этой цельности *в пределах* отдельного познавательного ряда, и это касается особенно тех рядов, которые строятся по принципу «методологического индифферентизма».

Так, именно в нашем случае все дисциплины, движущиеся в «юридическом» ряду, трактуют и должны трактовать право в таком понимании, которое исключает в составе его признаков категории реального ряда и, в частности, категорию силы. Понятие права и другие юридические понятия не должны определяться здесь через признак силы; для юриста в тесном смысле этого слова право есть норма и суждение и *не* есть ни в каком отношении сила. Право как норма и суждение и право как сила — суть понятия, лежащие в методологически-индифферентных рядах. Поэтому все те конструкции правовых понятий, которые непосредственно или в замаскированном и утонченном виде вносят в юридические определения момент силы — сливают два методологически-индифферентных ряда и или должны быть признаны неюридическими (в тесном смысле), или должны быть критически пересмотрены.

И это касается прежде всего основного *юридического* определения самого понятия права. Общая теория права может и должна в той части своей, в которой она рассматривает это определение, учесть и подвергнуть анализу все отдельные стороны права. Но первой и главной ее обязанностью является дать чисто «юридическое» определение права как нормы и суждения с известными видовыми специфическими признаками. Это безусловно необходимо потому, что в *логическом* порядке юридические (в тесном смысле) определения предшествуют другим рассмотрениям и определениям. Для всех остальных способов рассмотрения и, след., для всех остальных методологических рядов юридические определения являются необходимыми предпосылками, без которых те не могут и шагу ступить. Это ясно уже на двух основных реальных рядах правопознания — психологическом и социологическом.

Так, прежде всего в психологическом понимании право есть не что иное, как правовое переживание или переживание права. Это есть право, введенное во временный поток индивидуального сознания или ряда индивидуальных сознаний в качестве одного из их содержаний; именно в таком реальном значении и анализирует право психолог. Но понятие о «переживании правовой нормы» или «правового полномочия» (соотв. «обязанности») предполагает, что правовая норма и правовое полномочие где-то уже определены, иначе психолог не имел бы никакой определенной схемы для отграничения своего объекта. Это определение должен дать психологу «юрист», если только психолог не хочет блуждать в потемках и растворять свой объект в широкой и неопределенной атмосфере случайных прозрений. Итак, психологическое рассмотрение права предполагает готовым юридическое определение и опирается на него*.

Точно таково же положение социологического правопознания. Если социолог рассматривает, описывает и объясняет процесс взаимодействия человеческих психик**, то социолог-правовед будет иметь дело с правом в двух отношениях: 1. Право окажется для него *явлением* в том смысле, что оно, являясь индивидуальным переживанием, определяет отношения переживающего индивида к другим членам общения; в этом случае социолог берет право в том же понимании, как и психолог, но в ином аспекте — его интересует переживание права в его влиянии не на внутренний мир переживающего индивида, а на отношение индивида к окружающим и отношение окружающих к нему. В этом случае методологическое соотношение социологического и юридического ряда решается по аналогии

* С этой точки зрения чрезвычайно интересным оказывается то обстоятельство, что самый тонкий, оригинальный и последовательный из психологов-правоведов проф. Петражицкий⁴⁰, устанавливая свое определение права, анализирует право не только как переживание, но и как норму, вскрывая императивно-атрибутивный характер в самой логической сущности правовых норм. См. «Теория права и государства», т. I, стр. 56—59. В методологическом отношении это вряд ли последовательно, но свидетельствует о важности и неизбежности «юридического» пути.

** При этом я отвлекаюсь от проблемы отграничения социологии от коллективной психологии; этот вопрос далеко еще не решен и, может быть, даже не поставлен ясно в литературе и требует особого самостоятельного исследования.

с психологическим рассмотрением: понятие индивидуального переживания права и в этом аспекте предполагает готовым юридическое определение права. 2. Право в социологическом ряду оказывается далее *правовым явлением* в более узком и определенном смысле. Право в этом понимании есть правовая норма, введенная *через применение ее* в фактический состав общественных отношений в качестве *схемы* этих отношений. Право в момент его применения получает новое значение, фактическое: если в юридическом ряду право было нормой, то в социологическом ряду, после применения, оно получает значение одного из моментов в реальном составе общественных отношений*. Оно является здесь опять переживанием, но переживается уже неопределенной совокупностью психик, переживается не только как норма, но и как фактически реализующаяся схема, и как выведенный из нормы в применении к конкретному случаю строй полномочий и обязанностей, обыкновенно с сознанием определенной санкции (в виде предстоящих реальных последствий уклонения) и т. д. Одним словом, *правовое явление* для социолога — это отношение людей *после* применения к нему *нормы права* и *во все время ее реального* «действия». Ясно, что понятие правовой нормы или (в частном случае) *содержание данной* правовой нормы, а след., и ее *формальное значение* как таковой, а также *понятия*, использованные в ней,— все это предполагается и здесь известным, готовым, необходимым (для *отграничения объекта* социологического правопознания)⁴¹ и установленным где-то в ином месте. Итак, и социологическое правопознание предполагает готовым юридическое определение и опирается на него**.

* «Применением» права называют иногда *логическую дедукцию* из известной правовой нормы применительно к известному случаю, конкретно данному или отвлеченно указанному (сборники казусов). Понятая как психический процесс в душе судьи, эта операция входит составным моментом в то понимание применения, которое мы имеем здесь в виду; само по себе оно не может и не должно называться «применением права», но самое большее «применительным анализом норм права».

** Это относится и к *историческому* правопознанию, поскольку оно имеет дело с объектом, близким к социологическому; оно выдвигает на первый план схему временности в реальных процессах правового «действия», не углубляется обыкновенно (за объективной невозможностью) в психические основы «правоотношения», ограничиваясь описанием и поверхностным, сравнительно, объяснением *внешних* итогов внут-

Наконец и политическое рассмотрение права, движущееся по существу своему в реальном ряду, предполагает юридический анализ выполненным. Политическая точка зрения помещает право в телеологическую цепь, т. е. в ряд целей и средств*. В этом ряду каждое звено, кроме высшего и низшего («конечной» цели и «исходного» пункта), имеет двоякое значение: для каждого высшего звена оно есть средство, для каждого низшего звена — цель. Верховное звено — конечная цель обосновывается в содержании своем трансцендентально (дедукцией из системы ценностей), все же остальные звенья обосновываются через эмпирическую причинную связь (индуктивно проверенную или гипотетически построенную), утверждаемую в порядке временной последовательности между всеми низшими звеньями и высшим (соотв. высшими). Таким образом *весь* телеологический (политический) ряд мыслится в схеме временной, мыслится как реальный. Будет ли «право» здесь *только* целью или одновременно и целью и средством — оно мыслится как нечто, подлежащее реализации, реализуемое или реализующее: это будет *право как явление* или *правовое явление*; и то и другое понятие предполагает принцип отбора «правового» от «неправового» установленным, предполагает, что право определено как норма и как понятие. Так, и политическое рассмотрение права предполагает юридический анализ выполненным.

Но если юридическое определение и рассмотрение права есть логический *præius*⁴³ психологического, социологического, исторического и политического определения и рассмотрения, то переход от первого ряда к остальным рядам и может быть, с нашей точки зрения, охарактеризован как *придание праву значения силы*. Именно в остальных указанных способах рассмотрения право делается членом

ренного душевного процесса, не поднимается к широким обобщениям, уходя более в конкретное эмпирически-единственное, и т. д. Словом, поскольку оно оперирует с правовыми явлениями (я отвлекаюсь в настоящий момент от «исторического» сопоставления итогов «юридического» рассмотрения, полученных от разработки различных совокупностей правовых норм, взятых из различных эпох,— этот ряд остается по существу юридическим и ирреальным), постольку оно предполагает «юридические» определения готовыми.

* Из всего учения о телесе⁴² я даю здесь лишь те определения, которые необходимы для подтверждения основного тезиса работы; прочее же условно отодвигаю в рассмотрении.

реального ряда. Оно получает значение психически- или общественно-реального момента, стоящего в *реальном взаимодействии* с другими моментами того же ряда. Так *сознание правовой нормы* может определять и определяет в душе человека другие содержания его сознания, оно может вызывать в нем известные новые чувства, хотения, мысли или поддерживать и видоизменять старые. Право как сознание (или шире — переживание) правовой нормы является здесь способным быть причинно-определяющим моментом в сфере психической: оно есть *«сила»*.

Точно так же применение права, как введение его в реальные процессы общественности, делает его фактором реально-определяющим общественность. Право, как говорят, является здесь *«общественной силой»*.

Глава V

Таким образом получается ответ на поставленный нами вопрос о совпадении и несовпадении права и силы. Нас интересовало все время не столько общее и сходное в этих представлениях, сколько методологическая возможность и необходимость их различения в правопознании. Можно рассматривать с известной точки зрения *и* право, *и* силу как *реальность*; с другой точки зрения можно рассматривать *и* право, *и* силу как *ценность* (право как ценность морально-практического ряда, силу как категорию конститутивного познания, т. е. как «ценность» теоретического ряда); с третьей точки зрения *и* право, *и* силу можно рассматривать как *отвлеченные понятия*. Но не это *«общее»* праву и силе интересовало и интересует нас. Мы стремимся выяснить не столько случаи соподчиненного положения этих понятий, когда оба они наравне подчинены некоторому третьему *над* ними стоящему понятию; но случаи их непосредственного, так сказать, логического касания, когда все признаки одного из них присущи другому (отношение рода к виду), или когда признаки того и другого понятия сливаются в некотором новом представлении, которое не имеет для них значения родового понятия, но, соединяя в себе недопустимым образом категории, взятые из разных плоскостей, представляет из себя мысленное образование, подлежащее аналитическому разложению.

И в этом направлении нам удалось выяснить следующее.

Право может рассматриваться как сила, но может рассматриваться и в таком понимании, которое не допускает сближения с силой. Праву присущи все признаки силы в «реальном» правопознании, т. е. в психологическом, социологическом, историческом и политическом рядах рассмотрения; праву не присущ ни один из признаков силы в «юридическом» правопознании, т. е. в нормативном и логическом ряду. Иными словами: поскольку право рассматривается как введенное в реальный ряд, постольку допустимо его сближение с понятием силы — здесь сила есть родовое понятие, а право видовое; поскольку же право отрывается методологически от реальности в ее различных видах и пониманиях, постольку такое сближение недопустимо, постольку право и сила лежат в рядах, взаимно методологически индифферентных.

Отсюда ясно, что те определения права и других понятий юриспруденции, которые включают в себя явно или тайно момент силы в том или ином ее понимании, должны быть признаны *не* юридическими в тесном и строгом смысле этого слова или же должны быть исправлены, так сказать, методологически очищены и освобождены от этого момента. При этом, с нашей точки зрения, нельзя отрицать возможности и необходимости таких не юридических определений; но следует неустанно доказывать, что и вообще, и для них самих необходимо сначала установить юридическое определение.

Поэтому до тех пор, пока, напр., Гумплович* сближает право и силу исторически и генетически, возражать ему можно только в пределах истории и социологии, т. е. отпрываясь от анализа фактического материала правовых явлений, но не с методологической точки зрения. Зато с методологической точки зрения нельзя не признать, что юридическая сущность понятия права остается совершенно незатронутой его социологическими и историческими изысканиями о происхождении права из силы. Юридически понятая наука государственного права занимается не исследованием фактических общественных отношений,

* Gumplowicz, L. Allgemeines Staatsrecht. P. 338 u. a. Die soziologische Staatsidee. Pp. 108—111.

подобно Гумпловичу*, а анализом норм государственного права.

Или тезис Иеринга⁴⁵, гласящий, что право есть «понятие силы» (*Kraftbegriff*, *Machtbegrift*), а не «логическое понятие»**, должен быть, с нашей точки зрения, для оценки разделен на две части: на первую, утверждающую, что право есть «понятие силы», и на вторую, утверждающую, что право *не* есть «логическое понятие». Оставляя в стороне неудачную с точки зрения логики формулировку тезиса (логика не знает противопоставления «понятий силы» — «понятиям логическим»), мы должны признать, что первая часть его не содержит ничего недопустимого, ибо право может в известных рядах рассматриваться как сила; вторая же часть тезиса оказывается неприемлемой потому, что реальное значение права вполне уживается методологически с его логическим рассмотрением. Последнее не должно и не может отрицаться только потому, что в социологическом ряду право оказывается силой, и Иеринг сам в одном из своих лучших ранних сочинений выступал поборником этого рассмотрения (хотя и в невыдержанном методологически понимании***). И когда в позднейшем своем сочинении тот же Иеринг говорит о двух путях, на которых правовая норма становится силой, а сила — правовой нормой****, то он движется все время в реальном социологическом ряду, и в его трактовании «норма, которая стала силой», противостоит не «норма, методологически индифферентная представлению о силе», а «бессильная норма», т. е. *сознание* нормы, *неспособное* стать «принудительно» определяющим фактором общественности.

Или когда Меркель⁴⁹ говорит о том, что право в объективном смысле есть социальный фактор*****, то в этом мы видим методологическое смешение: правовое предписание является, как мы только что говорили, социальным фактором, как сознание нормы или же сверх того в резуль-

* Gumplowicz, L. Allgemeines Staatsrecht. Pp. 377, 438—439. Die sociologische Staatsidee. P. 40".

** R. v. Ihering. Der Kampf urn's Recht. P. 9, II⁴⁶.

*** R. v. Ihering. Geist des romischen Rechts. I Theil, pp. 25—32⁴⁷.

**** R. v. Ihering. Der Zweck im Recht. B. I, pp. 248-249⁴⁸.

***** A. Merkel. Casammelte Abhandlungen. II. I. Recht und Macht. Pp. 403—404. Jurist. Encyklopadie. P. 7. § 42.

тате своего применения; именно в таком понимании оно становится «силой», но именно в этом понимании оно *не* является уже правом в объективном смысле, ибо право в объективном смысле есть совокупность *норм*, как таковых, а не нормативных содержаний сознания и не фактических схем реальных отношений.

Из всего этого ясно также, что в «*юридическое*» определение права не войдет целый ряд признаков, содержащих момент силы в *скрытом* виде.

Так, определение права как «выражения воли»* будет отнесено, с нашей точки зрения, не в юридический, а в психологический ряд. Ибо оно вводит право в реальный ряд, являясь результатом рассмотрения его психологического генезиса и устанавливая между ним и волей реальную связь происхождения. Это дает возможность рассматривать и самое право как причинно-определяющую силу.

Так, определение права как «выражения интереса» также не будет включено, с этой точки зрения, в юридический ряд, ибо и оно вводит в логический анализ каузальное рассмотрение и этим придает самому праву реальное значение силы, ибо рожденное психической «силой», естественно, является силой само.

Точно так же с методологической точки зрения неправильно вводить в юридическое определение права признак «принуждения», если только под этим не разуметь просто неизменную наличность санкционирующей нормы (тогда восстанут возражения индуктивного характера). Вопрос о том, влечет ли за собою всякая «правовая норма», как таковая, проявление и действие социально-принудительного аппарата или *не* влечет, есть вопрос, который может быть решен только описанием и типизацией реального процесса - индивидуального или социального переживания права. Принуждение в этом смысле есть момент реального воплощения, реального действия права; оно предполагает, что само право перешло в состояние реальности, что оно реально действует, что оно — сила.

Более утонченным видом сближения рядов является введение признака угрозы или общественной санкции. В этом случае устанавливается тот типичный, якобы для сознания всякой правовой нормы факт, что это сознание

* A. Merkel. Jurist. Encyklopadie P. 22. § 42⁵⁰.

сопровождается всегда представлением о возможности или даже неизбежности психического или физического давления на индивида со стороны более или менее определенных общественных слоев. Если даже признать, что право действительно всегда *переживается психически* в аспекте силы, то юрист берет право именно *не* как переживание, а как норму и не привлекает к ее анализу все комплексы ассоциаций, которые его сопровождают.

Точно так же понимание *обязательности* правовой нормы как *силы* не имеет юридического характера. Если обязательность нормы определять как действие ее на человеческую волю, то определение это введет правовую норму в психологический ряд, ибо на волю действует *не норма* а *представление о норме*, переживание нормы. Конечно, с *психологической* точки зрения степень обязательности нормы измеряется той интенсивностью, с которой представление о ней действует на волю. Но *юридически* норма сохранит свою обязательность и там, где, может быть, на протяжении ста верст нет ни одного человека, который имел бы о ней представление.

Затруднительно говорить в юридическом ряду и об «этической» силе права. Вопрос этот в высокой степени важен с точки зрения психолога, социолога, политика и моралиста, но юридическое рассмотрение будет стремиться к отчетливому, по возможности, граненому отграничению понятия правовой *нормы* от понятия нравственной *нормы*, сознавая, что и нравственность, поскольку он ее касается, трактуется им не как психическая сила, а как норма морали.

Отсюда вытекает еще, что понятие «действующего права» будет иметь для юриста не то же значение, как для правоведа-психолога, социолога и отчасти политика. Последние признают право действующим лишь тогда, если оно вошло в сознание людей или прошло через процесс применения. Для них важна не юридическая обязательность права, т. е. не формальный момент компетентного санкционирования и публикации, как для юриста, а переход права из состояния, как говорится, «мертвого» в состояние «живое»: «действует» в глазах психолога и социолога то право, которое стало «силой». Юрист не нуждается в этом моменте реализации.

Методологически неправильное сближение рядов, ко-

торое мы сейчас имеем в виду, облегчается еще введением между правом и силой некоторых нейтральных и с виду совершенно безобидных терминов, как, напр., «порядок». Мы указывали выше, что понятие порядка есть понятие методологически двуликое. Порядок может обозначать, с одной стороны, тот строй отношений, который устанавливается нормами как должный; с другой стороны, тот строй отношений, который наблюдается как эмпирически-действительный. В первом случае порядок есть термин юридический; во втором случае это есть термин реального ряда. Пользуясь термином «правопорядок», исследователи обыкновенно не указывают, в каком смысле они его употребляют; образуется мост, через который можно всегда „легко и незаметно перейти из одного ряда в другой. Поэтому те определения права, которые характеризуют его как порядок, должны быть с юридической точки зрения пересмотрены. Так, Регельсбергер⁵¹ и Колер⁵² определяют право как правовой порядок; Гарейс⁵³ определяет право как порядок мира; Руссель⁵⁴ как порядок равновесия и т. д.

К таким же терминам относятся понятия «правового свойства» и «правового отношения». В самом широком и неопределенном смысле «свойством» можно называть все, что в том или ином смысле и понимании приписывается чему-то другому; и вот именно это широкое значение термина, оправдывающее его употребление в логическом рассмотрении, оказывается одним из путей, ведущих к сближению и смешению методологических рядов. Ибо в более узком, строгом и определенном значении «свойством» можно назвать лишь то, что приписывается (или соотв. присуще, принадлежит) чему-то другому *в порядке реально*; в частности, это может быть реальная потенция или *сила* вещи. Поэтому, рассматривая право в юридическом ряду, мы должны говорить о *признаках* права; рассматривая же его в одном из реальных рядов, мы будем говорить о его *свойствах*. Так, «принуждение» в указанном выше смысле может быть *признаком* права и *свойством* права, в зависимости от того, говорит ли юрист или социолог. Мы увидим, как понятие свойства разлагается методологически в другом сочетании.

Точно так же понятие «правоотношения» имеет различные методологические уклоны. В самом широком и об-

тем смысле об «отношении» можно говорить и в естествознании, и в юриспруденции, и в логике. Но с точки зрения юридической методологии в высокой степени важно, говоря об «отношении», разъяснить, имеется ли в виду конкретное, единичное отношение, которое мыслится как «реальное» (мы отвлекаемся условно от критической точки зрения, согласно которой отношение есть всегда категория) или общее родовое *понятие отношения*. Необходи $\text{M}\ddot{\text{U}}$ да. $\text{I}\ddot{\text{f}}\text{e}$ поиски $\text{I}\ddot{\text{y}}$, к какому порядку принадлежит это «отношение», к порядку действительному, индуктивно констатируемому или к порядку нормативному, должному, предписываемому. Тогда в логическом рассмотрении отношение будет всегда понятием, для реального рассмотрения методологически индифферентным; в нормативном рассмотрении оно получит значение формулы должного; в реальных же рядах оно будет мыслиться или реальным, конкретным, единичным отношением, или же понятием, дающим тип, отвлеченную схему для того, что *реально* совершается. И только в реальных рядах «отношение» явится не индифферентным для категории силы. На все это мы можем указать здесь только мимоходом; систематическая разработка этих различий потребовала бы неминуемо их применения к материалу правоведения.

Из других выводов мы остановимся еще только на понятии «объяснения» в правоведении и на идее «догмы права».

Нередко установление той или иной *юридической конструкции* обозначают термином «объяснения»; этим же термином называют и установление тех или иных *связей между явлениями правовой жизни*. Эта *терминологическая неразличенность* является показателем гораздо более существенных *логических смещений*. Именно необходимо всегда иметь в виду, что «юридическая» конструкция, в строгом и определенном смысле этого слова, отправляется от анализа правовых норм как суждений, а не от анализа правовых явлений; поэтому, двигаясь в ряду, чуждом реальности, она *не дает* и *не может* дать чего-либо для познания того, что реально; юридическая конструкция, если только мы хотим быть методологически ясны и последовательны, не стремится и не должна стремиться к «объяснению» правовых явлений: задачей ее является «осмысливание» (т. е. логический анализ и систематизи-

рующая переработка правовых норм как норм и как суждений), и юридическое понятие, построенное таким образом, *не объясняет ничего* в реальной общественной жизни; ибо оно отвлечено от суждений, формулирующих *не сущее, а должное*. А содержание норм может очень резко расходиться с чертами «воплотивших» эти нормы общественных явлений. Итак, следовало бы отнести термин «объяснения» исключительно в реальные ряды; там «объяснить» — значит подвести познаваемое конкретное под познанное уже абстрактное, неизвестное реальное — под известное, отвлеченное от реального; или же установить генетическую связь между двумя конкретными моментами реального ряда. Задачу же юридического рассмотрения следует формулировать не как «объяснение», а как «логическое осмысливание». При таком разграничении обнаружится с особенной ясностью, что категориям силы есть место только в «объясняющих», но отнюдь не в «осмысливающих» рядах.

Наконец, из всего сказанного вытекает с очевидностью, что идея и задача «догмы права» получит с занятой нами точки зрения новую постановку. Исторически догма, как особый способ рассмотрения права, выростала под влиянием практических потребностей; это была совокупность приемов, облегчавшая юристу-практику, применявшему право, дело ориентирования в применяемом материале правовых норм. Дух римской догмы, слагающийся в формулу, не «познать, чтобы знать», а «познать, чтобы применить», переносил центр тяжести с теоретического момента разработки правовых норм на практический, и в таком виде его влияние сохранилось и до наших дней и до сих пор мешает юриспруденции стать самостоятельной наукой, т. е. *теорией* во всем значении этого слова. С нашей точки зрения, такое положение догмы должно замениться другим, чисто теоретическим. Подобно тому, как история естествознания знает постепенную эмансипацию теорий от руководящего и определяющего влияния практики, так и в юриспруденции давно пора признать, что практические потребности суда и политической жизни могут служить самое большее толчком, поводом для пробуждения самостоятельного теоретического интереса к правовым нормам и их содержанию. В идее «юриспруденции» теория должна дифференцироваться от практики, и по существу это вы-

разится в признании допустимости включения в «юридические» понятия и конструкции признаков, добытых из анализа правовых норм, независимо от того, нашли эти признаки практическое применение и реальное осуществление или нет, или, может быть, перестали его находить в результате исторического развития. С этой точки зрения догматическая разработка норм французской конституции 1793 г., не нашедшей себе применения, так же интересна и необходима в научном отношении, как юридический анализ норм «отжившего» римского права или разработка нового русского уголовного уложения в период между его утверждением и «приведением в действие».

Но этот «практический» дух старой и современной догматики имеет другие, гораздо более глубокие и опасные последствия, так как ведет к сближению различных по существу методологических рядов. Именно в процессе применения правовая норма проходит обыкновенно через интерпретацию, т. е. через ряд мысленных операций, вызываемых несоответствием или неполным соответствием между признаками отношения *in abstracto*⁰⁵, провиденциально указанных в правовой норме, и существенными чертами «конкретного» отношения, имеющего получить свою правовую форму от интерпретируемой нормы. Эти операции должны разъяснить внутренний смысл нормы так, чтобы сблизить данный в ней абстрактный тип с конкретным отношением и через это приспособление создать возможность придания конкретному отношению того вида и тех последствий, которые указаны в норме. В результате интерпретации правовая норма, как говорят, «приближается к действительной жизни» и как бы воспринимает в себя известные черты действительности; интерпретированная норма и образует тот средний ряд между «нормой» и «действительностью», который вводит многих юристов в соблазн, давая им повод видеть в ней обобщение жизненных фактов, как бы позитивный социологический закон. Отвлекаясь от целого ряда веских возражений, которые должен привести социолог с своей точки зрения против такого понимания, мы укажем, что для юриста неприемлема склонность догматики не различать анализа нормы от анализа интерпретированной нормы и тем более забывать о нормативном значении всякой правовой нормы, как таковой. Здесь необходимо последовательно провести те

методологические линии, о которых мы говорили выше, если только мы хотим избежать таких сложных и слитных мысленных образований, какое представляет из себя в современной юриспруденции понятие «правового института». Так, напр., под «институтом собственности» можно разуть: 1. совокупность родовых и видовых *понятий* о собственности, *отвлеченных от норм* известного кодекса; 2. совокупность таких же *понятий*, отвлеченных от *интерпретированных* норм того же кодекса*; 3. совокупность *норм*, регулирующих отношения собственности⁰⁶; 4. совокупность тех же *норм*, того же кодекса, но прошедших через процесс интерпретации; 5. совокупность *понятий*, отвлеченных от *реальных общественных процессов* и состояний, именуемых «отношениями собственности»⁵⁷; 6. совокупность этих *конкретных общественных отношений*, именуемых «отношениями собственности»⁵⁸. Было бы в высшей степени интересно обнаружить, как у отдельных писателей срачиваются все или некоторые из этих значений «правового института»**. И именно для нашей основной проблемы о соотношении права и силы здесь дается ряд самых существенных указаний. Четыре первые значения «правового института» лежат в ряду, чуждом реальности и, след., категориям силы; два последние лежат в реальном ряду. Догматик, забывающий об этом различии, срачивает в своей работе отдельные ряды правопедения и незаметно вводит категории силы туда, где для них нет места. Напротив того, догматик, который будет поддерживать эти разграничения, получит возможность создать самостоятельную «юридическую» теорию, подойти к праву с той логической стороны его, которую с такой силой почувствовали и формулировали в различных уклонах и пониманиях Иеринг***, Лабанд**** и Муромцев*****.

* Мы не даем при этом развитого систематического анализа понятия «интерпретации» и выяснения тех технических затруднений, которые связаны с привлечением в догму интерпретированного состава правовых норм.

** См., напр., у Иеринга: Geist des römischen Rechts. 1 Theil, pp. 25-27, 30—31, 34—35.

*** Ihering. Ibid, p. 25-32.

**** Laband. P. Das Staatsrecht des deutschen Reiches. B. I, p. VII- X.

***** С. Муромцев⁵⁹. Что такое догма права? Нем. пер. Was heist Rechts-Dogmatik. Prag., 1885.

Так складывается решение нашей основной проблемы в пределах объективного права.

Глава VI

Нам остается теперь коснуться вопроса о возможности и допустимости сближения понятия силы с понятием права *в субъективном смысле*. Как бы мы ни определяли понятие права в субъективном смысле, в чем бы ни видели его сущность, мы всегда должны будем признать, что право в субъективном смысле предполагает право в объективном смысле и притом в двояком отношении. Во-первых, в порядке юридического обоснования, во-вторых, в порядке логического определения. Остановимся ли мы на моменте полномочия или на моменте обязанности, мы всегда признаем, что и полномочие и обязанность получают и только и могут получить *правовой* характер исключительно в силу известной связи с правовыми нормами. Так, полномочие только потому есть правовое полномочие, или право, что оно установлено, признано и т. д. в *содержании* правовых норм. Право в субъективном смысле получает свое значение, как таковое, через право в объективном смысле; потому и в логическом порядке признак установленности, выведенности из содержания правовых норм является необходимым членом понятия права в субъективном смысле. Но если это понятие есть одно из тех понятий, которые определяются и строятся через анализ содержания правовых норм, то и к нему относится все то, что мы установили в методологическом отношении для всех юридических понятий; мы могли бы прямо сослаться на это и считать вопрос поконченным. Однако известные особенности этого понятия вызвали исторически и вызывают нередко и ныне ряд специфических затруднений, на которых следует несколько остановиться.

Под правом в субъективном смысле с юридической точки зрения мы разумеем *полномочие, установленное в содержании правовой нормы*. В более широком смысле сюда может быть привлечена в качестве коррелята и всякая обязанность, установленная в содержании правовых норм, хотя *терминологически* идея обязанности не покрывается представлением о праве в субъективном смысле.

При этом полномочием, с нашей точки зрения, будет называться всякое *разрешение* или *предоставление*, содержащееся в норме, а обязанностью — установленное нормами и *определенное по субъекту долженствование*, будь оно положительное или отрицательное по смыслу. Как разрешение, так и определенное по субъекту долженствование должны быть выражены в суждении и закреплены в словах, причем это суждение может содержаться в самом тексте правовой нормы или выводиться из него в порядке логическом. Отсюда открывается возможность построить для права в субъективном смысле ту же, по существу, схему методологических рядов, какую мы построили выше для права в объективном смысле. Так, в логическом ряду право в субъективном смысле будет рассматриваться как понятие и суждение; в нормативном ряду — как полномочие и обязанность; в психологическом ряду — как индивидуальное переживание полномочия и обязанности; в социологическом — как переживание полномочия и обязанности, введенное в ряд психических взаимодействий, и т. д. И выводы применительно к вопросу о силе будут аналогичны: право в субъективном смысле может рассматриваться как сила, т. е. как способность (в качестве момента реального ряда) причинно определять другие моменты того же ряда; и наоборот, оно может рассматриваться в отвлечении от реального ряда и категорий силы. Последовательное разграничение рядов реальных и ирреальных является и здесь необходимым условием для избежания недоразумений.

Поэтому те определения права в субъективном смысле, которые включают в себя категорию силы в том или ином виде, явно или скрыто, не могут быть признаны юридическими в тесном смысле слова. Точно так же те определения других понятий в правоведении, которые сливаются свойства права в субъективном смысле, взятые из реальных рядов, с признаками его, взятыми из рядов нереальных, требуют пересмотра и не могут быть признаны выдержанными в методологическом отношении.

Здесь нужно в первую очередь упомянуть о тех случаях, когда право в субъективном смысле определяется через понятие *власти* и признается видовым понятием, подчиненным этому последнему. В понятии власти скрывается несомненная методологическая двуликость. Под властью в

правоведении мыслится нечто причастное, с одной стороны — правовому полномочию, с другой стороны — силе. Конечно, власть может и не иметь правовой санкции, но именно постольку она не будет категорией правоведения. Власть есть сила, санкционированная правом; это как бы объективировавшаяся и застывшая правовая сила *par excellence*^b. И вот именно это пограничное положение понятия власти делает его причастным двум различным методологическим рядам — юридическому и реальному. Поэтому с той точки зрения, которую мы пытаемся провести, понятие власти должно быть разложено на две составные части и каждая часть должна быть отнесена в соответствующий ряд: тогда юрист будет говорить о власти — в нормативном ряду как о *полномочии на властвование*, а с логической точки зрения — изучать это полномочие на властвование как суждение, и как понятие, выводимое из суждения или суждений; а психолог, социолог и политик будут понимать под властью *силу, санкционированную правовыми нормами*. Вот почему, напр., те определения *государства*, которые приписывают ему не полномочие на властвование, а *власть*, а также те определения понятия *суверенитета*, которые конструируют его как реальное свойство, или как нечто делимое, или как известный вид *власти*, должны быть критически пересмотрены в методологическом отношении, ибо они вводят в ирреальный ряд реальную категорию силы.

Отсюда ясно далее, с какой осторожностью нужно пользоваться термином «*свойства*» в применении к праву в субъективном смысле. Подобно тому, как власть в юридическом ряду есть не «свойство» государства, а полномочие, подобно этому в том же ряду «право» не есть «свойство» субъекта; правовой статус лица состоит, с точки зрения юридической, в совокупности разрешений, предоставлений (долженствований и запрещений), выведенных из правовых норм «применительно»* к специально данной комбинации родовых свойств, казуально встретившейся юристу. *Свойства* лица должны быть (конкретно или отвлеченно) даны юристу для этой дедукции, чтобы он мог вывести его *полномочия*; полномочия же эти в юридическом ряду не должны рассматриваться как свойства. *Сознание полномо-*

* См. примеч. на стр. 26.

ция может, конечно, рассматриваться как свойство, но уже — не *лица* в юридическом смысле, а *человека*.

Точно так же для юриста неприемлемо определение права в субъективном смысле как «*защищенного интереса*» или как предоставленного правовыми нормами «*господства воли*». И то, и другое определение вводят право в психологический ряд, ибо «защищенный» интерес не перестает быть интересом, т. е. *переживанием* человека, и «господство воли», хотя и предоставленное правовыми нормами, остается *явлением* внутреннего мира человека (конечно, сопровождающимся внешними проявлениями). И в том, и в другом определении познаваемый предмет берется в методологически не расчлененном виде. С нашей же точки зрения, *юриста* будет интересовать момент «защищенности» и «предоставленности», а психолога-правоведа — момент интереса и воли в меру их признанности правом.

Ясно далее, что пользование категориями «*возможности*» и «*свободы*» при определении понятия субъективного права должно сопровождаться известными, предписываемыми методологической осторожностью, разъяснениями и оговорками. Именно если рассматривать полномочие как особый вид «возможности», то в высокой степени важно знать, разумеется ли при этом «возможность» юридического характера, или фактического, реального. *Юридически* возможно то, что допускается нормами права, причем эта возможность не зависит от *реальной* осуществимости или неосуществимости допущенного. Фактически же возможность лежит, в свою очередь, вне пределов нормативных определений и выражается в известном, благоприятствующем осуществлению чего-нибудь, сочетании элементов психического или физического ряда. Следовательно, когда юрист говорит о возможности, то он должен разуместь правовую *разрешенность*, *предоставленность*; когда же о возможности говорит правовед-психолог, социолог или политик, то он должен разуместь *эмпирическую реализуемость*. История философии права знает целый ряд классических примеров того, что право в субъективном смысле сближалось с понятием силы и, след., переводилось в реальный ряд именно вследствие упущения этого различия. Так, у Гоббса* идея правового полномочия и

* См., напр., De Cive⁶¹ Cap. XIII, § 2 и др.

представление о силе сливаются в нейтральном термине «*potentia*»⁶², носящем реальный эмпирический характер. Так, у Спинозы идея правового полномочия совершенно растворяется в понятии о силе, присущей каждой природной вещи; эта «*potentia rei naturalis*»^{*63}, есть не что иное, как «*ipsissima Dei potentia*»⁶⁵ и носит определенно выраженный метафизический характер. Так, наконец, право в субъективном смысле сближается с силой у Галлера и поглощается утонченной концепцией силы — представлением о личных способностях, об индивидуальной потенции человека во всем ее своеобразии — в учении Штирнера⁶⁶. В истории правоведения сущность права долго усматривали именно в его субъективном уклоне, и это делает возможным значительно увеличить число указанных примеров; тем существеннее оказывается поддержание установленного различия.

Аналогичному анализу может быть подвергнуто понятие «*свободы*» в его применении к праву в субъективном смысле. Юристу в высокой степени важно дать себе ясный отчет в том, что в ряду его рассмотрения это понятие должно быть чуждо реалистическому пониманию — будь то в метафизическом или эмпиристическом смысле. Юрист понимает «свободу» не как абсолютное изъятие от *всякой* определенности, или от действия *эмпирических* законов вообще, или от действия *известных только* эмпирических законов, а как разрешенность, установленную в правовых нормах, и «*сфера свободы*» означает в его устах *элемент полномочий в правовом статусе субъекта*. Точно так же «*связанность*» в устах юриста не должна иметь фактического оттенка: субъект может иметь много юридических «связанностей» в своем статусе и быть фактически не «связанным» «обстоятельствами». Методологическое значение этого различия обнаруживается с особенной наглядностью в сфере уголовного права; последнее целиком покоится на признании постоянного расхождения «связанности» юридической и «связанности» фактической, порождающего как раз необходимость «уголовной» реакции. «Свобода» и «связанность» в глазах юриста лежат за пределами реального ряда, за пределами досягаемости для категории силы.

* См. Tractatus Politicus^{b4} Cap. II, § 3 и др.

Глава VII

На этом мы можем закончить предпринятый нами опыт методологического анализа понятий права и силы. Мы пришли к выводу, что обычный вопрос: «право — *есть* сила или не *есть* сила?» должен быть для решения изменен в самой своей *постановке*. Нельзя сказать, «право *есть* сила» или «право *не есть* сила», т. к. оба ответа можно понять в смысле *реального* совпадения или несовпадения обоих моментов. Именно *методологический* подход к проблеме развертывает ее во всем ее значении и указывает путь к ее решению. А этот подход ставит вопрос уже иначе: «*может ли право рассматриваться* как сила и *не может ли оно рассматриваться* как недопускающее сближения с силой?» Ответить на вопрос, поставленный так, значит, по нашему убеждению, развернуть применительно к нему учение о методе в правоведении, мало того, значит коснуться в методологическом анализе *всех* областей *правоведения*, как такового, и попытаться вскрыть в них возможные и состоявшиеся сближения этих понятий с точки зрения их методологической допустимости и недопустимости.

Произведенный нами опыт такого анализа является, к сожалению, в силу известных внешних условий сжатым и схематичным; он принимает известные определения условно и без развитой научной мотивировки, он обходит многие, уводящие в сторону, пути и ответвления, на многое лишь намекая и многого недоговаривая. Он предполагает, конечно, далее, что общее правило, по которому всякое отвлеченное методологическое исследование может считаться оправданным вполне лишь после ряда опытов примененной разработки его основных выводов, — распространяется и на него. Но он покоится в то же время на допущении, что первым звеном научного изучения может явиться и *отвлеченное* исследование о предпосылках и путях познания, тем более, если это исследование имеет возможность указать на прошлый и настоящий опыт науки как вынашивавший и вынашивающий средные методологические тенденции.

С исповедуемой нами точки зрения методологического плюрализма не может быть никакого сомнения в том, что все заподозренные нами и разложенные категории вращаются вокруг сущности права, взятого во всем его целом,

во всей его сложности. Категории «воли», «интереса», «принуждения», «общественной санкции», «обязательности», «действия», «порядка», «свойства», «отношения», «власти», «возможности», «свободы», «связанности» и др. должны войти и войдут в общий и всесторонний познавательный анализ права. Но каждая из них должна отыскать себе соответствующий ее сущности методологический ряд и не вторгаться в ряды, методологически ей чуждые; те же из них, которые могут быть причастны разным рядам, должны предварительно пройти через процесс аналитического разложения и по возможности получить дифференцированные *наименования*. Научное познание есть всегда познание *определенного* предмета или, если угодно, определенной, условно отвлеченной, стороны предмета, и вопрос о большей тщательности и чистоте такого обособления сторон, различных по своей логической сущности, есть несомненно вопрос о большей продуктивности и всесторонности научного познания.

**ОБЩЕЕ УЧЕНИЕ
О ПРАВЕ
И ГОСУДАРСТВЕ**

§ I. ПОНЯТИЕ О ЗАКОНОВЕДЕНИИ

Когда человек стремится к знанию, то он часто не дает себе отчета в том, что значит «знать». А между тем без этого он не может удовлетворить своего стремления и нередко блуждает в темноте.

Знать значит, прежде всего, *представлять себе* что-нибудь. Тот, кто *ничего* себе не представляет, тот и не знает ничего; это мы выражаем словами: «он не имеет никакого представления». Однако не всякое представление может быть названо знанием. «Какие-нибудь» представления имеются у каждого человека: с утра до вечера наша душа занята чем-нибудь; она представляет себе то одно, то другое, останавливаясь на многом,— то по очереди, то сразу, то внимательно, то небрежно. Наши представления бывают при этом нередко смутными и неопределенными. В противоположность этому *знающий* имеет представления *ясные* и *определенные*. Это означает, что знание всегда говорит об *определенном предмете*. Нельзя знать сразу обо всем; тот, кто хочет знать, тот должен согласиться на разделение и ограничение. Поэтому каждая наука как совокупность знаний имеет дело с каким-нибудь *определенным предметом*. Об этом едином, определенном предмете наука дает нам представления *отчетливые*. Смутные, сбивчивые представления не имеют цены в науке; кто представляет себе что-нибудь смутно, тот не может ни *понять*, ни *запомнить*. Понять значит «принять в душу» и овладеть мыслью, а для того, чтобы сознание овладело предметом, оно должно представить себе его с самую большую ясностью. Знающий *владеет* своим предметом и может всегда в нужный момент вызвать в душе отчетливое представление, воспроизвести его и *выразить его в словах*.

Итак, «знать» значит *ясно и отчетливо представлять себе что-нибудь определенное* или, что то же, *понимать и помнить*.

Однако понять и запомнить можно *верное*, но мож* и ошибочное. Тот, кто усвоил что-нибудь неверное, тот f обладает истинным знанием. Вопрос о том, *что есть истина*, решается, вообще говоря, в научных исследованиях; там собираются и излагаются те основания и соображения: в силу которых одно следует признать истинным, а другое ложным. Эти основания называются *доказательствами*. Каждое научное исследование стремится установить при помощи доказательств верное или истинное знание о своем предмете, будь то о фигурах в пространстве (геометрия) или о движении тел (механика), или о жизни существ (биология), или же о сущности добра и зла (этика). *Наука есть совокупность доказанных истин или истинных знаний об определенном предмете.*

То, что добыто научными исследованиями в известной отрасли знания, может быть изложено *отдельно* от научных доказательств; такое изложение, дающее *готовые итоги* и не входящее в рассмотрение доказательств, останавливается обыкновенно только на самых важных вопросах; оно сообщает наиболее существенные, *основные сведения*, в *общедоступной* форме. Такое изложение научных итогов придает науке *подготовительный*, или *пропедевтический* характер. Именно такой характер имеет *Законоведение*; оно излагает вкратце зрелые итоги, добытые в науках изучающих сущность *права и законов*. В этом основное отличие законоведения от других юридических наук. Законоведение есть наука *несамостоятельная* и *общая*. Оно *несамостоятельно* потому, что само *не исследует предмет*, но подводит краткие итоги другим, самостоятельным наукам о праве. Оно имеет *общий* характер потому, что излагает основные выводы многих, главных юридических наук, останавливаясь на том, что важно для всякого юриста, и опуская то, что имеет более специальный интерес.

Таков характер законоведения как особой отрасли научного знания (по-славянски «ведения»). Законоведение, как подготовительная, или пропедевтическая, наука имеет определенный предмет: именно, оно содержит основные сведения о тех обязательных правилах поведения (*нормах*), которые устанавливаются уполномоченными и потому авторитетными людьми; общественная жизнь подчиняется этим правилам (*правовым нормам*) и превращается

щается через это в мирную, упорядоченную и организованную жизнь; люди объединяются в *государственный союз* и работают сообща над усовершенствованием своей внешней и внутренней жизни.

Первые сведения об этих правилах и об этом порядке дает *общее учение о праве и государстве*.

§ 2. ПОНЯТИЕ О ЗАКОНЕ И НОРМЕ

Чем бы ни интересовался человек и чем бы он ни занимался, ему всегда приходится иметь дело с *множеством* разнообразных вещей или предметов. В небе он видит множество светил — неподвижных звезд и планет; на земле множество растений и животных; он окружен множеством людей и даже в душе своей замечает много различных представлений, чувств, желаний и помыслов. Числа в арифметике, фигуры и части фигур в геометрии, молекулы и атомы вещества в физике — все это образует огромное множество единиц или *элементов*, перед которым человек может и растеряться. Однако он скоро замечает, что все эти элементы стоят друг с другом в некоторых *отношениях*, которые или всегда остаются *неизменными*, или же от времени до времени *повторяются*. Так, например, отношения чисел или геометрических фигур остаются *всегда одинаковыми*; расположение планет в небе или связь представлений в душе человека — *повторяются* от времени до времени. Заметив это, человек направляет все свое внимание на то, чтобы подметить как можно больше таких устойчивых или повторяющихся отношений, которые могут быть названы *постоянными связями*. Он замечает при этом, что как самые элементы, так и связи их имеют в разных областях различный характер. Так, например, *математика* изучает преимущественно связи между *величинами* и *количествами*, и связи эти состоят в том, что один элемент *всегда больше* другого, или *всегда меньше* другого, или *всегда равен* другому; *естественные науки* исследуют преимущественно *причинные связи* между *вещами* (их изменениями и движениями) или *явлениями* природы, и связи эти состоят в том, что появление одного элемента (напр., огня) *всегда влечет за собою* появление другого элемента (напр., теплоты) и т. д. При всем разнообразии этих эле-

ментов и отношений, среди них есть постоянные связи; то, что казалось на первый взгляд беспорядком или даже хаосом, скрывает в себе, очевидно, какой-то *постоянный* и *необходимый порядок*. Все науки пытаются уловить этот порядок, формулировать его в виде суждений и выразить в словах. Напр.: «сумма всех углов треугольника всегда равна двум прямым»; «угол падения всегда равен углу отражения»; «растения поглощают углекислоту и освобождают кислород» и т. п. *Суждения, которые утверждают какой-нибудь постоянный и необходимый порядок, называются законами.*

Понятно, что всякая наука имеет дело с законами. Однако необходимо точно отличать *законы бытия* и *законы долженствования*. Правовые законы, изучаемые в законоведении, относятся именно к числу последних.

Законы бытия говорят о том, что в действительности есть известный порядок. Этот порядок существует или обстоит *на самом деле*; плох он или хорош, полезен людям или вреден, прост или сложен — он имеется налицо. Такими не только законы математики, но и *законы природы*. Закон природы говорит о том, что существует в действительности или, точнее что *всегда* и необходимо совершается, например, среди атомов, или среди минералов, или в мире планет, или в царстве растений и животных. *Законы бытия говорят о постоянных связях, существующих в действительности.*

Напротив, *законы долженствования* говорят о тех связях или отношениях, которые *должны* осуществляться людьми в их жизни и деятельности. Эти законы суть *правила*, которые людям *следует* соблюдать. Каждый раз, как живой человек действует или совершает известный поступок, он может делать свое дело *лучше* и *хуже*. При этом, если он живет сознательной жизнью, он имеет возможность обдумывать свой образ действий, выбирать *лучший* путь и решать в его пользу. Во всех этих случаях человек имеет перед собою известные *правила*, которые указывают ему искомый *лучший* жизненный путь. Эти правила говорят не о том, что существует на самом деле; но о том, как *следует* людям жить, действовать и поступать. Эти правила могут быть названы законами потому, что они указывают *постоянный* и *необходимый порядок*, который людям *надлежит* осуществлять в их деятельно-

сти. Понятно, что «постоянство» этого порядка состоит не в том, что «так всегда бывает»: люди могут соблюдать правила, но могут и не соблюдать их, и в действительности они часто их не соблюдают. «Постоянство» означает здесь, что люди *всегда должны* действовать так, а не иначе и что они будут *неправы* каждый раз, как только нарушат эти правила. Точно так же «необходимость» этого порядка состоит не в том, что «иначе не может быть»; но в том, что соблюдение этих законов есть *единственный* путь, при котором люди будут правы. Тот, кто поступает согласно *закону должностования*, тот не может быть неправ — вот смысл этой «необходимости». Такие *законы правильного, надлежащего поведения* мы будем называть *нормами*.

Итак, *норма есть суждение, устанавливающее известный порядок как должный*, или еще проще: это есть *выраженное в словах правило лучшего*; напр., «не убий», «отдавайте кесарево кесарю, а Божие — Богу»; «не допускай в суждениях своих противоречия»; «никто не может отговариваться неведением закона, когда он был обнародован установленным порядком»*; «родители обязаны давать несовершеннолетним детям пропитание, одежду и воспитание...»**»; «выборы членов парламента должны быть свободны»*** и т. п. Это означает, что в каждой норме, к кому бы она ни относилась и кем бы она ни была установлена, имеется в виду некоторый *лучший* порядок действий; этот «лучший» порядок и устанавливается как обязательный. *Каждая норма* предполагает, что некоторое *разумное существо* рассмотрело различные способы жить и действовать; признало, что одни из этих способов *лучше*, а другие *хуже*; выбрало именно *лучшие* способы и постановило, что *люди должны* соблюдать и осуществлять именно их. Этот порядок жизни, признанный лучшим, признается лучшим не только для какого-нибудь отдельного, единичного человека, но для *всех* людей или во всяком случае для *многих* людей, обладающих особыми предусмотренными свойствами, напр., для ученых, для рабочих, для правительственных чиновников и т. д. Во всяком случае норма всегда имеет характер *общий*, т. е. она пред-

* Статья 95 русских Основных Законов.

** Статья 172 Свода Законов Гражданских.

*** Раздел I, статья 8 английского билля о правах от 13 февраля 1689 г.

писывает *одно и то же* для *всех одинаковых* случаев. Само собою разумеется, что то, что относится ко *всем*, относится и к *отдельному человеку*; поэтому из каждой нормы можно вывести правило поведения и для отдельных людей, и в частности, предписание для их единичных поступков. Такие предписания, относящиеся к единичным случаям, следует называть уже не нормами, а *императивами*'..

Понятно, что норма может относиться только к *разумно-действующим* существам, т. е. к людям. Неодушевленные вещи не действуют и потому не могут иметь правил поведения; что же касается животных, то приказы, с которыми человек к ним нередко обращается, не могут быть даже названы «императивами», потому что каждый императив рассчитан на *разумное и сознательное усвоение* со стороны *повинующегося*; как норма, так и императив суть такие правила *лучшего*, которые слагаются разумным, выбирающим и оценивающим существом и обращаются к существу, также способному к оценке, выбору и разумному решению. Научное исследование жизни животных не дало нам до сих пор оснований признать за животными такие способности.

Понятно также, что каждая норма и каждый императив как *правила лучшего* должны предписывать то, что *в самом деле* является лучшим. Человек *должен* соблюдать предписанный порядок именно потому, что он *лучший*. Поэтому прежде, чем устанавливать норму, необходимо иметь *верное и отчетливое* представление о том, что есть лучшее. Тот, кто пытается установить правило *мышления*, должен исследовать, что есть «лучшее» в мышлении, т. е. что такое *истина*; кто ищет правило для *художественного творчества*, тот должен решить вопрос о том, что есть лучшее в искусстве, т. е. что такое *красота*; кто стремится установить правило нравственно праведной жизни, тот должен исследовать сущность *добра*; а тот, кто устанавливает правовую норму, предполагает известным, в чем состоит сущность *справедливости*.

Наконец нетрудно понять, что каждая норма сохраняет свое значение в качестве *правила лучшего* даже и в том случае, если кто-нибудь ее нарушает. Несоблюдение правила *не отменяет* его и не может его отменить. Так, если кто-нибудь будет допускать в суждениях своих противоре-

чия, то мышление его станет неверным, но правило о непротиворечивости мышления останется непоколебленным; точно так же, если кто-нибудь возлюбит себя превыше всего, то состояние его души окажется нравственно недобрым, но завет Христа сохранит свою глубокую верность. Убийство нарушает норму «не убий», но не отменяет ее. Таково основное значение всякой нормы.

Однако законоведение изучает далеко не все законы должностования, но только один вид их: именно, *нормы права*. Правила мышления исследуются в *логике*; правила художественного творчества — в *эстетике* (наука о прекрасном); правила нравственно совершенной жизни — в *этике*. Законоведение исследует основные черты и основное содержание тех норм, которые предписывают людям известное *внешнее поведение в их совместной жизни*. Таковы нормы права.

§ 3. НЕОБХОДИМОСТЬ ОБЩЕЖИТИЯ

Мыслители самых различных эпох отмечали у человека тяготение к совместной жизни. Самые основные влечения и интересы, начиная от первичных инстинктивно-эгоистических побуждений и кончая утонченными духовными запросами, заставляют человека искать постоянного общения с другими людьми.

Общежитие необходимо человеку потому, что оно может дать и действительно дает ему *элементарную обеспеченность* и *духовную полноту* жизни.

Каждый из нас, взятый сам по себе, в отдельности, является существом ограниченным и беспомощным. С самого момента рождения человек нуждается в помощи других людей и неминуемо погибает, если не находит ее: голод и холод, первые враги человека, полагают быстрый конец его жизни. Принимая эту первоначальную помощь, каждый из нас завязывает тем самым *первые общественные связи* задолго до того, как он начинает сознавать и помнить себя. У каждого из нас есть люди, заботам и вниманию которых мы обязаны своею жизнью в этот долгий и трудный период. В большинстве случаев это — родители, и им принадлежит первая сильная привязанность ребенка. Человеку естественно родиться и воспитываться в *семье*, т. е. среди людей, с которыми он связан кровным родст-

вом; это те, от кого он произошел, и те, кто связан с ним одинаковым происхождением (братья и сестры). Задача родителей по отношению к ребенку двоякая: во-первых — избавить его от преждевременной и непосильной *борьбы за существование*, во-вторых — помочь ему взрастить в себе ту *духовную жизнь*, ради которой человеку вообще только и стоит жить на свете.

Возможность существовать дается человеку не даром и не легко, и эта трудность имеет огромное *положительное* значение. Трудно представить себе, до какой низкой ступени опустился бы человек, если бы все, необходимое для его жизни, давалось бы ему без всяких усилий. Уверенность в том, что все потребности будут удовлетворены без всякого труда, вызвала бы в человеке беспечность и пассивность и сделала бы его жертвой *душевной инерции*. Историки не раз обращали внимание на то, что цивилизация и культура медленнее развиваются там, где климат и флора *вполне* обеспечивают человека от голода и холода. Правда, чрезмерно суровые и непосильные условия жизни также неблагоприятны развитию человека, но эта неблагоприятность побеждается человеком позднее, когда он достигает высшей ступени развития. *Необходимость бороться*, чтобы жить, — вот главный двигатель человеческой цивилизации.

Итак, борьба за существование должна быть человеку посильна, для того чтобы он не погиб. При этом «существовать» не значит для человека «прозябать». Современная наука о душе, прилежно изучающая не только сознательную жизнь человека, но и его бессознательные и полусознательные проявления (напр., привычки, суеверия, сновидения, работу воображения, работу памяти, душевные недуги и проч.), свидетельствует о том, что человек не может жить здоровой жизнью без некоторого, определенного по количеству и по степени, запаса *удовлетворений*; задача человека не в том, чтобы искоренить в себе жажду удовольствия и счастья, но в том, чтобы, с одной стороны, *одухотворить* все свои удовольствия, т. е. сделать их духовно значительными радостями, с другой стороны — связать свое счастье со счастьем *всех* людей, т. е. убедиться, что нельзя быть счастливым наряду с несчастьем других и далее действовать согласно этому убеждению. Однако люди до сих пор очень далеки от выполнения этой задачи, и это

выражается не только в том, что они легко и быстро удовлетворяются низшими, чувственными удовольствиями, но и в том, что они ищут одинокого, эгоистически ограниченного счастья и, не находя его, наивно удивляются и жалуются. В результате этого эгоистического самочувствия борьба за существование оказывается уже не только борьбою человека *с природой*, ради овладения ее законами и подчинения ее своим целям, но, помимо этого, еще борьбою человека *с человеком* из-за житейского удовлетворения и благополучия.

И вот, как только человек вырастает и семья перестает ограждать его спокойное развитие, он видит себя вовлеченным в *борьбу за существование*. С одной стороны, он в союзе со всеми людьми борется *с природою*. Все люди заинтересованы в том, чтобы точно изучить живые силы, действующие в природе; это изучение совершается в *опытных (эмпирических) науках*, и каждое открытие ученых в этой среде должно рассматриваться, и в большинстве случаев действительно рассматривается, как достояние всего человеческого рода. *Технические науки* изучают наиболее целесообразные и выгодные способы приложения научных открытий к хозяйственным нуждам людей, а *техническая деятельность* применяет эти способы в борьбе за подчинение природы человеку. В этой борьбе все люди составляют как бы один великий наступательный и оборонительный союз, который с особенной силой и ясностью чувствуется всеми на всемирных научных и технических съездах, а также в эпохи стихийных бедствий — землетрясений, наводнений, неурожая и эпидемических болезней. Такова *естественная* борьба за существование, ведущаяся человеком.

С другой стороны, человек до известной степени противостоит всем остальным *людям* и в этой общей *социальной* борьбе за существование объединяется с отдельными группами людей; задачей этого объединения является *взаимная поддержка* объединившихся.

Здесь наряду с самым тесным союзом, основанным на кровном родстве, — с семьей, — стоят соединения *хозяйственные и культурные*.

Всякая внешняя вещь, могущая послужить для удовлетворения человеческой потребности или непосредственно — тем, что человек будет ею пользоваться, или косвен-

но — тем, что человек посредством нее подготовит для потребления новые вещи, может быть названа *хозяйственным благом*. Хозяйственная деятельность состоит в том, что человек старается по выработанному заранее плану, при *наименьшей* затрате сил и *наибольшей* успешности труда приспособить вещи внешнего мира к удовлетворению своих потребностей. Эта хозяйственная работа совершается особенно успешно, если занятия распределяются среди людей так, что каждый берет себе какую-нибудь одну специальность, достигая в ней большего умения и большей производительности. Но именно такое разделение труда, осуществляющееся все более в современном обществе, заставляет каждого человека нуждаться в работе других людей. Современный человек чаще всего исполняет какое-нибудь *одно* тесно ограниченное дело, важное или полезное в общем ходе хозяйства, и за то пользуется трудами или произведениями бесчисленного множества, часто даже неизвестных ему, людей. Каждый из нас, чтобы удовлетворить свои потребности, должен «найти себе работу», т. е. взять на себя известное дело, которое другие люди согласились бы признать полезным или нужным; «деньги», которые мы за это получаем, Дают нам возможность, путем обмена их на вещи или на услуги других людей, получить все, что нам необходимо. Современный человек стоит, таким образом, в теснейшей хозяйственной зависимости от других людей, а также от той хозяйственной организации, которая сложилась в результате всей предшествующей жизни человечества.

Однако в хозяйственном отношении человек не только *сотрудничает* с другими людьми, но и *вступает* с ними в *борьбу*. Каждый стремится при наименьшей затрате сил получить наибольшее удовлетворение, т. е. работать возможно меньше, а получать за это возможно больше. На этой почве у людей возникает столкновение интересов, причем люди, находящиеся в одинаковом или похожем положении (напр., покупатели, рабочие, торговцы, землевладельцы и т. д.), стремятся объединиться друг с другом для того, чтобы сообща отстаивать общий им всем интерес.

Понятно, что одинокому человеку, живущему вне общения, было бы крайне трудно *обеспечить* свою *жизнь* так, как ее обеспечивает сначала *жизнь в семье*, а потом участие в *хозяйственном сотрудничестве*. Человеческое сожи-

тельство построено на двух началах: *борьбе за существование и взаимопомощи*; люди поддерживают друг друга не только в борьбе с природой, но и в борьбе друг с другом, и можно сказать, что жизнь каждого отдельного человека (индивидуума) будет тем более обеспечена его участием в обществе, чем больше взаимная помощь заменит социальную борьбу за существование.

Однако общежитие дает человеку не только *элементарную обеспеченность*, но и *духовную полноту жизни*. С тех пор, как человек начинает сознавать себя, он видит свою внутреннюю ограниченность и неполноту. Он видит вокруг себя людей, которые знают больше, чем он, которые обладают более зрелым умом, или более твердою волею, или более глубоким чувством, или более чуткою совестью, и самолюбие его нередко страдает от этого. Лишь постепенно привыкает он к мысли о том, что общение с такими людьми не только не нежелательно для него, но прямо необходимо: оно необходимо ему потому, что *общение с лучшими* есть одно из основных условий его собственного духовного развития. Человек становится лучше, сравнивая себя не только с идеальным «совершенным» образом человека, о котором говорит Евангелие², но и с теми, кто в действительности достиг в каком-нибудь отношении — высшей ступени. *Сравнение* себя с ними, *беспристрастный самоанализ* и *подражание* лучшему — вот верный путь прогрессивного развития. Таким образом человек может развить и улучшить свои познания, свои умения и свои душевные силы.

Но и за этими пределами остается много такого, к чему человек не может найти доступ самостоятельно, и людям всю жизнь приходится довольствоваться преимущественным развитием в себе какой-нибудь *одной* душевной способности. А между тем душа человека ищет нередко самых различных духовных удовлетворений и требует *разностороннего* духовного развития. И вот каждый из нас стремится найти для каждого своего духовного запроса подходящий круг людей, общение с которым могло бы дать ему искомое удовлетворение. И здесь, как всюду, *общие цели* объединяют людей и заставляют их признать, что недостаточное одинокому человеку доступно тому, кто объединяется с другими на началах взаимопомощи. При этом, объединяясь, человек не только ищет и находит удовлетво-

рение своим узким, эгоистическим интересам, но и открывает, что *самый процесс* объединения с другими людьми дает ему новую полноту жизни. Человек научается ценить общежитие не только как *средство*, необходимое для жизни, но как путь, ведущий к *прекрасной и достойной* жизни, и, наконец, как самостоятельную *ценность*. Общество людей прочно и сильно только взаимною поддержкою всех, общею «круговою порукою» (солидарностью); постепенно эта связь и взаимная поддержка, в которой один борется за всех и все защищают одного, скрепляет людей более глубоким образом,— взаимным влечением и взаимною *любовью*; развитие, углубление и одухотворение этой связи и этого чувства является высшей задачей, *идеалом* совместной жизни людей.

§ 4. ФОРМЫ ОБЩЕЖИТИЯ

После всего сказанного нетрудно понять, каковы основные формы человеческого общежития.

Для того, чтобы состоялось общение, люди должны иметь возможность воспринимать друг друга: слышать живое слово или, по крайней мере, прочесть его в записи, видеть друг друга и т. д. Почта, телеграф и телефон могут нередко заменить непосредственное свидание, а в отдельных случаях даже завязать между людьми новое сношение. Но устойчивое, длительное и продуктивное общение предполагает возможность непосредственного, частого и легкого взаимного восприятия. Поэтому можно сказать, что все основные формы общежития возникают среди людей, живущих приблизительно *в одно время и в одном месте*. Правда, человеку, с одной стороны, свойственно делать многое для своих будущих или возможных *потомков*; с другой стороны, среди первобытных народов распространено религиозное почитание *предков*, которые остаются неизвестными позднейшим поколениям. Однако такое *одностороннее* проявление общественного чувства не создает ни общения (оно предполагает *взаимность*), ни общежития (оно предполагает более или менее *длительное со-существование*). Всякое общежитие состоит прежде всего в том, что люди *вместе живут и вместе действуют*. Согласно этому, основные формы общежития определяются тем, *что именно связывает людей воедино*.

Обычно бывает так, что различные связи и скрепы совмещаются и одна из них вызывает к жизни другую.

По самому *происхождению* своему люди связываются кровным родством в *семью*. Самым простым и типичным составом семьи может считаться *троичный* состав: отец, мать и ребенок. Однако в действительности этот простейший состав обыкновенно являлся и нередко является и теперь осложненным. Первобытные народы жили не в единобрачии, а в многобрачии. Это, конечно, не нарушало троичного характера *семейной ячейки*, подсказанного самой природою, но приводило к тому, что порядок совместной жизни складывался более запутанно и сложно. Так, у народов, живших охотою, мать, оставаясь у очага и поддерживая необходимый минимум оседлой жизни, могла иметь и воспитывать детей от разных мужей; обратно этому у индусов и магометан, допускающих многоженство, семья состоит из одного мужа и нескольких жен, нередко с большим количеством детей. Современная наука полагает, что строгое *единобрачие* сложилось в результате долгого развития человеческих нравов и учреждений.

Тот строй семьи, который с достоверностью отмечен историей, есть строй *патриархальный*, т. е. основанный на власти отца. В далекие времена, когда охота, торговля и войны постоянно и надолго уводили отца семейства от домашнего очага, власть его, понятно, не могла быть велика и власть *матери* создавала и поддерживала строй жизни. Но с переходом к земледелию и оседлому труду, с возникновением городов и оседлой жизни власть сосредоточивается в руках отца. В эту эпоху *браки* совершаются обычно в установленном *религиозно* порядке, и отец получает свою власть как бы от божества. Он является *домовладыкой*: вся собственность семьи принадлежит ему; над женою и над детьми он имеет право жизни и смерти; он может временно уступить третьему лицу свою власть над сыном и даже продать его в рабство. Домовладыка является в пределах семьи верховным *жрецом* и *судьею*: он совершает богослужение и разбирает споры между членами семьи.

Дальнейшее развитие семейного строя идет в двух направлениях: во-первых, все более упрочивается порядок единобрачия; во-вторых, власть отца постепенно ограничи-

вается, вновь начинает признаваться некоторая самостоятельность матери и слагается сознание обязанностей родителей по отношению к детям. Вследствие того, что власть отца не прекращалась со вступлением детей в зрелый возраст, каждая семья, естественно, развивалась в целое гнездо семей, связанных *общим происхождением* от одного предка и следовательно — *кровным родством*. Такая разросшаяся семья образовывала *род*. Род в основном своем составе продолжал единую, совместную жизнь. Он был подчинен единому родоначальнику — патриарху и связан множеством общих интересов и взаимных обязанностей. Род владел землею сообща, под управлением и руководством патриарха; имущество переходило по наследству от родича к родичу; родичи были обязаны помогать друг другу и защищаться сообща от нападений; за убийство родича весь род мстил кровавою мезтью; род был объединен общим именем, он имел общие религиозные празднества и общее кладбище.

Естественно, что при увеличении рода связь между членами его все более ослабевала и постепенно утрачивалась. Он распадался в свою очередь на несколько самостоятельных родов, отдельные члены которых уже не могли установить свое родство через отдаленного родоначальника. Однако развитие в одном климате, при одинаковых природных условиях, участие предков в совместной жизни и кровное, хотя и отдаленное сродство, — все это оставляло у потомков черты сходства в строении тела и в укладе душевной жизни. *Родовая близость уступала место племенному сродству*; люди оказывались объединенными уже в племя. Единоплеменники не только напоминают друг друга цветом волос, или строением головы и лица, или разговорным диалектом; они часто продолжают жить в одной и той же местности, добывают себе пропитание одинаковым трудом, имеют общую религию, одинаковый семейный строй и сходные обычаи. Мало того, племя нередко сохраняет единство управления и суда, но во главе стоит уже не родоначальник, а старейшина, иногда избираемый племенем, иногда передающий власть по наследству своим детям, часто окруженный советом мудрых и опытных мужей.

Дальнейшее развитие идет обычно сразу по двум путям: внутренняя жизнь племени становится все сложнее и разнообразнее, а внешним образом племя несмотря на

свой численный рост достигает постепенно большей объединенное™. При этом войны между племенами, переселения и торговые сношения нередко перепутывают племена между собою и нарушают чистоту племенной крови. И когда племена разрастаются в целые *нации*, объединенные в *государства*, то каждая нация оказывается обыкновенно смешением нескольких племен, причем *одно* из племен нередко преобладает в этом смешении.

В историческом развитии кровно-родовое единение людей постепенно уступает свое место единению, основанному на других началах. Правда, семейный союз не только не исчезает, но получает даже особую самостоятельность, освобождаясь от родового быта; но зато род и племя вытесняются *хозяйственными, духовными и правовыми* связями.

Люди, объединенные совместною жизнью в одном роде или племени, легко оказываются в различных хозяйственных положениях: специализация в труде делит людей на опытных и неумелых; размеры личных способностей и удача быстро ведут к *имущественному неравенству*; стремление родителей передать имущество детям упрочивает это неравенство, а жажда наживы обостряет его. Постепенно люди начинают сознавать, что наиболее обеспечен тот, кто владеет *орудиями производства*, т. е. землей, машинами, а потом фабриками и т. д. Так постепенно общество разделяется в зависимости от хозяйственного положения и хозяйственного интереса отдельных людей на *классы*; классы с течением времени начинают сознавать общность своих интересов, объединяются и вступают друг с другом в борьбу. Такова, например, борьба крестьян с крупными землевладельцами или фабричных рабочих с фабрикантами и промышленниками. Некоторые ученые пытались даже изобразить всю историю человечества как борьбу различных классов между собою.

Классы не следует смешивать с *сословиями*. Сословием следует называть группу людей, особое и самостоятельное положение которой в общей жизни и деятельности *признается и поддерживается правовыми нормами*. Это особое положение далеко *не* всегда состоит в одинаковом *имущественном* богатстве. Люди делятся на сословия иногда по родовитому происхождению и заслугам предков (напр., потомственные дворяне), иногда по роду занятий

(напр., духовенство, купечество, крестьянство), иногда по характеру несомых повинностей (напр., прежнее русское деление на «податные» сословия — крестьяне и мещане, и «неподатные»). Нередко сословия имеют особый суд и особое управление. Иногда деление на сословия оказывается совершенно устаревшим, и тогда отличие сословия от класса становится особенно наглядным.

Наряду с этими широкими делениями совместная жизнь людей непрерывно создает более тесные и специальные группы людей, *свободно* и *добровольно* объединяющихся для достижения *общих целей*. Эти цели могут быть, например, *хозяйственными* и повести к созданию производительных товариществ, потребительных обществ, обществ взаимного кредита, страховых компаний и т. д. Или же эти цели могут иметь характер *духовный*; тогда возникают, например, различные *ученые общества* или общества, стремящиеся *усовершенствовать жизнь* людей (напр., благотворительные общества, религиозно-нравственные союзы, общества трезвости, кружки для самообразования, издательские группы, спортивные и т. д.). Каждый интерес, присущий нескольким людям, может вызвать к жизни тот или иной союз; а так как каждому человеку присущи самые различные интересы, то нередко бывает так, что один человек участвует в самых различных союзах и обществах. Понятно, что борьба за существование нередко сталкивает интересы отдельных людей и союзов и, может быть, человечество распалось бы на бесконечное множество враждующих между собою ячеек, если бы самые противоположности и столкновения интересов не вызывали к жизни обширные, устойчивые организации людей, именуемые *государствами* (см. §§ 16—18).

§ 5. НЕОБХОДИМОСТЬ ПРАВИЛ ПОВЕДЕНИЯ

Мы видели, что общественная жизнь людей наполнена столкновениями различных интересов, возникающими в общей борьбе за существование. «Интересом» следует называть отношение живущего и желающего человека ко всему тому, что ему *необходимо* или *важно*. Понятно, что *столкновение интересов* возникает в том случае, когда два человека или несколько человек стремятся к тому, что им важно, а добиться нужного может только один. Тогда победа одного означает поражение

другого или даже всех остальных, и между людьми возникает отношение «исключения»: победитель *«лишает»* побежденных и как бы *«исключает»* их. Такое соревнование между людьми называется *конкуренцией*. Конкуренции не бывает там, где все могут беспрепятственно пользоваться нужным: воздуха на просторе, воды в реках и в море, света в поле — хватит на всех. Но борьба возникает немедленно, как только воздуха (напр., в маленьких коморках), или воды (напр., в пустыне или при порче водопровода), или света оказывается ограниченное количество. Все, что *обеспечивает* или *облегчает* жизнь человека и чего в данный момент *на всех не хватает* — все это вызывает конкуренцию и обостряет борьбу за существование до такой степени, что люди становятся друг другу врагами. Борьба за обеспеченное и приятное существование достигает иногда большой остроты; подчас может казаться, что общественная жизнь действительно превратилась бы, по меткому слову английского философа Гоббса*, в «войну всех против всех», если бы не было сдерживающих и организующих общественную жизнь *правил поведения*.

Уже в глубокой древности люди стали понимать, что борьба, доведенная до непримиримости, до такого озлобления, при котором стороны теряют уважение друг к другу и возможность вести переговоры и устанавливать примирение, вредит обеим сторонам. Понимая это, люди пытались находить такие исходы, которые, удовлетворяя более или менее интерес обеих спорящих сторон, давали бы им возможность продолжать и впредь совместную жизнь. Каждая сторона считала притязания противника чрезмерными, и оба спорщика сговаривались обратиться к третьему, возраст, опыт и ум которого могли бы указать *справедливый* исход. Родоначальник или старейшина, разрешая спор, давал каждому известный императив, предписывавший ему его дальнейшее поведение в спорном вопросе. Этот императив указывал каждому, во-первых, то, что он «может», т. е. что ему позволено, на что он «имеет право», во-вторых, то, чего он «не может», т. е. что ему запрещено, на что он «не имеет права», и в-третьих, то, что он «обязан» соблюдать. Решение судьи получало известный вес и оказывало влияние на спорящих; это объяснялось,

* Род. 1588, умер 1679 г.

с одной стороны, их доверием к его *авторитету*, с другой стороны, *справедливостью* того, что он постановил.

Эти две черты являются чрезвычайно важными: трудно представить себе, в какую хаотическую войну всех против всех выродилось бы человеческое общежитие, если бы у людей не было *доверия к авторитету* и *веры в справедливость*. На этих двух началах покоится самая возможность *норм общественного поведения вообще*. Не следует думать, что таким авторитетом для человека может быть только голос другого человека или что всякое чужое требование справедливо. Но правилу поведения всегда присуще значение *необходимого закона*, как было показано выше, и признать это значение может только тот, кто вообще умеет *уважать* что-либо *высшее* и кто ищет верного, т. е. *справедливого* решения человеческих конфликтов.

Возможность найти авторитетный и справедливый императив и примирить спорящих всегда драгоценна: она не только устраивает совместную жизнь людей *на этот раз*, но вселяет в них уверенность, что споры и столкновения *вообще* могут улаживаться мирно и справедливо. Но так как справедливость остается неизменной и одинаковой для всех, то однажды найденный справедливый императив превращается (постепенно или сразу) в *общее* правило, не только разрешающее *все* подобные споры, но предотвращающее самое возникновение их: каждый заранее может знать и знает, что он «может» и чего «не может», стоит только познакомиться с этим правилом и продумать его.

Понятно, что наличность таких правил делает возможным мирное общежитие. Люди могут вести совместную мирную жизнь лишь в том случае, если каждый осуществляет свои притязания и преследует свои интересы *только до известных пределов*. Эти пределы, разграничивающие сферу деятельности каждого, могли бы, конечно, отыскиваться и устанавливаться каждым для себя и *без* всяких правил, если бы люди были добры и совершенны. Но так как этого на самом деле нет, то правила поведения являются *необходимыми*. Необходимость их признается всеми; правда, одни полагают, что все правила должны быть *записаны*, другие считают более целесообразными *неписанные законы*; одни настаивают на том, что все правила должны быть установлены каким-нибудь *внешним авто-*

ритетом, другие предпочитают *внутренний авторитет совести*; есть мыслители, полагающие, что все правила должны быть основаны на *свободном соглашении людей*; есть и такие, которые думают, что этих правил должно быть *возможно меньше*. Но значение их признается всеми.

Правила, определяющие взаимные отношения между людьми, мы будем называть *социальными нормами*. Социальные (т. е. общественные) нормы необходимы для поддержания мирного сожительства и сотрудничества людей. *Ограничивая непомерные притязания* каждого отдельного человека, они дают возможность *установить общественный порядок, защитить слабого* от притеснений сильного и приучить людей к обдуманному, выдержанному поведению; *повинуясь этим правилам*, люди постепенно привыкают не поирать чужих интересов, *считаться с правами и благом ближних* и согласовать свое поведение как с основными задачами человеческого *общества*, так и с высшей целью человеческой *жизни вообще*. Эти правила приучают человека обуздывать свои страсти и влечения и воспитывают в нем умение жить с людьми согласною, творческою жизнью. Именно поэтому люди давно уже признали в них могучее средство для усовершенствования *личного характера и общественного строя*; сознательная и устойчивая привычка подчиняться этим правилам считается не без оснований признаком *духовной зрелости*.

§ 6. ВИДЫ СОЦИАЛЬНЫХ НОРМ

Человек как живое, самостоятельное существо имеет двойной состав³: *душевный* и *телесный*. Каждый из нас живет внутренней, душевной жизнью: мыслит, чувствует, желает, запоминает, воображает, но когда хочет осуществить что-нибудь не в себе, а вовне или сообщить другому о своем внутреннем состоянии, то пользуется своим телом как единственным орудием, допускающим *проявление душевных состояний*. Мы все привыкли к тому, что *изнутри* мы знаем *только о себе*, о всех же других людях знаем и судим *только* по их внешним проявлениям, иногда без ошибки делая по ним заключение о том, что происходит в их душах. Живая речь, слово, выражение лица и жест — вот средства общения, связывающие людей. Наука

свидетельствует о том, что в действительности тело и душа человека ведут *единую, связную, органическую жизнь* и не разлучаются, пока человек жив. Поэтому и поведение человека имеет всегда двойной состав — душевно-телесный. При этом бывает так, что жизненный центр тяжести переносится в душу, и тогда тело является второстепенным и подчиненным элементом (напр., при молитве, размышлении), но бывает и так, что главная роль принадлежит телу, и тогда душа следит только за целесообразностью его движений (напр., при ношении тяжести, гимнастике, ходьбе и т. д.). Согласно этому, и *поведение* человека может рассматриваться с двух точек зрения: или так, что *душевное состояние* является главным и важным, причем внешнее поведение оказывается только его естественным внешним выражением; или же так, что главным и важным является известное *внешнее* поведение, а внутреннее настроение подразумевается или оставляется без внимания. Все правила человеческого поведения разделяются в зависимости от этих точек зрения на две большие группы норм: к первой группе относятся все нормы *моральные* и *религиозные*, а ко второй группе — нормы *правовые* и нормы *нравов*. Требования *справедливости* возникают из сочетания тех и других норм и должны рассматриваться отдельно (см. § 9).

Для того, чтобы усвоить различие между этими видами норм, необходимо иметь в виду следующее. Каждая норма предполагает, во-первых, что некоторое *разумное существо* установило известное предписание (см. § 2). Норма, которая «никем» не была установлена — невозможна и нелепа. Всякая норма есть *правило*, формулированное в словах, в виде *логического суждения* и *грамматического предложения*. Поэтому норма всегда существует в виде высказанной мысли. Норма есть *обязательное правило, придуманное* (или придуманное) разумным существом и выраженное в словах.

Понятно, далее, что всякая норма устанавливается в известной последовательности: придумать норму может один человек, придать ей окончательную формулу — другой, а сделать ее обязательным правилом не может иногда ни первый, ни второй, а только третий. Таким образом, для всякой нормы характерна, во-вторых, та последовательность или тот *порядок, в котором она устанавливается*.

Этим, однако, не все сказано. Всякая норма (в-третьих) предписывает что-нибудь каким-нибудь *определённым* людям, будь то *все* члены общественного союза (напр., все подданные, все члены клуба), или *некоторые*, обладающие особыми свойствами (напр., совершеннолетние, душевно-здоровые), особым положением (напр., земле-владелец, спичечные фабриканты), особою властью (напр., мировые судьи, губернаторы), или же *одному* члену, имеющему исключительное положение в союзе (напр., римский папа, президент республики, монарх). Норма, которая предписывала бы известное поведение «никому» — нелепа и невозможна, хотя возможны нормы, которые в прямых словах не указывают, к кому они относятся; юристы решают тогда этот вопрос по смыслу.

Далее, в-четвертых, в каждой норме *что-то* предписывается, именно — известный *порядок человеческих отношений* как верный и должный (см. § 2). При этом «отношение» может пониматься или как внутреннее настроение души, или как внешнее поведение, или же как то и другое вместе.

Наконец, в-пятых, применительно к каждой норме допустим вопрос о том, имеет ли она *санкцию*, и притом в чем состоит эта санкция. Санкцией называется то *предстоящее последствие*, которое постигает *нарушителя нормы*; это есть, так сказать, угрожающий перст, поддерживающий обязательное значение нормы и указывающий известное *неприятное будущее* для того, кто не будет повиноваться установленному предписанию.

Каждый из указанных видов норм должен быть отличён от других видов с этих пяти точек зрения. Пять вопросов решают здесь дело: *кто* предписывает? *в каком порядке* устанавливается предписание? *кому* предписывается? *что* предписывается (т. е. какой порядок?) и *какова санкция* нормы? В этом порядке мы и поведем рассмотрение. Необходимо только добавить, что не всегда по каждому вопросу возможно указать такое отличие, которое само по себе, взятое отдельно, было бы достаточно для того, чтобы установить характер нормы. Отличие дается только *всеми пятью признаками*, взятыми вместе, и это все время следует иметь в виду, чтобы не запутаться и не утратить необходимую ясность понимания.

§ 7. НОРМЫ РЕЛИГИИ И МОРАЛИ

Мы установили, что нормы религии и морали относятся к одной и той же группе норм. Однако в пределах одной и той же группы могут быть существенные отличия.

Религиею (от *religare* — привязывать, укреплять) называется живой духовный союз человека с Богом⁴; этот союз состоит в том, что Бог *открывает* человеку свою сущность и свою волю (отсюда «откровение»), а человек, вступая в этот союз и пребывая в общении с Божеством, делает *волю Божию* — свою *нормою* и отдает свои силы на ее осуществление. Понятно, что религиозный человек, воспринимая волю Божию в виде правил поведения, видит в *Божестве* — *установителя* этих заповедей. *Порядок* этого установления состоит в том, что человек, признав (по тем или другим признакам) некоторые из своих душевных переживаний *посланными от Бога*, а то, что через них познается — состоявшимся откровением Божественным (уверовав), пытается придать воспринятому форму мысли (учение) и выразить в словах (писание и предание); в христианских исповеданиях верность этого мысленного формулирования и словесного выражения проверялась и утверждалась обычно на собраниях верующих (вселенские соборы). Естественно, что нормы религиозного характера предписывают что-нибудь *только тем*, кто принадлежит к этому исповеданию и, участвуя в церкви (т. е. организованном союзе людей, признавших данное откровение), приемлет ее учение. При этом, по учению большинства религиозных союзов, к исповеданию и церкви могут принадлежать и такие люди, которые *сами, непосредственно не имели откровения*, но веруют, приняв его от других людей, почитаемых за пророческий дар и святость. Таким образом нормы религии основываются иногда на признании авторитетности других людей. То, что предписывают эти нормы, является во всех зрелых и развитых религиях известным *внутренним душевным* поведением или *деланием* (молитва к Богу и подчинение своих желаний Его заповедям), причем нередко устанавливается, в каких именно внешних поступках, движениях и словах (обряд) должно выражаться благочестивое настроение души. Иногда люди упускают из вида, что обряд предписывается религией *только* в качестве естественного выра-

жения *действительного* внутреннего отношения души к Божеству, и тогда религиозность вырождается в ханжество и лицемерие. Наконец религиозная норма имеет свою *санкцию*. Нарушитель ее чувствует себя стоящим перед лицом Божия гнева и, может быть, наказания; к этому может присоединиться налагаемое церковной властью покаяние, или эпитимия, или даже исключение из союза верующих.

Нормы морали отличаются от норм религии в некоторых существенных отношениях. В установлении нравственных правил человек является предоставленным *себе и своей совести*. Эти правила основываются на *самостоятельном и свободном убеждении*, которые каждый из нас должен выносить, обдумать и формулировать. Понятно, что такого убеждения никто ни у кого заимствовать не может; даже внешним авторитетом норма морали не может быть установлена, потому что единственным авторитетом здесь является *голос совести*, живущий в глубине *каждой* души. Это значит, что человек, слагая свои нравственные убеждения и устанавливая нормы морали⁵, не может руководиться личной прихотью и произволом, но должен поставить пред своею совестью вопрос о том, *что есть самое лучшее, совершенное и праведное* в личном поведении и в отношении человека к человеку. Указания совести надлежит затем высказать в форме грамматического предложения и логического суждения, которое и *выразит основную* моральную норму поведения; распространение этого правила на отдельные стороны внутренней и внешней жизни даст возможность составить *подчиненные* нормы морали. Так, напр., каждому из нас без особого труда удастся признать и формулировать норму: «относись ко всякому человеку с тою любовью, которую ты обычно любишь самого себя»; такое перенесение жизненного центра тяжести со своего благополучия на других людей породит, с одной стороны, требования *бескорыстия, самоотвержения и скромности* в отношении к себе, с другой стороны — правила, предписывающие *доброжелательство, уважение, щедлость, доверие* и т. д. по отношению к другим.

Итак, нормы морали каждый человек должен установить для себя *сам*. Другие, в частности родители и воспитатели, могут ему, правда, *помочь* в раскрытии и осмысле-

нии голоса совести, но до *признания* и *убеждения* каждый из нас должен дорасти сам. Это *не* значит, что у каждого человека могут быть свои особые воззрения на добро и зло, причем каждый *про себя* будет *прав*. Нет, различные понимания морали бывают у людей потому, что они или не знают верного пути к совести, или же не хотят им идти; нередко они ошибаются, принимая «житейскую пользу» за нравственное добро, или не решаясь поставить перед совестью правильный вопрос о *самом* лучшем; или же они, совсем не обращаясь к ее авторитетному голосу, придумывают что-нибудь *от себя*. При правильном же исследовании голос совести покажет всем людям одно и то же, и это выражали иногда так: совесть есть голос Божий, звучащий одинаково в каждой душе, но требующий от нее особого внимания и *самодетельной* работы над ее убеждениями. Таков *порядок установления* моральных норм.

Понятно, что норма морали *связывает только того* человека, который ее признал; она предполагает *добровольное* согласие и признание, и если кто-нибудь соблюдает ее по чужому приказанию, из покорности или страха, то она теряет свой моральный характер. Это не значит, конечно, что всякий, кто не захочет признать ее, может делать, что ему заблагорассудится: произвол его окажется ограниченным нормами другого характера — теми нормами права, которые связывают каждого гражданина, а также теми, которые установлены распоряжениями его ближайшего начальства (напр., воспитателей). Но это значит, что нравственная жизнь возможна только для того, кто имеет действительное, искреннее желание стать лучше; каждого человека можно и должно свободно *убедить* в том, что существует внутренний закон добра и что это есть закон любви; и наконец, что если он его не соблюдает, то он *всегда будет неправ*. Но *принудительно* — нормою морали нельзя связать никого.

Далее, эта норма предписывает всегда известное *внутреннее отношение* ко всему живому, и в особенности к человеку, и в виде естественного последствия или выражения этого настроения души, — *внешнее поведение, согласное с ним*. Нравственные правила всегда начинают с душевной глубины и требуют прежде всего *внутренней доброты*. Это не значит, что они удовлетворяются ею и

большого не требуют; недаром говорится, что «ад вымошен добрыми желаниями». Но это означает, что нравственные правила никогда не предписывают внешних поступков или внешнего поведения *независимо* от того душевного настроения, которым они сопровождаются. Нравственный поступок всегда готовится в глубине души, как бы вырастает из нее, и внешнее проявление человека всегда является в таких случаях лишь зрелым плодом внутренней доброты.

Наконец норма морали имеет свою санкцию в виде живого *укора совести*. Тонко развитая и глубоко чувствующая душа испытывает этот укор часто и явственно. Он выражается в известном каждому из нас *внутреннем недовольстве* своим поступком или даже всею своею жизнью: человек сознает свою *неправоту* и чувствует, что он и должен и *может* жить и действовать иначе; это и вызывает в нем чувство *вины*. Задача человека в том, чтобы не заглушать в себе укор совести и чувство нравственной вины, но приучить себя относиться со вниманием к этому укору и тем воспитать в себе *чувство нравственной ответственности*.

После всего сказанного понятно, каково взаимное отношение норм религии и норм морали. Они отличаются, во-первых, по тому авторитету, который устанавливает правило (в религии — *воля Божия*, в морали — *голос совести*); во-вторых, по тому порядку, в котором правило формулируется (в религии — *соборное изложение откровения*, данного *избранным* людям, в морали — самостоятельное восприятие и формулирование голоса совести, данного *каждому*); в-третьих, по санкции (в религии — гнев и суд Божий над грешником, в морали — укор совести и чувство вины). В то же время нормы религии и нормы морали имеют сходство: во-первых, в том, что они *требуют* всеобщего признания, но связывают только тех, кто их добровольно признал (в религии — уверовал, в морали — убедился); во-вторых, в том, что они предписывают известное поведение, вырастающее из глубины души.

При этом верующие обычно подразумевают, что норма религиозная, являясь выражением воли Божией, не отменяет и не изменяет голос совести, но придает ему особую силу и дополняет его требования — новыми. Вот почему религия иногда поглощает мораль.

§ 8. НОРМЫ МОРАЛИ И ПРАВА

Различие между нормами морали и нормами права является еще более значительным.

Прежде всего, нормы права устанавливаются не внутренним авторитетом, а *внешним*: они основываются не на божественной воле и не на голосе совести, но на предписании, которое создается известными *людьми* и связывает как их самих, так и других членов союза. Правовые нормы вообще устанавливаются и формулируются *другими* людьми, т. е. не каждым человеком для самого себя; они как бы приходят к нам извне, предписывая, запрещая и позволяя нам различные поступки, независимо от того, согласны мы на это или не согласны. Право основывается на том, что в союзе людей есть *общая* для всех *власть*, т. е. что *некоторые из членов союза уполномочены* придумывать, выражать в словах и объявлять обязательные для всех правила поведения, а также следить за тем, чтобы все им повиновались. Эти правила получают свою силу от их авторитета, а их авторитет покоится на том полномочии, которое им предоставлено. Понятно, что эти «другие» люди, которые создают для себя и для нас правовые нормы, являются всегда *строго определенными* и *уполномоченными* людьми. Они могут получить это полномочие различными путями: во-первых, так, что все члены союза сговариваются и прямо поручают им это дело (напр., вече избирало князя в Древней Руси; или, в наше время, корпорация избирает свое «правление», клуб выбирает «старшин» и т. д.); во-вторых, в силу того, что есть *постоянное правило*, указывающее, кому эта власть принадлежит пожизненно и к кому переходит по наследству (напр., власть монарха) и наряду с этим, кто, кем и на какую должность может быть выбран народом (напр., члены Государственной Думы) или назначен государем (напр., министры, губернаторы); наконец, в отдельных случаях, когда союз организуется заново, или в корне переустраивается, или объединяется ненадолго, такое полномочие может принадлежать тому, кто первый проявит инициативу и за кем другие члены союза признают эту власть молчаливым повиновением (так бывает, например, когда за отсутствием обычных властей во время войны, или эпидемии, или смуты организуется временный

общественный комитет для поддержания порядка). Во всех этих случаях налицо остается допущение, что некоторые, строго определенные люди имеют полномочие издавать обязательные нормы и императивы и что это «правильно».

Отсюда уже ясно, что правовая норма устанавливается всегда *в определенном порядке*. Если далеко не всякий уполномочен издавать правовые нормы, то, с другой стороны, и те, кто на это уполномочен, должны соблюдать в своем деле известный, обыкновенно строго предначертанный порядок. К установлению и соблюдению этого порядка приводит сознание того, как важно и как трудно получить вполне справедливую и целесообразную правовую норму. Нет никакого сомнения в том, что верную норму *морали* также очень трудно установить и что соблюдение строгой *внутренней* последовательности в раскрытии голоса совести необходимо и там; но, к сожалению, люди до сих пор мало прониклись этой идеей. В области же права люди это признали; именно поэтому они разделили весь путь, который проходят правовые нормы, на несколько этапов. Согласно этому разделению, одни имеют полномочие указывать на необходимость новой нормы; другие — проверять эту необходимость и формулировать предполагаемую норму; третьи обсуждают справедливость и целесообразность предложенного правила и решают — быть ему или не быть; верховная власть утверждает это решение; затем отдельно проверяется, соблюден ли предначертанный порядок издания нормы и, наконец, самая норма объявляется во всеобщее сведение. Таков обычный порядок, о котором еще придется говорить в дальнейшем (см. § 20).

Теперь понятно также, на кого распространяется правовая норма, установленная властью. Правовые предписания исходят от *одних* людей, а обращаются к *другим* людям, принадлежащим к этому союзу и подчиненным этой власти. Это означает прежде всего, что правовая норма предписывает людям известное поведение, *независимо* от того, согласны ли они, что эта норма хороша, или несогласны, хотя они ей подчиняться или не хотят. Если правовая норма что-нибудь повелевает или что-нибудь воспрещает, то это повеление и это воспрещение сохраняют все свое значение и в том случае, если есть несогласные:

они все равно *обязаны* ей подчиняться. Она не теряет своего значения и своей силы потому, что *не зависит от добровольного признания и внутреннего убеждения подчиненных ей*. В этом ее глубокое отличие от норм морали, которые основываются именно на внутреннем убеждении и добровольном признании человека. Само собой разумеется, что тот, кто установил правовое предписание, был убежден в его необходимости и целесообразности; но в согласии всех подчиненных он не нуждался. Итак, правовая норма связывает всех тех, и даже несогласных членов союза, которые в ней указаны. При этом, по общему правилу, в каждом союзе власть может издавать предписания только для своих членов; однако эти предписания могут относиться и к тем пришлым людям, которые временно пребывают в пределах союза как бы на положении гостей (напр., «торговые гости», «иноземные гости»; срв. русские былипы).

К этому необходимо добавить, что каждая правовая норма, что бы она ни предписывала и ни воспрещала, налагает особую связь *и* на тех людей, которые установили ее своею властью. Именно, раз установив ее, они обязаны поддерживать ее всеми силами и признавать ее за правовую норму; они не могут установить новое правило, которое бы ей противоречило, до тех пор, пока не отменят открыто первую норму; наконец, они не могут никому позволить не повиноваться норме, а с другой стороны, не могут никого заставить повиноваться тому, что не установлено в правовых нормах или не высказано в виде правового императива. В этом *отличие права от произвола* и правовой нормы от произвольных требований.

Но если правовая норма требует известного поведения, независимо от согласия того, кому она его предписывает, то отсюда ясно, что она может требовать от людей *только такого поведения, которое можно соблюдать без внутреннего согласия*. Это значит, что право может предписывать только *внешнее поведение* и не может требовать от людей, чтобы они осуществляли по приказанию какие-нибудь внутренние душевные состояния: о чем-нибудь думали, что-нибудь любили, чего-нибудь не желали и т. д. Такие предписания со стороны права *несостоятельны*, во-первых, потому, что внутренние, душевные качества нравственно ценны только тогда, если они выработаны и созданы доб-

рою волей и личными усилиями человека, и теряют свою ценность, если человек старается приобрести их по чужому приказу; они несостоятельны, во-вторых, потому, что никто не может заставить человека признать что-нибудь, или захотеть, или подумать, а также не может проверить, действительно ли он это признал, захотел и подумал или только «сделал вид», чтобы избежать преследований. В прежние времена полагали, что это возможно и потому подвергали людей напрасной и несправедливой пытке; но в наши дни эта граница права признана окончательно.

Это не значит, однако, что правовые предписания *совсем не обращают внимания* на душевные состояния людей. Нет; но право считается лишь с теми душевными состояниями (помыслами, желаниями, чувствованиями), которые *проявлены людьми в их внешнем поведении* — посредством слов, жестов или в письменной форме. Так, напр., покупка может состояться лишь в том случае, если покупающий *выразит* как-нибудь свое согласие; или, напр., суд будет исследовать и проверять наличие злой, испорченной воли у человека только тогда, если он совершит какие-нибудь *внешние*, запрещенные правом поступки и т. д. Но пока человек ничем внешним не обнаружил намерения или попытки нарушить правовую норму и не совершил никакого внешнего поступка, которому правовые нормы придают известные последствия (напр., не подал голоса на выборах, не заключил договора, не предложил к продаже свою вещь) — власть, следящая за соблюдением права, не имеет никаких оснований вторгаться в его внутреннюю жизнь. Нравственные решения и дурные желания сами по себе имеют значение в религии и морали, но не в праве; для права важно только то, что обнаружено или чего не обнаружено во внешнем поведении.

Наконец правовые нормы обычно (хотя далеко не всегда) имеют *санкцию*. Эта санкция состоит в том, что нарушающий правовую норму, делающий запретное или не исполняющий своей обязанности, может ожидать неприятных последствий, которые постигнут его в его внешней жизни. Санкция правовой нормы всегда осуществляется так, что приходят другие, уполномоченные люди и *заставляют* неповинующегося делать то, чего ему не хочется: или понуждают его исполнить свою обязанность, указывая ему на правовую норму, которую он нарушил, и на

взыскания, которые могут быть на него возложены (напр., понуждают его внести недоимку, явиться к отбыванию воинской повинности); или исполняют эту обязанность за его счет (напр., продают часть его имущества и вносят за него недоимку или уплачивают из вырученных денег его долги); или же налагают на него взыскание, будь то по суду или в порядке управления.

Теперь должно быть понятно отличие правовых норм от норм морали. Они отличаются, во-первых, по тому авторитету, который устанавливает правило (в морали — внутренний авторитет: *голос совести*; в праве — внешний авторитет: *другие люди*, строго определенные и *особо уполномоченные*); во-вторых, по тому порядку, в котором правило устанавливается (в морали — самостоятельное восприятие и формулирование голоса совести, данного каждому особо; в праве — *последовательное* прохождение правила через все *строго установленные* этапы рассмотрения, в котором участвуют многие люди); в-третьих, по тому, кто получает предписание (в морали — добровольно признавший требование совести; в праве — *всякий член союза, указанный в норме, независимо от его согласия и признания*); в-четвертых, по тому поведению, которое предписывается в норме (в морали — *внутреннее поведение*, выражающееся и во внешних поступках; в праве — *внешнее поведение*, которое может, однако, привести и к рассмотрению душевного состояния; и, наконец, в-пятых, по санкции (в морали — укор совести и чувство вины; в праве — угроза неприятными последствиями и внешние принудительные меры).

§ 9. ЕСТЕСТВЕННОЕ ПРАВО. ТРЕБОВАНИЯ СПРАВЕДЛИВОСТИ

Несмотря на то, что между нормами права и нормами морали имеются столь существенные отличия, между ними не порывается и не должна порываться *живая связь*.

Отношение между правом и моралью может слагаться правильно и неправильно. *Правильное* отношение между ними существует тогда, когда право, не выходя из своих пределов, *согласуется по существу* с требованиями морали и является для нее подготовительной ступенью и поддержкою; а мораль, с своей стороны, служа для права высшим

мерилом и руководителем, *придает правовым велениям* то глубокое значение и ту *обязательную силу*, которая присуща нормам морали. Это бывает, следовательно, тогда, когда право, с одной стороны, предписывает людям такое внешнее поведение, которое может быть одобрено и совестью (напр., служение общему благу, ненарушение чужой свободы, неподкупность, защиту родины, исполнение обязательств, принятых на себя добровольно, и т. д.); когда оно, с другой стороны, воспрещает людям те внешние поступки, которых и совесть не одобряет (напр., нарушение данного слова, обман, причинение вреда, насилие, притеснение, убийство и т. д.); и когда, наконец, право, не разрешая людям никаких нравственно предосудительных действий, устанавливает в людских отношениях справедливый порядок.

Справедливость требует, чтобы люди вообще обсуждали и рассматривали свои отношения и судили других людей, имея в виду «действительное положение вещей», т. е. не только внешнюю поверхностную видимость отношений и поступков, но их *подлинную сущность* и *нравственное значение*. Дело в том, что на свете ни одно событие не повторяется целиком, как оно есть, хотя внимательное научное наблюдение выделяет без труда черты *сходства* в явлениях мира. Однако каждый раз, как мы присмотримся к событию повнимательней, так окажется, что оно представляет из себя нечто совершенно новое. Во-первых, *все подлежит непрерывному развитию* и изменению: и вода, и земля, и растения, и животные; и сами люди постоянно изменяются, развиваясь и внутренне, и внешне; достаточно подумать, например, что тело каждого из нас *совершенно*, хотя и незаметно, обновляется на протяжении десяти лет. Во-вторых, все вещи и все люди *в сущности неодинаковы*, хотя отчасти могут походить друг на друга и взаимно напоминать друг друга; но происхождение от разных предков и родителей, различное воспитание, строение тела, характер души, личные способности и склонности - все это делает каждого из нас единственным в своем роде и неповторяемым. Это еще не придает никому из нас особенной ценности, но ведет к тому, что на свете *действительно ничего не повторяется*. Между тем, если человек будет останавливаться вниманием и мыслью только на единичных, индивидуальных явлениях жизни, то

он неизбежно растеряется как в теоретическом познании, так и в практическом руководстве: он не найдет ни одного «закона природы» и не создаст ни одной «нормы поведения» (см. § 1). Потому что и в том, и в другом человек останавливается именно на похожем и одинаковом, *отвлекая его мысленно* от несходного и условно закрывая себе глаза на неодинаковое. Норма, если она не превращается в императив, всегда имеет в виду лишь одинаковое, «типическое» во многих возможных различных 'Блучаях; поэтому она по необходимости не учитывает каждый отдельный случай в его неповторяемой особливости, в его прихотливом своеобразии: и этим она как бы *«уравнивает»* все случаи, т. е. рассматривает их так, как *если бы* они были *одинаковы*, тогда как *на самом деле* они остаются *неодинаковыми*. И вот здесь возникает опасность, что правовые нормы окажутся чрезмерно отвлеченными, рассматривающими всю жизнь как бы с высоты птичьего полета и все уравнивающими. Чрезмерная *удаленность* и *общность* права неминуемо поведет к его *несправедливости*, мы все чувствуем и сознаем, что люди не равны между собою: справедливая норма не может возлагать одинаковые обязанности на ребенка и на взрослого, на бедного и на богатого, на женщину и на мужчину, на больного и на здорового; ее требования должны быть *соразмерны* личным силам, способностям и имущественному положению людей: кому больше дано, с того больше и *взыщется*. Поэтому справедливость требует, чтобы правовые нормы сохраняли в своих требованиях *соразмерность действительным свойствам и деяниям людей*.

Однако, с другой стороны, невозможно создавать для *каждого* отношения людей *особую* правовую норму, приспособленную именно к *этому* отношению во всех его особенностях и деталях и в силу этого не подходящую более ни к одному отношению. Понятно, что в таком случае нормы превратились бы в единичные императивы и количество правовых императивов должно бы было неминуемо разрастись до бесконечности.

Такой порядок был бы опять-таки сразу и *вреден*, и *несправедлив*.

Если бы право, стремясь к соответствию с действительными свойствами и деяниями людей, стало вмешиваться во все второстепенные детали человеческих отношений.

предусматривая каждый шаг и стесняя каждое проявление, то произошло бы следующее. *Во-первых*, оно потерпело бы неудачу в осуществлении этого, ибо *невозможно* предусмотреть заранее каждый индивидуальный случай, могущий возникнуть в будущем: будущее всегда чревато *непредвидимыми событиями*, всегда новыми и почти всегда неожиданными, и весь труд оказался бы здесь тщетным; невозможно также увеличивать число правовых правил до бесконечности, ибо это породило бы только замешательство и вместо устроения жизни возникло бы горшее расстройство. *Во-вторых*, вмешательство права во все жизненные детали для того, чтобы заранее с точностью отметить для каждого случая соответствующую дозу правовых последствий, привело бы к тому, что люди из-за этой мелочной предусмотрительности утратили бы всякую *инициативу* и всякий почин, всякую возможность *свободной самодеятельности* (см. § 5); а между тем право есть *опора* для свободной и согласной деятельности людей, но не педантическая опека над их деятельностью; оно должно укрепить в людях правосознание, но не отучить их от самодеятельности. *В-третьих*, такое вмешательство права, с его внешними предписаниями, во все жизненные детали стеснило бы и ограничило бы ту область, в которой господствует и свободно развивается *моральное чувство*, или *голос совести*; право не должно переходить свою границу и вторгаться в сферу свободных и добровольных душевных движений и их естественных внешних проявлений, иначе утратится дружная и согласованная работа морали и права над усовершенствованием человеческой жизни. Вот почему такой порядок был бы *вреден*.

Но он был бы, сверх того, и *несправедлив*. Дело в том, что люди, несмотря на все свое несходство и неодинаковость, сохраняют *равенство* в известном отношении, так что, если бы право упустило из вида это равенство, то оно впало бы в явную несправедливость. Все люди как *разумные, живые существа*, носящие в себе *влечение к счастью* и к *полноте духовного бытия*, скрывающие в себе *голос совести* и *способность к нравственному совершенствованию*, — имеют одинаковое, *по справедливости равное* притязание на жизнь, на удовлетворение, на развитие своих благих способностей и на свободу добрых проявлений. Это равенство не состоит, разумеется, в том,

что повиновение праву необходимо ради поддержания мирного сожительства, достаточно простого сознания: «так велит правовая норма»; они повинуются праву и в том случае, если оно почему-нибудь решает спор не в их пользу; мало того: такие люди, обнаруживающие истинную *зрелость правосознания*, повинуются даже тем правовым нормам, которые кажутся им несправедливыми. Это следует понимать так: если право решает их спор *не в их пользу*, и притом несправедливо, то они спокойно и мужественно переносят это несправедливое решение, подчиняясь ему; если же несправедливое решение обращается во вред *другому*, то они по доброй воле вознаграждают несправедливо потерпевшего соседа. Но как в том, так и в другом случае они стремятся сделать *все*, что в их силах, для того, чтобы заменить устаревшую, или неудачную, или несправедливую норму — новой, справедливую и верную.

Такой образ действий как нельзя более соответствует высшей и основной цели права: устроить совместную жизнь людей так, чтобы на столкновения, взаимную борьбу, ожесточенные споры и т. д. тратилось *как можно меньше духовных сил*. Мирные отношения между людьми состоят не в том, что каждый непрерывно судится со всеми, жалуясь и отстаивая свою выгоду всеми дозволенными средствами, или даже старается запутать судей и провести свое дело во что бы то ни стало. Такой человек часто оказывается готовым *обойти закон*, если ему не удастся отстоять свои интересы *по закону*. Для него право является не другом морали, а только врагом его личной жадности; он испытывает правовые предписания, как цепи на своих руках, и всюду, куда право почему-нибудь не вполне проникает (напр., во внутренние отношения семьи или в отношении к мирным иностранцам на войне и во время войны), он готов проявить свою злую и хищную волю).

Относиться так к праву, значит употреблять его во зло, тогда как на самом деле *право призвано служить не злу; а добру*. Первоначально правовые нормы были введены для того, чтобы *обуздать внешние проявления злой воли*, но было бы жестокой ошибкой думать, что этим исчерпывается назначение права. Самое обуздание внешних проявлений злой воли необходимо именно для того, чтобы содействовать развитию в душах людей *доброй воли*, и

право только тогда будет понято в своем истинном значении, когда люди будут иметь в виду не букву права, а его основную цель и дух.

Значение права состоит в том, что оно есть могучее средство *воспитания людей к общественной жизни*. Правовые нормы и повиновение им должны научить человека считаться с существованием других людей и с их интересами. Каждый человек должен приучить себя к тому, чтобы *доброю волею* ограничивать свои притязания, принимая во внимание, что другие также *имеют право* жить и осуществлять *свои* интересы. Ограничивая свободу каждого известными пределами, право обеспечивает ему за то беспрепятственное и спокойное пользование *своими* правами, т. е. гарантирует ему свободу *внутри* этих пределов. Свобода каждого человека простирается лишь до той границы, от которой начинается свобода других людей. Стремясь установить эти границы, право содействует тому, чтобы в совместной жизни людей воцарился *порядок*, основанный на *свободе*.

Воспитать людей в этом направлении, значит, далее, приучить их к мысли о том, что каждый человек — кто бы он ни был и какими бы свойствами он ни отличался, имеет *одинаковое* право жить, работать, бороться за свои справедливые интересы и развивать свои духовные силы. Укрепление этого чувства в людях достигается особенно распространением естественного (т. е. нравственно верного) права: повинуюсь ему, человек приучается видеть в каждом — *равного* себе *ближнего* своего и уважать *каждого*, кто бы он ни был. Воспитывая так человека, право содействует тому, чтобы в совместной жизни людей воцарился *порядок*, основанный на *равенстве*.

Именно в этом значении своим право оказывается преддверием морали. Человек, приучившийся сдерживать и обуздывать свои внешние проявления согласно правовым нормам, приобрел уже умение господствовать над собою при помощи воли. *Внешнее самообладание*, к которому приучает право, есть уже начавшееся господство разумной воли над жизнью необузданных страстей и диких порывов. Конечно, мало развить в себе сознание своих прав и обязанностей (*правосознание*) и приучить себя к верному с точки зрения права (т. наз. *легальному* или *лояльному*) поведению. Только внутренняя нравственная

работа над собою может облагородить душу в ее корне и пробудить в человеке *любовное* отношение к ближним. Но работая над человеческим поведением рука об руку с моралью и подготавливая ее конечное торжество, право, несомненно, содействует тому, чтобы в совместной жизни людей воцарился *порядок*, основанный на *братстве*.

В этом деле общественного воспитания праву приходят на помощь *нормы нравов*. Правовые предписания не могут проникнуть во все стороны человеческой жизни и установить повсюду обязательные пределы: это значило бы убить всякую свободную жизнь, всякое нестесненное проявление и творческую инициативу людей; с другой стороны, праву и не удалось бы учесть всякое движение человека, а погоня за мелочами заставила бы его упустить из вида главное (см. § 9). Поэтому оказывается очень важным, чтобы в жизни людей постепенно слагались *добрые обычаи* и *морально верные нравы*. Эти обычаи необязательны в правовом отношении и никем формально не устанавливаются; и тем не менее люди осуществляют их, и если кто-нибудь формулирует их в виде *правил поведения*, то признают их,— отчасти по привычке к ним, отчасти из смутного сознания, что «так лучше», отчасти же из уважения к авторитету «общественного мнения». Таковы, напр., все правила вежливого и любезного обхождения, многие обычаи религиозные, торговые, обычаи, связанные с отдыхом и увеселениями, и т. д. Редко кто может указать корень и происхождение такого обычая; часто остается только сознание, что «так делали отцы и деды» или что «так истари повелось». Конечно, не все, что «повелось», заслуживает одобрения и поддержки: обычаи могут быть грубы и жестоки (напр., бой быков, русские кулачные бои), или вредны духовно и телесно (напр., пьянство, объедение по праздникам), или основаны на предрассудках и суеверии (напр., гадания, чурания⁷ и т. п.). Однако с развитием и углублением образования вредное и нелепое постепенно отпадает и сознание: «так надо, хотя и никто не приказал», связывается только с теми обыкновениями, которые *облегчают задачу морали и права*. *Нравы* народа соответствуют тому, что мы называем «характером» у отдельного человека: это свойственные ему, устойчивые способы внутренней жизни, которые и выражаются в виде внешних *обычаев*. И вот, по мере духовного развития народа нравы все более совер-

шенствуются и находят себе выражение в хороших и благородных обычаях (напр., обычай благотворения, обычай выражать другому свое уважение), а добрые обычаи содействуют, в свою очередь, воспитанию в людях благородных и мягких нравов.

§ 11. СОДЕРЖАНИЕ ПРАВА. ОБЪЕКТИВНОЕ ПРАВО И СУБЪЕКТИВНОЕ ПРАВО

Мы видели, что всякая правовая норма устанавливает известный порядок как должный, обращаясь к людям с различными предписаниями; в этом ее основная сущность, так как она всегда указывает, что известный строй внешних отношений *должен* соблюдаться всеми членами союза. То, что право предписывает людям, называется его *содержанием*. Понятно, что правовые нормы, указывая каждому обязательные пределы в его внешней деятельности, могут *позволить* известные внешние поступки, но могут их и *воспретить*, и в то же время, воспрещая одно, они могут *повелеть* делать другое. Право всегда указывает человеку то, что «можно», то, чего ему «нельзя», и то, что он «обязан» делать. При этом, говоря о «возможности» («можно») и «невозможности» («нельзя»), следует иметь в виду не телесную или душевную способность человека: право не в состоянии увеличивать или уменьшать *дары природы*, данные человеку (напр., мускульную силу, здоровье, талант) или приобретенные им *умения*. Правовое «можно» следует понимать в смысле «позволено, предоставлено», а правовое «нельзя» — в смысле «воспрещено». Итак, содержание права состоит в тех *позволениях, воспрещениях и повелениях*, которые им устанавливаются и которые вместе слагают «порядок», *устанавливаемый правом в качестве должного*.

Правовое позволение состоит в том, что человеку указывается, какие внешние поступки *предоставлены на его усмотрение*, причем правовые нормы обеспечивают ему защиту этих поступков. То, что ему позволено или предоставлено на его усмотрение (напр., распоряжаться вещами, которые ему принадлежат; написать завещание или не писать завещания; исповедовать то или другое религиозное учение, подавать свой голос на выборах или воздержаться, и если подавать, то за кого именно; подписывать петицию в парла-

мент или не подписывать) — образует для него *сферу свободы*, признанной и защищенной правом. Это означает, *во-первых*, что все, что человек совершит в пределах своей правовой свободы — все это другие люди должны допускать, не смея ему в этом препятствовать; в случае же если кто-нибудь вздумает мешать ему, он может обратиться к людям, следящим за исполнением правовых норм (правлящие органы государства), и они обязаны прийти ему на помощь: удостоверить его сферу свободы, установить, что она была нарушена, исследовать, кем именно, и осуществить по отношению к нарушителю правовую санкцию (взыскать с него убытки потерпевшему или подвергнуть его сверх того наказанию). Это означает, *во-вторых*, что человек, имеющий правовую сферу свободы, может в пределах ее совершать такие поступки, которые будут иметь для других людей, а также и для него самого, *обязательные последствия* (напр., если он продаст другому свою вещь; или отдаст ее в наем; или подаст голос на выборах). Эти обязательные последствия состоят в том, что, с одной стороны, *уменьшается* или *увеличивается* его собственная сфера свободы, с другой стороны, *увеличивается* или *уменьшается* сфера свободы другого человека или других людей (напр., продавший уменьшает, а купивший увеличивает свою сферу свободы; подавший голос на выборах уменьшает, избранный увеличивает свою сферу свободы). Таким образом, всякое правовое позволение предоставляет человеку определенную и ограниченную, но защищенную свободу действия или *правовое полномочие*; тот, кому оно предоставлено, называется *субъектом полномочия*. Действие человека в пределах его полномочия называется *осуществлением полномочия*.

Далее, *правовое восприятие* состоит в том, что человеку указывается, каких внешних поступков он *не смеет* совершать. Понятно, что правовые восприятия устанавливаются для тех поступков, которые, вообще говоря, по силам человеку и которые он фактически *может* совершить. То, что человек *может*, но *не смеет делать* (напр., похитить чужое имущество; оскорбить кого-нибудь действием; распространить о другом клевету и т. п.), образует для него сферу запретного, *сферу покорности*, установленной и поддерживаемой правом. Это означает, что все, что человек совершит в пределах запретного, может навлечь на него тя-

гостные последствия в принудительном порядке: или так, что пострадавший от его неправомерного поступка потребует от него через посредство суда возмещения убытков и вознаграждения (гражданский порядок при гражданском правонарушении); или так, что правящие органы (т.е. люди, следящие за исполнением правовых норм) привлекут его к ответственности за нарушение правовых норм, и суд, рассмотрев дело, наложит на него наказание (уголовный порядок при уголовном правонарушении). Таким образом, всякое правовое воспрещение устанавливает для человека определенную и поддерживаемую угрозой сферу покорности или *правовую запретность*; тот, кто может подлежать взысканию за неправомерный поступок, называется *ответственным субъектом*. Действие человека в пределах запретного называется *правонарушением*.

Наконец, правовое повеление состоит в том, что человеку указывается, какие внешние поступки он *обязан совершать*, причем правовые нормы обычно предупреждают его о тех последствиях, которые грозят ему в том случае, если он не совершит предписанного. То, что ему повелено и что он обязан исполнить (напр., уплатить долг кредитору; или внести государству налог; или явиться к отбыванию воинской повинности), образует для него *сферу повиновения*, требуемого и поддерживаемого правом. Если правительственные органы не имеют физической возможности уследить за тем, чтобы никто *не нарушал запрета*, то тем более они не имеют возможности заставить людей *совершать* известные *положительные поступки*. В обоих случаях они ставят (как непокорного, так и неповивающегося) перед угрозой неприятными последствиями: жалоба пострадавшего или привлечение к ответственности со стороны правящего органа (для разных случаев неповиновения установлены разные пути) вызывают к жизни правовую санкцию. Таким образом, всякое правовое повеление устанавливает для человека определенную и поддерживаемую правом сферу повиновения, или *правовую обязанность*; тот, на кого она возложена, называется *обязанным субъектом*, или, что то же, субъектом обязанности. Действие человека в этих пределах называется *исполнением обязанности*.

Теперь ясно, что право осуществляет свою цель и свое назначение именно посредством установления позво-

лений, воспрещений и повелений, причем каждому *позволению*, установленному в правовой *норме*, соответствует *полномочие*, принадлежащее целому ряду членов союза; каждому *воспрещению* — *запретность*, тяготеющая над членами союза; каждому *повелению* — *обязанность* всех, многих или некоторых граждан. Это можно выразить так, что правовые *нормы* устанавливают правовые *полномочия*, *запретности* и *обязанности*. Юридические науки называют правовые нормы (и правовые императивы) *объективным правом*, или *правом в объективном смысле*, а правовые полномочия, запретности и обязанности, принадлежащие членам союза, — *субъективным правом*, или *правом в субъективном смысле*.

Отношение между объективным правом и субъективным правом может быть, следовательно, выражено так: объективное право есть *источник* субъективного права. Это означает, что правовые полномочия, запретности и обязанности могут быть установлены *только* правовыми нормами и правовыми императивами; нет правовой нормы (или правового императива) — не может быть правовых полномочий, запретностей и обязанностей, ибо все они «порождаются» или «проистекают» от объективного права. Тот, кто хочет знать о субъективных правах, должен обратиться к изучению объективного права; ибо *субъективное право есть содержание объективного права*.

Нетрудно понять, что о *содержании* права можно говорить не только применительно к объективному праву (какие именно полномочия, обязанности и запретности устанавливаются правовыми нормами), но и применительно к *субъективному праву*: каждое полномочие уполномочивает человека на какие-нибудь определенные внешние поступки; каждая запретность запрещает человеку известные внешние деяния; каждая обязанность есть обязанность совершить нечто строго определенное. *Содержанием субъективного права* называются те *поступки и деяния*, которые *позволены, воспрещены или вменены в обязанность* человеку.

Исследуя содержание субъективного права, следует иметь в виду соотношение между полномочиями, обязанностями и запретностями. Именно: деяние, которое человек *обязан* совершить — всегда *позволено* и *не запрещено* ему; деяние, которое человеку *позволено* совершить —

не запрещено ему и *не вменено ему в обязанность*; деяние же, которое *воспрещено*—тем самым *не позволено* и *не повелено* человеку. При этом может быть и так, что полномочие дается человеку только в виде обязанности: так бывает, например, у лиц, состоящих на государственной службе, когда они *обязаны* делать то самое (напр., судить, управлять), к чему они *уполномочены*. Понятно, далее, что деяние, которого человек *не обязан* совершать — может быть *позволенным*, но может быть и *воспрещенным* деянием; поступок, который человеку *не позволен* — может быть *запрещен*, но может быть просто *не предусмотрен* правом, и тогда он считается *позволенным*, пока не доказано обратное; наконец, деяние *не запрещенное*— может считаться *позволенным*, если только оно не вменено в прямую *обязанность*.

Здесь особенно важно иметь в виду, что не всякое запрещение высказывается *прямо* в правовых нормах. Обычно в них высказывается открытое запрещение только тогда, если правовая власть считает особенно важным, чтобы «такие-то» поступки совсем не совершались, «такие-то» обязанности всегда в точности исполнялись, «такие-то» границы полномочий никогда не нарушались; именно в таких случаях *нарушение запрета* может повлечь за собою не только «неприятные» для нарушителя последствия (в виде принудительного возмещения чужого пострадавшего интереса), но и еще *особое наказание* (в виде временного или пожизненного умаления известных полномочий или полного лишения их), налагаемое посуду в уголовном порядке*.

Таково учение о содержании права.

§12. СУБЪЕКТ ПРАВА. ЛИЦО ФИЗИЧЕСКОЕ И ЮРИДИЧЕСКОЕ

Если мы будем называть того, за кем право признает известные полномочия, запретности и обязанности,— *субъектом права*, а всю совокупность его полномочий, запретностей и обязанностей — его *правовым состоянием*, то нам можно будет сказать: задача правовых норм в том, чтобы *устанавливать правовые состояния субъектов*.

* Сравни часть IV §§ 115—122⁸.

Это значит, что каждая правовая норма объявляет: тот, кто обладает *такими-то* внешними (напр., физическое здоровье) или внутренними (напр., душевная нормальность) свойствами, или кто совершает *такие-то* внешние поступки (напр., покупает или похищает чужую вещь), или принадлежит к *таким-то* группам людей (напр., к такому-то религиозному исповеданию),— должен быть признан субъектом *таких-то* полномочий, или *таких-то* запретностей, или *таких-то* обязанностей. Отсюда ясно, что не всякий, конечно, является субъектом *всех* полномочий, запретностей и обязанностей; мало того, право может установить, что некоторые полномочия, запретности и обязанности совсем не могут принадлежать некоторым субъектам права. Это выражается так: они *не обладают* *полною правоспособностью*.

Для того, чтобы какое-нибудь полномочие (или запретность, или обязанность) принадлежало какому-нибудь субъекту права, необходимо, чтобы правовые нормы признали за ним вообще *способность иметь это полномочие* (или запретность, или обязанность). Эта «способность», именуемая *правоспособностью*, состоит в том, что человек в *действительности обладает* тем свойством, которое признано *необходимым условием*: напр., душевным здоровьем, зрелым возрастом и т. п. Наличие этого свойства делает его правоспособным; отсутствие его — делает его неправопособным. При этом один и тот же субъект права может быть в одном отношении правоспособным, а в другом — неправоспособным; это бывает тогда, когда он обладает *одними* необходимыми свойствами и не обладает другими: напр., владеть имуществом могут и здоровые и больные; но поступать на государственную службу глухие и слепые не могут; для вступления в брак необходим известный возраст; а для участия в земских и государственных выборах нужен еще более зрелый возраст.

Таким образом, каждый из нас имеет определенную *правоспособность*, как бы он ни был юн и беден; именно благодаря этому и *только* благодаря этому он есть *субъект права* и имеет определенные полномочия, запретности и обязанности. Понятно, что человек может *обладать* теми необходимыми свойствами, которые делают его *право-способным*, но самых *полномочий* может и *не иметь*:

напр., взрослый, холостой, безземельный поденщик имеет большую *правоспособность*, хотя в его правовом состоянии совсем отсутствуют те обширные и разносторонние *полномочия, запретности и обязанности*, которые принадлежали бы ему, если бы он был женат, владел участком земли, домом, фабрикой и т. д.

По общему правилу, правоспособным, т. е. субъектом права, может быть *только человек*. Ни вещи, ни животные не могут иметь ни полномочий, ни запретностей, ни обязанностей. Признавать дерево собственником, судить животных за преступления (как бывало в средние века), наказывать за ослушание стихии природы (Ксеркс бичевал море⁹), — является, с точки зрения современного просвещенного правосознания, нелепым. Право создается человеком и распространяется только на людей.

Далее, необходимо признать, что правоспособным в большем или меньшем объеме является *всякий* человек. Правда, римские юристы в древности полагали, что «раб» совсем лишен правоспособности, что он — не субъект права, но подобен (по своему правовому состоянию) животному или вещи. Однако римские юристы в этом заблуждались: признать человека *совсем неправоспособным*, значит окончательно снять с него *все* правовые позволения, воспрещения и повеления и оставить его жизнь и его действия *вне подчинения правовым нормам*; а между тем положение рабов во многих отношениях регулировалось правовыми нормами. Так, возникновение и окончание рабского состояния подлежало действию правовых норм; с разрешения господина рабы могли самостоятельно вести хозяйство и даже иметь своих рабов; они отпускались господином на оброк и с дозволения его могли заключать торговые сделки и даже писать завещания; они могли скопить богатство и выкупить себя на волю. Самое подчинение господину налагало на рабов правовую обязанность повиновения, но не лишало их совсем правоспособности; правда, правовое состояние раба состояло иногда почти целиком из обязанностей и запретностей, но был и элемент полномочий, который с течением времени все расширялся и упрочивался. Раб не был полноправным, свободным и равным гражданином, он стоял в особой зависимости от господина, но это *не лишало его всякой правоспособности*. Он оставался субъек-

том права, потому что правовые нормы и императивы устанавливали для него обязанности, запретности и полномочия.

Таким образом, в обществе людей, живущих в подчинении праву, *всякий живой человек является правоспособным*, хотя не всякий способен иметь *все* полномочия, запретности и обязанности. Особое положение здесь занимают те люди, которых нельзя признать вполне разумными, сознательными существами; так, малолетние и душевнобольные не могут сознавать значения своих поступков, и поэтому право делает для них целый ряд исключений. Они, конечно, не лишаются *всякой* правоспособности, но подвергаются значительным ограничениям. Во-первых, право не позволяет им совершать такие *действия*, которые увеличивают или уменьшают правовые состояния людей; это выражается так, что они лишены *дееспособности*: к ним назначается взрослый человек, *опекун*, который блюдет их правовое состояние — заведует их имуществом, уплачивает из него долги, вносит подати и т. д. Отсюда вытекает, что малолетние не способны также иметь *те полномочия и обязанности, для которых необходима дееспособность*, напр., они не могут участвовать в управлении государством. Во-вторых, за нарушение правовых норм малолетние и душевнобольные не подлежат той же ответственности по суду, как взрослые; это не значит, что с них снимаются все запреты, но значит только, что они подвергаются ответственности в порядке воспитательном или врачебном (увещания и взыскания). Из всего этого ясно, что дееспособность есть особый вид правоспособности, и поэтому всегда бывает так, что тот, кто имеет *дееспособность*, — имеет тем самым и правоспособность; понятно также, что *полная* правоспособность включает в себя и дееспособность.

Все это можно выразить так, что субъекту права предоставлено в пределах его полномочий и обязанностей — *решать и объявлять свое решение* или же *обнаруживать* его в форме внешних поступков: например, объявив свое решение, субъект права может *вступить в сделку*, или установить *судебный приговор*, или *издать правовую норму*; каждый раз, если у него, конечно, имеется для этого соответствующее полномочие или обязанность. Он может также обнаружить свое решение прямо в виде внешнего

поступка: напр., уплатой денег своему кредитору; опущением конверта с избирательным бюллетенем в урну; или помещением своей подписи под готовым уже документом. Такие поступки в юриспруденции нередко называют *волеизъявлением*; однако, строго говоря, здесь следует говорить об изъявлении не «воли», а «решения», потому что человеку нередко приходится *решать* и *поступать* не так, как это ему подсказывает его интерес и его живое желание (напр., при исполнении неприятных обязанностей).

Не следует думать, что субъектом права может быть только единичный человек — «индивидуум». Юристы называют индивидуального субъекта прав — «физическим лицом», т. е. правовым лицом, существующим как бы «от природы»¹⁰. Наряду с физическим лицом право знает еще другую разновидность субъектов — «юридическое лицо»; оно не существует «от природы», но представляет из себя такого субъекта прав, который устроен или *организован людьми*.

Каждый человек имеет множество различных интересов и целей, и среди них могут быть такие интересы и такие цели, которые одинаково присущи множеству людей. Каждый человек осуществляет свои интересы и свои цели отдельно и самостоятельно, про себя и для себя — в качестве *индивидуального* субъекта права (физического лица), и в этом деле он имеет *свои особые* полномочия, запретности и обязанности. Однако в осуществлении своих интересов люди могут быть *объединены*, и тогда может быть организован новый субъект права, *один* для многих людей, *общий* для них и объединяющий их. Для этого нужно, конечно, чтобы у всех объединяющихся людей были не только «*одинаковые*», каждым порознь осуществляемые цели (у многих людей много отдельных похожих целей), но один «*общий*» всем интерес (один и тот же у многих) и одна *общая* всем цель (одна и та же для многих); тогда может возникнуть *юридическое лицо*. При этом юридическое лицо будет или *корпорацией*, или *учреждением*.

Если несколько людей организуют новое юридическое лицо с тем, чтобы *самим войти в его состав*, тогда этот новый субъект прав именуется *корпорацией*. Тогда они соединяют свои силы и части своего имущества для до-

стижения общей цели и образуют с разрешения правовых норм *единый союз*. Такой союз имеет свой писанный устав, устанавливающий его цель и его организацию, свои особые полномочия и обязанности и рассматривается как единое целое, как особый субъект прав. Каждый участник не только пользуется наравне с другими членами благами или доходами, которые добываются деятельностью союза, но, главное, участвует совместно с другими членами в выработывании на *общем собрании единого решения* по основным жизненным вопросам союза; решение это принимается большинством голосов и приводится в исполнение отдельными, специально для того выбранными и уполномоченными людьми («правлением» или «советом»), которые являются «органами» юридического лица. Действия этих органов, если они совершены согласно уставу, считаются действиями самого юридического лица. Такими корпорациями являются, например: акционерные компании (с их «общим собранием» и «правлением»); приходские церковные союзы (с собранием прихожан, причтом и старостой); сельские, городские, дворянские самоуправляющиеся общества и, наконец,— государство.

Однако юридическое лицо может быть организовано *помимо* тех людей, интересам и целям которых оно будет служить; тогда оно называется *учреждением*. Учреждение возникает так: кто-нибудь (физическое лицо или корпорация) объявляет в письменной форме, что он с согласия государственной власти *назначает* такое-то жертвуемое им *имущество* — *для служения* таким-то интересам таких-то людей и что *управлять* им будут такие-то лица (обычно утверждаемые или назначаемые государственной властью). Лица эти берут на себя обязанность и полномочие управлять и заведовать пожертвованным имуществом, но *не в свою пользу*, а для служения той цели, которая была указана учредителем; от имени нового юридического лица они и действуют. Учреждение рассматривают как особый субъект права и признают за ним особые полномочия и обязанности, хотя юристы соглашались, что трудно указать, кого из людей следует подразумевать, говоря о полномочиях и обязанностях учреждения. Этот вопрос еще не решен в науке права. Такими учреждениями являются, например: университеты,

больницы, государственный банк; многие учреждения создаются и поддерживаются государством как единой властвующей корпорацией.

§ 13. ПРАВООТНОШЕНИЕ. ПРИМЕНЕНИЕ ПРАВА

В борьбе за существование, за усовершенствование личной и общей жизни люди постоянно вступают друг с другом в различные *отношения*: они обращаются друг к другу с просьбами, обещаниями и приказами, отдают друг другу разные вещи, обмениваются ими и совершают друг для друга различные действия. При этом они обыкновенно заботятся о том, чтобы сказанное было услышано другим, а отданная вещь — была им принята; чтобы они сами совершили те действия, на которые претендует другой, и чтобы другой не нарушил данного им слова или установленного соглашения. Каждый из нас постоянно претендует на то, чтобы другие люди что-нибудь делали для него (напр., везли его, отдавали купленное, готовили ему кушанье и т. д.) или чего-нибудь *не* делали, соблюдая его интерес (напр., не входили без спроса в его жилище, не портили и не похищали его вещей, не оскорбляли его и т. д.). Эти чужие действия и не-действия являются *предметом* наших *претензий*.

Не все эти отношения имеют *правовое значение*; иными словами, *не все* эти обещания, соглашения и обмены *устанавливают* для обещающих и принимающих обещаний, для соглашающихся и обменивающихся — *правовые полномочия, запретности и обязанности*; и, далее, не всякое распоряжение вещью и не всякое действие человека влечет за собою правовые, принудительно осуществляемые и поддерживаемые последствия; не всякая претензия есть *притязание, основанное на праве*. Человек может *требовать* от другого человека совершения таких действий, которые для другого вовсе не обязательны. Все это можно выразить так: не всякое *отношение* людей есть *правоотношение*.

Отношение людей будет только тогда правоотношением, если *правовые нормы предусмотрят его и укажут, какие правовые последствия оно влечет за собою*. Правовые нормы определяют, кто и какие поступки может или должен совершить для того, чтобы между ним и другими

людьми возникло (не внутреннее моральное или просто житейское отношение, но) именно *право-отношение*.

Это можно выразить так, что каждое отношение людей есть правоотношение *лишь постольку*, поскольку оно есть *встреча правовых полномочий, запретностей и обязанностей, принадлежащих разным субъектам прав*. Люди участвуют в правоотношениях не как простые люди, но как *субъекты прав*, способные участвовать в таком правоотношении; постольку их слова и дела оказываются *юридическими действиями*, за которые они отвечают; предмет их претензии становится *предметом правового притязания*; их обещание создает для них — правовое *обязательство*, а для другого, получившего обещание и ожидающего его исполнения — *правовое притязание* (т. е. основание *требовать*); их приказ получает также правовое значение и становится *властным распоряжением*. С виду все остается по-старому, но *юридически все меняется*.

Правовые нормы указывают людям их полномочия, запретности и обязанности именно для того, чтобы *протипать их отношения правовым значением*, превратить их в *правоотношения* и тем упрочить взаимную уверенность, мир и порядок. Оказывается, что каждое отношение людей, если оно предусмотрено правом, следует рассматривать с этой точки зрения: *как распределяются между его участниками правовые полномочия, запретности и обязанности?* Такое отношение есть встреча внешних полномочий и обязанностей; оно есть право-отношение. Это значит, что объективное право устанавливает субъективные «права» лиц, а субъективные «права» лиц, встречаясь, образуют правоотношение; если же представить себе *все* правоотношения между людьми, то их можно будет назвать *правопорядком*. Сущность правопорядка можно изобразить так: каждый из нас, определив свои полномочия, предоставленные ему объективным правом, может быть твердо уверен, что каждому *его* полномочию — соответствует обязанность, а может быть, сверх того, и запретность у *других людей* и, обратно, что каждой *его* обязанности — соответствует полномочие у *кого-нибудь другого*. Если я уполномочен, — значит, кто-то обязан; если я обязан, — значит, кто-то уполномочен.

После всего сказанного нетрудно понять, что такое

применение права. Всякая правовая норма, в каких бы словах она ни была выражена и о чем бы в ней ни говорилось, устанавливает правовые состояния тех или других субъектов права (физических лиц или юридических лиц). Поэтому продумать правовую норму, или, что то же, подвергнуть ее юридическому анализу, значит раскрыть: для каких именно субъектов права, какие именно полномочия, запретности и обязанности в ней устанавливаются; а так как встреча различных полномочий, запретностей и обязанностей есть правоотношение, то задаче этого анализа можно определить так: раскрыть, какие отношения людей предусматриваются в этой норме и какие правовые последствия им придаются. При этом надлежит помнить, что правовые нормы никогда не утверждают, что такие-то люди, с такими-то свойствами и поступками или такие-то человеческие отношения в действительности существуют или бывают. Иногда правовые нормы формулируются так, как если бы они описывали какое-нибудь фактическое событие, например: «король назначает и сменяет министров»; «законодательная власть осуществляется совместно королем, палатой представителей и сенатом»**; «тайна переписки неприкосновенна»***; или еще «виновный в том-то... наказуется так-то» и т. д. Этого не следует понимать буквально; все события, о которых говорится в нормах, устанавливаются правом как *должные* и предусматриваются им как *возможные* в будущем. Часто бывает так, что должное и предусмотренное действительно наступает: король в самом деле сменяет министров, люди в самом деле оставляют завещания, организуют корпорации, уплачивают предписанные налоги, совершают предусмотренные преступления. Однако может случиться и так, что долгое время никто не совершает предусмотренного преступления или, например, монарх не пользуется своим полномочием сменять министров и т. д. Тогда соответствующие правовые нормы остаются как бы в выжидательном состоянии: они временно не имеют «приложения» или, как говорят юристы,— они *не применяются*.*

* Статья 65 Итальянской конституции 1848 года.

** Статья 26 Бельгийской конституции 1831 г<ода>.

*** Статья 33 Прусской конституции 1850 г<ода>.

Применить правовую норму, значит *подчинить* ей, как *правилу, данное отношение людей* (данный «случай»). Это надо представлять себе так. *Каждая* правовая норма говорит следующее: *когда в жизни людей обнаружится такое-то (дозволенное, запретное или обязательное) деяние или отношение, или возникнет такое-то лицо — то признать за этим лицом, или за участниками этого отношения, или за совершителем этого деяния такие-то полномочия, запретное и и обязанное и.* Каждую правовую норму необходимо изложить по этому трафарету для того, чтобы понять ее, как следует. Тогда окажется, что в каждой правовой норме описывается в отвлеченном виде (или подразумевается) некоторое *деяние* (напр., «виновный в умышленном повреждении чужого имущества»), или *отношение* (напр., «соглашение о невзыскании долга», «неосторожное причинение убытка», «распоряжение полицией»), или *лицо* (напр., «Наследник престола», «министр», «Государственная Дума», «всякий подданный»); нередко и то, и другое, и третье. Прежде чем применять правовую норму, надо убедиться, что это предусмотренное правом деяние, отношение, лицо *действительно имеется в данном случае*; а для этого по основному правилу необходимо, чтобы характерные черты данного случая *вполне совпадали* с признаками предусмотренного деяния. Так, например, если в норме говорится об «умышленном повреждении чужого имущества», то необходимо убедиться, что и в данном случае действительно «повреждено имущество», и притом именно «чужое» (а не свое), и притом «умышленно»; и что данное лицо действительно «виновно» в этом, т. е. что оно не только вообще ответственно за свои поступки, но несет вину *и в этом деле*; тогда только ему может быть назначено наказание. Или, например, если в норме предусматривается «соглашение о невзыскании долга», то необходимо убедиться, что и в данном случае действительно состоялось «соглашение» между сторонами, и притом именно о «невзыскании долга», и притом именно того долга, о котором возник спор, и т. д. Если же признаки, обозначенные в норме, действительно имеются и в данном случае, тогда *за каждым лицом утверждаются те самые полномочия, обязанности, запретности или взыскания и наказания, которые назначены в правовой норме.* Это решение объ-

является всем заинтересованным лицам и затем поддерживается всею силою государственной власти, так, чтобы каждый мог беспрепятственно осуществлять свое полномочие, чтобы каждый исполнил свою обязанность, отбыл свое наказание и т. д.

Таким образом, применение правовых норм проходит через *три* стадии: сначала происходит *сравнительный анализ нормы и данного случая*, затем *решение* и, наконец, *принудительное поддержание его и осуществление*. Важно иметь в виду, что применять правовые нормы может *не всякий*, но только тот, кто имеет для этого особое полномочие от властвующего союза. Это означает, что *соблюдать* право и *применять* право не одно и то же; *соблюдать* право, значит *повиноваться* ему, а *повиноваться* праву обязан *всякий* гражданин; *применять* же право, значит работать над тем, *чтобы другие его соблюдали* и ему повиновались, а для этого необходимо особое (публично-правовое, см. § 15) полномочие. Применение права есть дело крайне важное и ответственное; в момент применения право подчиняет себе жизнь людей, овладевает ею и заставляет ее осуществлять свои предписания. В этот момент решается вопрос о правовом состоянии людей и, следовательно, об их внешней жизни: применение права может, например, повести к тому, что богатый утратит свое имущество, а бедный его получит, что один будет оправдан, а другой, может быть, будет приговорен к тяжелому наказанию. Отсюда каждый из людей оказывается морально и юридически заинтересованным в том, чтобы применение права совершалось людьми, *умудренными знанием и справедливостью*.

Знание необходимо здесь потому, что сравнительный анализ нормы и данного случая есть дело в высшей степени трудное. Необходимо прежде всего найти соответствующую правовую норму, что бывает не всегда легко, ввиду их множества; а так как не все правовые нормы записаны в определенных словесных выражениях, то иногда бывает необходимо проверить, имеется ли соответствующая норма, формулировать ее в словах и признать за ней правовое значение (см. § 20). Затем бывает нередко так, что смысл нормы неясно выражен и что ее необходимо подвергнуть *толкованию*; так, многие правовые нормы могут быть поняты лишь после сопоставления их с други-

ми нормами, изложенными ранее (ибо нет возможности повторять в каждой норме все определения, ранее установленные); другие нормы разъясняются только тогда, если принять во внимание намерение законодателя и т. д.

Но особенное значение получает в деле применения права *справедливость* (см. §9). Требование справедливости состоит в том, чтобы *решение* стояло в действительном и строгом соответствии с тем случаем, к которому оно применяется. Дело в том, что право не может предусмотреть всех тех особенностей и видоизменений, которые могут сложиться в действительности, и потому оно всегда дает только общие, отвлеченные и все уравнивающие указания; зато оно предоставляет многое живому, *справедливому усмотрению* судьи и правителя. Задачей того, кто применяет право, является как раз — *приспособление общего и отвлеченного предписания к особенностям единичного случая и отношения*. Один и тот же приговор или решение, подходящие к одному случаю, будут несправедливы в другом: так, например, мало определить размер причиненного убытка, важно учесть, насколько такой убыток разорителен для потерпевшего; мало установить, что преступление совершено, важно учесть, нечаянно оно совершено или нарочно, способен преступник его повторить или нет; мало знать, что налог не уплачен, необходимо установить, не было ли здесь каких-нибудь несчастных причин, с которыми недоимщик впоследствии справится, и т. д. Справедливость требует, чтобы право не применялось без оглядки, в слепом равнодушии и без всякого снисхождения к человеческой слабости и невежеству; она требует, наоборот, чтобы всюду, где только возможно, учитывались личные свойства субъектов и их намерения; она требует далее, чтобы всюду, где только право может выступить на поддержку морали и добрых нравов, применение нормы служило бы этой высшей цели, она требует, наконец, чтобы тот, кто применяет право, имел в виду только одно — *правое и верное решение* и не поддавался никаким соображениям постороннего свойства: пристрастию, лицепритию или, тем более, корысти. Такое применение права приучает людей ценить его и уважать; оно созидает в стране *правосудие и мудрое правление*.

§ 14. ПОЛОЖИТЕЛЬНОЕ ПРАВО. ДЕЙСТВИЕ ПРАВА ПО ВРЕМЕНИ, ПО МЕСТУ И ПО ЛИЦАМ

Правовые нормы, установленные *правовой властью и подлежащие применению*, называются *положительным правом*. Положительное право не следует противопоставлять естественному, т. е. морально-верному праву (см. § 8), так, как если бы они друг друга исключали; потому что в составе положительного права, установленного и применяемого властью, могут быть морально-верные нормы, и притом, чем больше их, тем положительное право совершеннее. Однако положительное право и естественное право все же далеко не совпадают и поскольку они *не совпадают*, постольку естественное право является *идеалом* положительного права". Отношение между ними можно выразить так, что прогресс общественной жизни состоит в постепенном приближении положительного права к естественному; *идеал* состоит здесь в том, чтобы *все* положительное право стало естественным (т. е. морально-верным), а *все* естественное право стало положительным (т. е. получило признание и применение со стороны власти).

Это постепенное развитие положительного права состоит в том, что «устарелые» нормы отменяются, а на их место устанавливаются новые. Норма считается устарелой или тогда, когда прежний общественный уклад уступил свое место новому, или тогда, когда нравственное чувство людей стало более глубоким и верным и перестало удовлетворяться старым правом. История свидетельствует о том, что развитие и усовершенствование положительного права совершается медленно, но неуклонно; медленно потому, что всегда есть группы людей, которым старое право полезнее и выгоднее и которые обыкновенно соглашаются на его отмену лишь после долгого и упорного сопротивления; неуклонно потому, что всегда появляются новые группы людей, неудовлетворенные старым правом, считающие его вредным или несправедливым. В результате этой борьбы право всегда оказывается исправленным, дополненным и обновленным; но это исправление всегда подготавливается долго и медленно: люди настолько привыкают к старым правилам, что иногда изменение их начинает казаться им полной отменой всяких правил.

Для того, чтобы нормы положительного права подверглись обновлению и исправлению, необходимо, во-первых, чтобы люди в этом действительно нуждались (*потребность в реформе*), во-вторых, чтобы эта нужда была осознана (*выяснение потребности*), в-третьих, чтобы сложилось уверенное знание того, что именно и в какую сторону должно быть изменено (*составление проекта реформы*) и, наконец, в-четвертых, чтобы эта осознанная потребность могла бы побудить уполномоченных создателей права осуществить реформу (*предложение, принятие и утверждение проекта*). Таким образом, прежде чем появится *новое право*, необходимо, чтобы у народа или хотя бы у создателей права сложилось бы *новое правосознание*, т. е. представление о новом праве и чувство нового правового строя.

Таковы в общем *причины*, под влиянием которых слагается и растет положительное право; это—*хозяйственные и культурные интересы людей* (т. е. целых общественных групп), *потребность в мире и порядке и моральное чувство*; все это вместе создает *новое правосознание*, пробивающее себе постепенно дорогу и получающее, наконец, форму и значение правовых норм.

Однако для того, чтобы новое правило поведения, сложившееся в правосознании людей, получило значение правовой нормы, необходимо участие *уполномоченных людей*, деятельность которых протекает в *установленном порядке*, или, что то же, имеет *обязательную форму*. С того момента, как все эти формальные требования соблюдены, правовая норма должна обязательно соблюдаться и применяться. Это можно выразить так, что «действие» правовой нормы имеет свои *пределы во времени*: обязательность ее имеет свое *начало* и свой *конец*. Правовая норма всегда применяется к свойствам, деяниям и отношениям людей; и вот нередко бывает так, что к моменту установления новой правовой нормы в действительности уже накопились предусматриваемые *ею* свойства, деяния и отношения. Люди приобретали эти свойства, совершали эти деяния и вступали в эти отношения, или зная, что они *вовсе не предусмотрены правом*, или имея в виду *старые правовые нормы*, которые может быть не запрещали того, что теперь запрещено, или не возлагали столь тяжелых обязанностей. Самая основная задача

права состоит в том, чтобы указать разумному существу такое правило поведения, которое оно могло бы иметь в виду *постоянно и заранее*, т. е. до каждого отдельного решения и поступка; поэтому было бы противно справедливости и задачам права, если бы на человека налагались более тягостные взыскания за нарушение права, установленного *вновь*. Вот откуда возникает общее правило: *право не имеет обратного действия*, оно означает, что новые правовые нормы применяются *только* к тем деяниям и отношениям, которые состоялись *после* их установления; к тем же деяниям и отношениям, которые возникли *раньше*, применяются по-прежнему *отмененные* правовые нормы. Это правило о *неприменимости права к остаткам прежней жизни* имеет, впрочем, несколько исключений: оно не соблюдается, во-первых, если в новой норме прямо повелевается распространить ее на *все* случаи без исключения (так бывает, когда этого требует общее благо, напр., при отмене несправедливых преимуществ или при введении новых повинностей); оно не соблюдается, во-вторых, если новый закон *смягчает* наказание преступнику.

Отсюда уже понятно, что огромное большинство правовых норм прекращает свое «действие» (т. е. перестает применяться) *не сразу*. К *новым* событиям правовая норма перестает применяться только после своей прямой *отмены*; но и после этого она «умирает» не сразу, а лишь номере того, как исчезают остатки прежней жизни.

Таким образом, нет и не может быть такой правовой нормы, которая была бы обязательна во *все* времена, *повсюду* и для *всех* людей. «Действие» правовых норм имеет не только *временные пределы*, но и *пространственные границы*.

Вообще говоря, нормы положительного права могут быть установлены в любом человеческом союзе, *если в нем есть лица, уполномоченные создавать правила внешнего поведения*; но в организованной жизни человечества особое значение имеют те союзы, деятельность которых происходит в известных *пространственных* границах: таковы государства, земские союзы, городские союзы и некоторые другие. Правовые нормы такого союза обязательны и применимы (по общему правилу) только в границах данного города, уезда, губернии и государства;

т. е. они применяются только к тем состояниям, деяниям и отношениям людей, которые состоялись или обнаружались в их пределах. Это понятно, потому что за этими пределами начинаются тотчас же пределы другого, соседнего союза, который имеет *свои* правовые нормы и требует повиновения *им*. За исключением некоторых пустынных областей Африки и Азии, каждый клочок земной поверхности отведен или захвачен в ведение того или иного государственного союза людей; это выражается юридически так: *на каждой территории действует свое право*. Понятно, что правовые предписания различных государств во многом не сходны, и это обнаруживается при постоянных переездах или длительном пребывании членов одного государства на территории другого. Тогда предписания норм сталкиваются, между ними возникает *конфликт*, который разрешается каждый раз по особым правовым правилам; для этого в каждом государстве есть особые нормы, именуемые *конфликтным правом*.

По общему правилу, каждая правовая норма, установленная правовым союзом, применяется на *всей* территории его; однако могут быть установлены правовые нормы, действующие исключительно в отдельных губерниях или частях государства. Такие нормы называются *местным правом*; *местные законы* исключают действие *общих*. Так, например, особое частное право (см. § 15) действует на русских окраинах: свое — в Финляндии, свое — в Польше и свое — в Остзейском крае¹².

Наконец, «действие» правовых норм может быть ограничено не только временем и пространством, но и *личными особенностями человека или целых групп людей*, если это специально установлено в праве. Отсюда происходит деление правовых норм на *общие* и *специальные*. По общему правилу, нормы права должны применяться к предусмотренным деяниям и отношениям *всех* членов союза и в этом смысле все равны *перед законом*. Но *по закону* могут быть и не все равны; это означает, что иногда устанавливаются правовые нормы, возлагающие особенно *тяжелые обязанности* на одних, освобождая других от этого бремени (напр., прежнее деление русских сословий на «податные» и «неподатные»), или же предоставляющие кому-нибудь особые *преимущественные полномочия (привилегии)*; эти привилегии могут даваться за

личные заслуги (напр., привилегии изобретателей или вновь учреждаемых дворянских родов) или принадлежать целым сословиям, переходя из рода в род. Этот порядок можно выразить в виде правила: *специальный закон исключает действие общего*. Понятно, что полное правовое равенство людей состояло бы не только в *равенстве перед законом* (когда каждая норма применяется ко всем без исключения предусмотренным ею деяниям и отношениям), но и в *равенстве по закону* (когда ни одна норма не устанавливает ни для кого ни преимущественного полномочия, ни меньшего бремени обязанностей и запретностей). Понятно также, что *полное* уравнивание людей *по закону* легко повело бы к несправедливости (см. §9) и даже к разрушению правопорядка, ибо правопорядок всегда основан на том, что одни люди имеют *преимущественное* перед другими полномочие властвовать, творить правой суд (см. §§ 8,9, 10).

§ 15. ДЕЛЕНИЕ ПРАВА. ПРАВО ПУБЛИЧНОЕ И ЧАСТНОЕ

После всего сказанного нетрудно понять, в чем основная сущность права. Люди, объединенные в *союз*, поручают отдельным членам союза *устанавливать общеобязательные* правила *внешнего* поведения; правила эти, *предусматривая* различные *свойства, деяния и отношения* людей, указывают, какие *полномочия, обязанности и запреты* должны быть признаны за теми, кто имеет эти свойства, совершает эти деяния, вступает в эти отношения; *объективное право* решает, таким образом, кто есть *субъект права* и какие *субъективные права* входят в *правовое состояние* каждого из нас; в результате такого *применения* права отношения людей утверждаются как *правоотношения*, а все правоотношения, взятые вместе, образуют *правопорядок*.

И вот все право, как объективное, так и субъективное, разделяется на две большие части: на право *публичное* и право *частное*. Согласно этому делению, каждая правовая норма, каждое правовое полномочие или обязанность, наконец, каждое правоотношение должны быть признаны или *публичным* или *частным*.

В каждом правоотношении, как было показано выше, встречаются: с одной стороны, полномочие, принадлежа-

щее одному субъекту, с другой стороны, обязанность (а может быть и запретность), принадлежащая другому субъекту; между тем и другим всегда есть *строгое* соответствие. При этом, говоря о правоотношении, не следует представлять себе встречу двух или многих *правовых состояний*, взятых в целом, но встречу *одного единого* полномочия, принадлежащего *одному* субъекту, с *единой* обязанностью, принадлежащей *другому*. Правоотношение есть всегда *одна единая* тонкая нить, протянувшаяся между двумя субъектами; поэтому между *каждыми* двумя людьми существует *целый ряд* правоотношений, и одни из них могут быть публичными, а другие частными. В основании этого деления лежат следующие различия.

Для того, чтобы правоотношение было *публичным*, а не частным, необходимо, *во-первых*, чтобы одному субъекту принадлежало *полномочие на власть* по отношению к другому, а другой имел бы *обязанность подчиняться* первому. Это означает, что публичное правоотношение есть правоотношение юридически *не равных* субъектов: один является юридически *независимым* от другого (в пределах *этого* правоотношения!) и притом *авторитетным* для него; другой, напротив, обязан «признавать» авторитет первого, т. е. *повиноваться* ему и постольку является *подчиненным*. Понятно, напр., что отношение каждого из нас к тому внешнему авторитету (к государственной власти, церковной власти), который *устанавливает* правовые нормы, *следит* за их исполнением и *применяет* их — является всегда публично-правовым. Отсюда ясно, что *частное* правоотношение есть правоотношение юридически *равных* субъектов: ни один из них не является для другого *правовым авторитетом*; однако при этом *оба одинаково подчинены третьему*, вне их правоотношения стоящему правовому авторитету, которому они обязаны повиноваться и к которому могут обратиться за разрешением спора о полномочиях и обязанностях.

Понятно, что каждому из нас легче иметь частно-правовые полномочия, чем публично-правовые: потому что «простых смертных» много, а людей, имеющих полномочие властвовать и повелевать, немного, да и они сами вне этих своих полномочий могут вступать только в *равные* правоотношения. Не следует вообще думать, что если кто-нибудь имеет полномочие на власть, то *все* право-

вое состояние его является «публично-правовым» и все должны *во всем* ему повиноваться. Никто не имеет полномочия на «безграничную» власть; напротив, всякое полномочие, и в том числе всякое публично-правовое полномочие, имеет строгие пределы. И как только человек начинает действовать *вне* этих пределов, он действует *без* полномочия на власть, он сам является «простым смертным» и *подчинен общим законам*. Исключением является только монарх: *полномочия* его, правда, определяются законами, но *деятельность* его *общим законам* не подлежит и по ним не обсуждается (см. § 19).

Полномочие на власть может быть названо латинским словом империум (imperium), и тогда окажется, что в *публично-правовом* отношении империум *всегда принадлежит одному из встречающихся субъектов*, а в *частно-правовом отношении* империум *принадлежит не им, а правовому авторитету, возносящемуся над ними*. Но так как полномочие на власть только и может принадлежать *правовому авторитету* (в этом основная черта права, см. главы 8 и 9), то в *публичном правоотношении одна из сторон всегда является правовым авторитетом* или *правовую власть союза* (государства или церкви).

Для того, чтобы яснее понять это, необходимо помнить, что каждый союз, самостоятельно создающий правовые нормы и управляющийся на их основании, есть союз, *властвующий* над своими членами. Нельзя установить правовую норму, обязательную для всех (независимо от того, одобряют они ее или нет), не обладая полномочием на *власть*. *Правовая власть* есть не что иное, как *полномочие устанавливать и применять правила поведения*. Эту правовую власть следует рассматривать как единое полномочие единого субъекта прав — союза в целом как единой *корпорации*. Но при осуществлении своем эта власть является разделенной на множество отдельных полномочий, предоставленных отдельным субъектам права — единичным лицам (напр., в государстве — монарх, министр, губернатор, мировой судья; в церкви — епископ, иерей), или корпорациям (напр., в государстве — земства и города; в церкви — приход, епархия), или учреждениям (напр., в государстве — государственная дума, сенат, казенная палата). Всем этим субъектам права властвующий союз *порукает* «делать то-то

и то-то», от своего лица; они «властвуют» не от себя и не для себя, но от имени *союза*, осуществляя *его* цели, *слабая за него решения* и объявляя их от *его* лица. Все эти физические и юридические лица называются *органами* союза (органами государства, органами церкви). Органы властвующего союза — это те субъекты права, которые приняли от союза *обязанность* осуществлять *его* *полномочия* и вследствие этого получили по отношению ко всем остальным членам союза или к некоторым из них *полномочие* повелевать от лица союза и требовать повиновения.

Отсюда ясно, что тот, кто *не повинуется органу* союза, тот не повинуется *самому союзу*: потому что *власть органа есть власть самого союза*. И тот, у кого *обязанность* повиноваться встречается с властным *полномочием органа*, тот стоит в правоотношении с *самим союзом*: потому что *полномочие органа есть полномочие самого союза*. И если кто-нибудь имеет полномочие (напр., избирательное право), которому соответствует *обязанность органа* (напр., охранять законность, свободу и тайну выборов), тот стоит в правоотношении с *самим союзом*: потому что *обязанность органа есть обязанность самого союза* (в данном примере — государства).

Таким образом, мы можем сказать: *в каждом публичном правоотношении одна из сторон есть властвующий союз, и притом именно та сторона, которая имеет властное полномочие*.

Следует иметь в виду, что и в частном правоотношении одна из сторон может быть союзом, например, акционерная компания; но акционерная компания есть не властвующий союз и полномочий на власть не имеет; поэтому правоотношение остается *частным*. Далее, самый *властвующий союз* может вступать в *частные* правоотношения; обычно он совершает это через свои органы, например, когда выступает покупателем, или продавцом, или делает заказы поставщикам и фабрикантам. В таких случаях «казна» (т. е. властвующий союз как субъект *имущественных* полномочий и обязанностей) *ставит себя* в положение, *равное* другой стороне, подчиняется вместе с нею *общим нормам права* и оказывается субъектом *частного права*.

Наконец важно помнить, что *полномочие на власть*

может встретиться и в частно-правовых отношениях, но тогда это полномочие принадлежит не властвующему союзу, а *одному лицу* и предоставляет ему не *правовой авторитет*, выражающийся в создании и применении правовых норм, а *бытовой авторитет*, выражающийся в житейских и уже не правовых приказаниях. Так, например, русские законы говорят о власти мужа над женою и родителей над детьми. В этом обнаруживаются остатки древнего права, возникшего в эпоху родового быта, когда глава семьи и рода был верховным повелителем и судьбою; власть родителей над малолетними детьми коренится также и в беспомощности и неразумии младенцев. Все эти правоотношения признаются частными, потому что ни муж, ни родители *не являются органами властвующего союза*. Однако нельзя не признать, что здесь мы все же имеем перед собою *публично-правовой остаток в частном праве*.

Теперь должно быть понятно, каким образом это основное деление всех правоотношений распространяется также и на *субъективные права* и на *правовые нормы*.

Полномочие будет публично-правовым тогда, если оно предоставляет лицу частицу той власти, которая принадлежит властвующему союзу в целом; как бы ни была эта частица мала (напр., полномочие низшего из полицейских служащих) и как бы ни была незначительна сама по себе ее повелительная сила (напр., при совещательном народном представительстве или в полномочиях, предоставляющих *всем* подданным *свободно* сообщаться, обсуждать свои нужды, образовывать союзы и т. д.), — полномочие остается публично-правовым. При этом среди публично-правовых полномочий есть такие, которые всегда сопровождаются такою же обязанностью, так что лицо не только «имеет право», но и «обязано» делать «то-то» и «то-то» от лица союза; другие же полномочия не сопровождаются такою обязанностью. Так, напр., прокурор не только уполномочен, но и обязан привлекать преступников к суду; губернатор не только уполномочен, но и обязан управлять губернией; но избиратель не обязан принимать участие в выборах; в политических собраниях никто не обязан участвовать.

Обязанность будет публично-правовою тогда, если она ставит субъекта лицом к лицу с властным полномо-

чию союза. Публично-правовая обязанность связывает всегда обязанного с властвующим союзом: это есть или обязанность органа действовать властно от его лица, или обязанность члена союза покоряться его нормам и распоряжениям. Так, органы государства обязаны действовать от имени государства, поскольку они к тому уполномочены, а подданные государства обязаны постольку исполнять его веления. Эту публично-правовую покорность не следует смешивать с обязанностью повиноваться, лежащею на том, кто «нанялся» в услужение. Договор найма для услуг или «на работу» есть частное правоотношение*: тот, кто нанял, *не* имеет властного полномочия над тем, кто нанялся; обе стороны стоят наравне и одинаково подчинены правовой власти, стоящей над ними. Это выражается и в том, что договор найма может быть установлен добровольно и расторгнут свободным решением нанявшегося, конечно, с соблюдением условий о сроке, предупреждении и т. д. Но для выхода из *подданства* необходимо получить *согласие* публично-правового союза (напр., государства).

Понятно, что *запретность*, открыто высказанная в праве, имеет *всегда* публично-правовой характер, даже тогда, когда ею ограждаются интересы частных лиц. Это объясняется тем, что правящая власть союза только тогда высказывает открытые и прямые запрещения, подкрепляя их угрозой наказания, когда она придает особую важность ограждаемым полномочиям и обязанностям; тогда она объявляет, что тот, кто не исполнит таких-то обязанностей или вторгнется в чужую уполномоченную деятельность, совершит такие-то поступки или не совершит таких-то обязательных деяний, тот будет иметь дело с властью самого властвующего союза, и эта власть обратится к нему с принуждением, преследованием и наказанием. Такие правоотношения называются *уголовными* правоотношениями; они могут *сопровождаться* частно-правовыми обязанностями, но сами всегда остаются *публичными* (напр., за убийцею, подлежащим уголовному преследованию, может быть признана *частно-правовая* обязанность вознаградить семью убитого).

Наконец, правовая *норма* должна быть признана пуб-

* Сравни об этом в части III § 81¹³.

лично-правовую, если она устанавливает властные полномочия какого-нибудь союза (напр., государства, земской общины, городского союза, церковного союза) и обязанности повиновения со стороны его членов (или обратнo: обязанности властвующего союза по отношению к его членам и полномочия его членов на участие в делах властвующего союза); если же правовая норма предусматривает равные правоотношения между сторонами и устанавливает полномочие *требовать*, но не *властвовать*, то она должна быть признана частно-правовою.

В настоящее время существуют три главные разновидности властвующих, публично-правовых союзов: *союзы церковные, государства* и входящие в государства *самоуправляющиеся общины* (напр., земские, городские).

§ 16. ПОНЯТИЕ О ГОСУДАРСТВЕ

Из всех союзов, создаваемых людьми в их совместной жизни, наибольшую разносторонность и внешнюю силу имеет, несомненно, государство. Человечество, обремененное долгим опытом и тяжелыми страданиями, испывав жизнь вне организованного принудительного правопорядка, пройдя через средние века с их частно-правовым строем и публично-правовым неустройством,— убедилось теперь, что возможно *совмещать* жизнь в свободных и добровольных союзах с жизнью в едином властвующем и принудительном союзе, в государстве. Принудительная сила государства и разносторонность его деятельности при правильной организации не только не подавляют свободную духовную жизнь человека, но создают для нее благоприятные условия. Выработав эту правильную организацию составляет высшую задачу человечества в его *политической* деятельности.

Государство есть союз людей, организованный на началах права, объединенный господством над единой территорией и подчинением единой власти.

Первое, что необходимо иметь в виду для верного понимания сущности государства, это то, что государство есть союз *людей*.

Там, где нет людей, там вообще не следует говорить о «государстве». Стада животных, общины и рои насеко-

мых не могут быть признаны государствами, потому что мы не имеем данных, которые позволили бы нам признать их *инстинктивное* единение сознательно организованным *правовым* союзом. Государство, как и право, есть нечто, устанавливаемое людьми и имеющее в виду людей.

Но, далее, государство непременно предполагает наличие *многих* людей. Один человек может быть субъектом права, может входить в состав государства и иметь публично-правовые полномочия, но не может, сам по себе, образовать государства, ибо государство есть *союз*; воззрение, разделявшееся, например, Спинозой* и французским королем Людовиком XIV, согласно которому все государство заключается в лице короля¹⁴, не следует понимать буквально (имелось в виду не государство, но вся *полнота государственной власти*). Самые маленькие государства современной Европы, Андорра и Сан-Марино, имеют около 10 000 жителей каждое; самым большим государством на земле по числу граждан является Китай (около 386 миллионов). Государственная организация оказывается необходимой и возникает только тогда, если объединяется *сравнительно большое* число людей; небольшие группы всегда сумели бы объединиться, не обращаясь к столь сложной организации, как государственная.

Понятно, далее, что не всякое множество людей образует государство. Это множество людей должно, прежде всего, иметь единый, и притом именно *общий* интерес, а не множество отдельных, индивидуальных интересов, стоящих друг к другу в отношении конкуренции и исключения. Этот интерес должен быть не только присущ каждому человеку в отдельности, но всем сразу и сообща, так, чтобы удовлетворение его было бы возможно *только* через объединение всех. Таким интересом является, как уже ясно из предшествующего, *усовершенствование совместной жизни посредством установления и поддержания справедливого правопорядка*. Этот основной интерес, действительно, един и общ для всех членов сразу, хотя он и не исчерпывает собою задач и целей государства.

* Великий философ XVII века. Жил и умер в Голландии (1632 - 1677)

Однако не следует думать, что всюду, где есть общий интерес, есть и союз, организовавшийся для его осуществления и защиты. Для этого необходим еще целый ряд условий. Люди должны *осознать* и *признать*, что такой интерес у них есть и что он един и общ для всех сразу. Это не значит, что в действительности все граждане современного государства признают это; одни могут не *сознавать* этого по недостатку образования, другие могут не *признавать* этого по нежеланию подчинять свой личный, своекорыстный интерес — общему. Но государственный союз, как и всякий союз, будет тем сплоченнее и сильнее, он будет тем дружнее и успешнее разрешать свои задачи, чем глубже в гражданах будет чувство общей объединенности, чем сильнее в них будет уверенность в том, что единый и общий высший интерес лежит в основании их объединения. Государственный союз, в котором это чувство и эта уверенность ослабевают, идет навстречу своему разложению.

Понятно, что такое осознание и признание важны не, сами по себе, но должны пробудить *согласие* и *волю* к союзной жизни и единению. Среди людей часто бывает так, что отвлеченное признание не вызывает творческого желания и не подвигает на деятельный труд. Государственная жизнь требует от людей именно *волевого деятельного участия и труда*. В 18-м веке Руссо* пытался выразить это так, что государство *основывается* на «общественном договоре»¹⁰, в котором все мы участвуем, признавая его *молчаливым согласием*. Впоследствии Гегель** настаивал на том, что государство не только «основывается» на решении объединиться¹⁶, вся государственная жизнь, думал он, *состоит* в том, что люди *желают одного и того же, и направляют свою волю и свои силы к достижению желанного, именно, к организованному единению ради высшего блага*. Государственный союз, в котором нет этого согласия и этой воли к единению, медленно распадается, и первое же серьезное испытание (напр., трудная война) может привести его к гибели.

Естественно, что воля к единой цели и совместной жизни приводит к установлению и поддержанию *длитель-*

* Жан-Жак Руссо, великий французский мыслитель (1712—1778).

** Георг Фридрих Вильгельм Гегель, великий немецкий философ (1770 -1831).

ной, прочной и определенной связи. Государство есть союз, образовавшийся не на срок; это — союз *бессрочный*; он не предвидит конца своего существования, хотя и не выдает себя за вечную или бесконечную сущность вроде физической материи или геометрического пространства. Нет, государство будет существовать, пока люди будут в этом нуждаться, т. е. пока людям будет необходимо *принудительно поддерживать справедливый порядок*. А для того, чтобы поддерживать его, государство само должно быть *прочно*, оно должно иметь характер строго *определенный*: государство есть *организация*, т. е. *союз, устроенный и живущий на основании обязательных правил*.

Эти правила, которым подчинены *все устройство и вся жизнь* государственного союза, суть *правовые нормы*. Государство есть не просто союз, но *правовой союз*, организованный и действующий по правовым нормам. Это означает, что члены его участвуют в нем в качестве *субъектов права*, что отношение, связующее их всех в единый союз, есть *правоотношение* и, наконец, что самый союз, как единство, есть единый *коллективный субъект права*, или *юридическое лицо*.

Главное, что необходимо здесь усвоить и иметь в виду, это *правовой* характер государственного союза. Напрасно было бы думать, что государство *выше* права, что оно ему не подчинено. Правда, государственный союз создан для того и уполномочен к тому, чтобы устанавливать новые правовые нормы и поддерживать уже созданные; это и дает иногда повод говорить и думать, что подобно тому, как Создатель мира — выше мира, так и создатель права — выше права. Однако именно к правовой жизни это не применимо: самое создание права и поддержание права совершается в государстве *по правовым нормам*; государство само есть *правовой союз*, субъект права, имеющий полномочия и обязанности как по отношению к другим государствам (в международных правоотношениях), так и по отношению к своим гражданам; каждая установленная государством правовая норма связывает его самого, возлагая на него обязанность поддерживать и принимать установленную норму, не предписывать обратного до ее отмены, не взыскивать большего, чем в ней указано, и т. д. Словом, все существование го-

сударства подчинено *праву*, все полномочия и обязанности его суть *правовые* полномочия и *правовые* обязанности; и поэтому все отношения его должны быть *правоотношениями*. Государство есть *правовой* союз, которому дана *правовая* власть для того, чтобы поддерживать *право* и служить *праву*. И если бы государство вышло совсем за пределы права, нарушая его, то оно не могло бы поддерживать правопорядок среди граждан и требовать от них повиновения праву. Тот, кто говорит о государстве, говорит о праве, ибо государство есть правовой союз; право есть как бы тот воздух, которым дышит государство.

Именно благодаря этому государство, как союз, есть правовой союз ~~---~~ коллективный субъект права, или *юридическое лицо*. Это означает, что государство существует не от природы, но *организуется людьми*: что оно не есть ни физическая вещь (напр., территория), ни простое множество людей, но представляет собою *множество людей, связанное единым правом, единой властью и единой территорией в союз*: государство есть *множество в виде единства*.

Не следует, однако, представлять себе государство как единство, стоящее где-то *над* множеством людей, *вне* этого множества; государство не возносится над своими членами в виде чего-то чуждого и постороннего им. Тот, кто так представляет себе государство, смешивает *государственный союз с государственной властью*, хотя, конечно, и государственную власть не следует представлять себе, как помещенную *вне* союза. Все это могло бы быть так, если бы государство, как единый субъект права, было *учреждением*, т. е. субъектом, существующим для граждан, но *не включающим их в свой состав*; но государство есть именно не учреждение, обслуживающее нужды «других», а *корпорация*; оно есть юридическое лицо, *включающее в себя тех, ради которых оно существует*. Государство существует не только *ради* граждан и *для* них, но *через* граждан и *в* них: если бы народ вымер или разбежался, перейдя в другие государственные союзы, то государство прекратилось бы.

Далее, государство как *единая корпорация*, включающая в себя своих членов, имеет не частно-правовой, а *публично-правовой* характер. Это определяется тем, что

основное полномочие государства есть *полномочие на власть*. Государство есть союз, уполномоченный *властвовать* над своими членами, *создавать* для них *правовые нормы* и веления, *управлять* ими и *судить* их; все это, конечно, в порядке, установленном правовыми нормами. Поэтому отношения между государством и его членами являются обыкновенно (см. § 15) *публичными правоотношениями*, в которых государство выступает, *властвуя по полномочию*, а граждане имеют *обязанность подчиняться*. Всякий участник государства, встречаясь с его властными правовыми велениями (будь то в виде норм или в виде императивов), оказывается в положении лица, *подчиненного по праву*, или *подданного*, и потому обязанного послушанием в своих внешних действиях. Государство есть *публично-правовая корпорация*, и этим она отличается от всех частно-правовых корпораций (культурных и торговых союзов): эти союзы не имеют полномочия на власть по отношению к своим членам, и участники их не являются их подданными.

Наконец, государство, как публично-правовая корпорация, властвует над людьми только на известной *территории*, т. е. на известной, строго определенной правовыми нормами земной поверхности; этим оно отличается от тех публично-правовых корпораций, господство которых над людьми или *совсем* не связано с территорией (напр., религиозно-церковный союз), или не связано с *определенным* местом, служащим народу для оседлой жизни (напр., общины кочевников, еврейский народ в пустыне). Государственная власть *всегда* имеет свой предел в территориальных границах, и это дает основание определить государство как *публично-правовую территориальную корпорацию*.

Это не значит, однако, чтобы *каждая* публично-правовая территориальная корпорация была государством (напр., земские и городские общины, провинции и области не могут быть названы государствами). В этом мы сейчас убедимся.

§ 17. ОСНОВЫ ГОСУДАРСТВА: НАРОД; ТЕРРИТОРИЯ; ВЛАСТЬ

Мы видели, что государство есть *публично-правовая территориальная корпорация*. Это означает, что существование государства покоится на следующих основах: должен быть налицо *народ*, т. е. *множество лиц*; народ должен населять *определенную и ограниченную территорию*; он должен быть подчинен *единой правовой власти*. Если нет одной из этих основ, то нет и государства. Однако для того, чтобы верно понять это, необходимо отчетливо усвоить, что все эти основы имеют *правовой характер* и *правовое значение*.

Государство, как правовое явление, есть союз лиц. Поэтому, с точки зрения юриста, в государстве участвуют *только люди*, и никто, и ничто, кроме человека, в государство не входит; ибо право соединяет только человека с человеком. Поэтому земля и воды, вещи и здания, растения и животные входят в *географическое* «государство», но не входят в правовой союз людей; то, что юрист называет государством, не следует уподоблять стеклянному копаку, охватывающему *все*, помещенное на подставке; государство подобно, скорее, сети тонких незримых, но прочных нитей, связывающих всех людей в единство. *По поводу* вещей (будь то земля, дома, животные, растения, мебель и т. п.) люди вступают между собою в правоотношения; но сами эти вещи не могут быть лицами или субъектами права и в правовом отношении *не участвуют*.

а) *Народ*. Положение народа в государстве можно передать *образно* так. Государство подобно кругу; линия окружности, всюду одинаково удаленная от центра и всюду одинаково связанная с ним нитью радиуса, обозначает одинаковую в корне *включенность* и одинаковое *участие* всех членов союза; единый центр обозначает то *общее*, что объединяет всех в круговое единство. Все, принадлежащие к государству, *входят* в государство так, как линия окружности входит в круг; все они связаны *одинаковым правовым отношением* так, как радиус связывает каждую точку окружности с единым центром; все они имеют *единое объективное право* и *единую власть* так, как круг имеет единый центр; все они населяют *еди-*

ную *территорию* так, как единая площадь круга замыкается линией окружности.

Несмотря на все различия людей в смысле возраста, пола, характера, богатства и субъективных прав, в положении *каждого* члена государственного союза есть *сходство* с положением всех остальных членов. Все они *одинаково* суть *члены государственного союза* и поэтому одинаково стоят с ним в определенных правоотношениях. Эти правоотношения суть *публично-правовые* отношения, и следовательно, члены государственного союза, участвуя в них, имеют *субъективные публичные права*. Каждый участник государства является субъектом публичных *обязанностей* (а также *запретностей*) и *полномочий*, которые различно определяются в разных странах, но все-таки имеют одинаковую сущность.

Единую сущность этих *обязанностей* и поддерживающих их силу *запретностей* можно обозначить как обязанность оказывать *повиновение* (велениям) и *покорность* (запретам) правовой власти союза, и следовательно, тем правовым нормам и императивам, которые по праву исходят от этой власти. Понятно, что этим обязанностям и запретностям, лежащим на каждом участнике государственного союза, соответствуют полномочия государства: устанавливать правовые *нормы*, издавать правовые *императивы*, *руководить на основании* их жизнью государства, *применять* право и *судить* его нарушителей. Каждый член государственного союза, обязанный ему повиновением, есть его *подданный*. Подданство приобретается и утрачивается исключительно с согласия государства и по его законам: нельзя выйти из подданства и вступить в подданство самовольно. Подданство может быть приобретено или по соглашению между взрослым человеком (иностранцем) и государством, или независимо от согласия человека (напр., рождением от подданного или, в некоторых государствах, рождением на территории данного государства); оно прекращается обыкновенно или через разрешение государства («увольнение») или же в виде наказания («изгнание»). Подданство обязывает не только к повиновению правовым предписаниям государственной власти, но и к *личному содействию государству*: подданный обязан участвовать в обороне государственного союза и, следовательно, несет *воинскую повинность*; он

обязан участвовать в доставлении денежных средств государственному союзу и, следовательно, несет *податную* или *налоговую* повинность; наконец, он не смеет предпринимать что-нибудь, клонящееся к тайному или явному вреду своего государства, дабы не быть обвиненным в измене (он обязан «*верностью*» своему государству).

Далее, общую сущность тех публично-правовых *полномочий*, которые предоставлены каждому участнику государственного союза, можно обозначить как *право на личную свободу* и *право на участие* в государственном союзе. Эти полномочия делают участника государственного союза уже не только подданным, *но гражданином*.

Ту «естественную», моральную *свободу*, согласно которой каждый человек, кто бы он ни был, имеет нравственное полномочие делать то, что по его крайнему разумению и убеждению есть *морально лучшее*,— эту свободу ни одно государство не может и не должно искоренять или заглушать внешними запретами. Государство есть *правовое* установление, и поэтому оно само заинтересовано в том, чтобы стоять в живом, творческом взаимодействии с моралью и моральной жизнью людей. Ввиду этого каждое государство ограничивает свою власть над подданными лишь тем, что ему представляется *безусловно необходимым*; современные государства постепенно прониклись убеждением в том, что граждане тем прочнее и глубже объединяются государственным союзом, чем больше участие и чем более обеспеченная личная свобода им предоставлены: ибо прочность государства требует, чтобы граждане сознательно и *добровольно*, на правах *зрелых* и *свободных* людей, поддерживали свое правовое единение.

Понятно, что каждому полномочию гражданина, предоставляющему ему личную свободу, соответствует обязанность и запретность, лежащие на государственной власти и ее органах. К таким правам свободы, которые государственная власть обязана хранить и защищать, которых она не смеет нарушать, но которые она может ограничивать справедливым законом, относятся следующие. Во-первых, *свобода передвижения* и выбора места жительства на территории государства (никто не может быть арестован или выслан иначе, как только *по закону*; арестованный в самый короткий срок должен быть пре-

дан суду)-, во-вторых, *свобода выбора профессии и промысла*; в-третьих, *неприкосновенность частного жилища* (никто не может войти в чужое жилище без разрешения хозяина, если у него нет на то *особого* полномочия); в-четвертых, *тайна частной корреспонденции* (никто не имеет права вскрывать и читать письма кроме того, кому они адресованы); в-пятых, *свобода совести*, т. е. религиозного исповедания (всякий имеет право открыто исповедовать ту религию, которая представляется ему истинною, или не исповедовать никакой; его нельзя лишить за это никаких прав); в-шестых, *свобода слова и печати* (всякий имеет право высказывать свои мысли устно и печатно, отвечая за это только *по закону* и *перед судом*; для открытия газет, журналов, книгоиздательств и книжных магазинов особого разрешения от государства не надо, достаточно простого заявления — «явочный порядок»); в-седьмых, *свобода собраний* (граждане имеют право сходиться для публичных бесед в закрытых помещениях и под открытым небом, не стесняя езды по улицам, но *повинуясь законным требованиям полиции*; явочный порядок; ответственность за беспорядок и неповиновение — *по закону перед судом*); в-восьмых, *свобода союзов* (граждане имеют право объединяться для целей, *не противных закону*, в союзы, учреждая их явочным порядком). При этом государственная власть обязана и уполномочена следить за тем, чтобы пользование этими основными правами свободы совершалось по закону и чтобы виновные в противозаконном пользовании ими отвечали за это по суду, помимо этого государственная власть уполномочена в случаях крайней необходимости (войны, эпидемии, стихийных бедствий, народных волнений) временно воспрещать гражданам пользование этими правами, причем она должна в последствии привести веские основания для такого запрета.

Наряду с правами свободы, принадлежащими гражданам, стоят *полномочия граждан на участие* в государственном союзе. Эти полномочия, с одной стороны, предоставляют каждому гражданину требовать от государства *полицейской, судебной и военной* защиты в случае нарушения его прав и его свободы; с другой стороны, они предоставляют каждому гражданину, если он обладает необходимыми, в законе указанными, свойствами

(напр., возраст, пол, душевное состояние или, сверх того, принадлежность к известному сословию, или владение определенным имущественным состоянием), принимать участие в осуществлении *государственной власти*. При этом не все граждане уполномочены к *одинаковому участию* во властной деятельности государственного союза. Одни уполномочены только к *периодическому участию в избрании* тех, кто будет потом действовать от лица государства; другие получают *обязанность* и *полномочие* осуществлять *постоянно* предоставленную им частицу государственной власти. Эти публичные полномочия могут быть по содержанию очень широки (напр., права монарха) или очень тесны (права избирателя); они могут быть пожизненны (монарх) или срочны (напр., у народных представителей); они могут приобретаться на основании закона (напр., полномочия монарха) или на основании народных выборов (напр., народные представители), или по назначению (напр., полномочия министра, губернатора); но они всегда принадлежат *только гражданину*, т. е. только каждому в своем государстве, и являются необходимым соответствием и дополнением к *обязанностям подданного*.

Для того, чтобы углубленно и отчетливо представить себе отношение между государственным союзом и его членами, следует рассматривать публичные полномочия подданных как особые, лежащие на *гражданах обязанности*, а обязанности и повинности, возлагаемые государством на своих граждан, как особые *полномочия его подданных*.

Право участвовать в жизни государственного союза есть высокое и почетное право: оно делает человека *гражданином*: включает его, как духовную свободную личную силу, в основной состав союза; ставит его в ряды тех, которых государство защищает, но от которых, в свою очередь, ждет защиты, которым оно доверяется как своим организаторам и осуществителям, которых оно приобщает своим целям и от которых поэтому ждет добровольного и самоотверженного сотрудничества. Знание и полномочие гражданина *обязывает*: оно обязывает к *защите* и поддержанию союза, к *труду* во имя общего блага, к *верности* союзу и *его целям*. Только там все будет за одного, где один за всех; и обратно. Только там

государственный союз будет осуществлять успешно свои высшие цели, где граждане будут смотреть на свои публичные полномочия как на *обязанности*.

Точно так же *обязанности* и *повинности*, возлагаемые государством на своих членов, можно рассматривать как своего рода *полномочия*; это тем более естественно, что, согласно общему правилу, тот, кто имеет известную обязанность, имеет тем самым и полномочие ее исполнять (см. §11). С этой точки зрения окажется, что каждый может заявить о своем *праве* поддерживать всеми силами свой государственный союз, делать взносы в его казну, служить в его войсках и жить на его территории (если, конечно, он не изгнан в виде наказания). Некоторые из этих прав рассматриваются обычно как стесняющие и обременительные требования государства; это объясняется тем, что люди, погружаясь в свои личные дела и узкие расчеты, утрачивают живое чувство своей принадлежности к государству, чувство своей моральной и правовой связи с ним и незаметно перестают испытывать себя его членами: тогда каждый взнос в казну государства воспринимается только как личный убыток, каждая повинность переживается как тяжелое бремя и, в конце концов, люди начинают чувствовать себя чужаками в своем государстве. Однако история показывает, что в час общей опасности, в эпоху тяжелой войны, когда в людях загораются по-новому чувства родины и политического единения, *участие* в жизни государства получает вновь свое истинное и глубокое значение, и люди, выполняя свои правовые обязанности не только за страх, но и за совесть, чувствуют, что они действительно уполномоченные участники и граждане своего государства как объединенной корпорации.

Б) *Территория*. Если государство невозможно без входящего в его состав множества подданных граждан, образующих в целом то, что называется *народом*, то оно невозможно и без территории. Государство есть не кочующий, а *оседлый* союз людей. Эту оседлость следует понимать не в том смысле, что граждане фактически сидят неподвижно на месте или не имеют права переменять свое местожительство; коммивояжеры, бродячие музыканты, богомольцы-странники, цыгане и целые кочевые племена в Средней Азии всю жизнь переезжают и переходят

с места на место; и тем не менее они, как граждане, сохраняют свою *юридическую* оседлость, которая определяется *припискою* к той или другой местной общине, входящей в состав государства. Однако оседлость государства как публично-правовой корпорации не следует сводить только к тому, что все граждане обязаны приписаться к какой-нибудь местной общине; государство сохранило бы свою территориальность и в том случае, если бы граждане не имели такой обязанности.

Связанность государства с территорией есть *правовая связанность*. Она состоит в том, что государство *уполномочено властвовать* надо всеми теми и *требовать подчинения* ото всех тех, кто живет или находится временно в пределах его территории; всякий, кто переступает, или переезжает, или перелетает через указанную в правовых нормах черту (сухопутную или морскую *границу*), подпадает всецело или до известной степени (если он иностранец или подданный) правовым велениям господствующего здесь государства. Это означает, что поверхность земли и воды, именуемая «государственной территорией», определяет, *кто из людей подчинен власти данного государства*. Отсюда уже ясно, что не следует представлять себе дело так, будто государственный союз есть *собственник* своей территории. Обычно дело обстоит так, что вся поверхность земли, входящая в состав государства, принадлежит на праве собственности по частям отдельным гражданам, корпорациям и учреждениям; большие участки принадлежат нередко на праве собственности и государственной казне. Однако право собственности есть *частное* право, а связь государства с территорией устанавливается *публичным* правом. Это не значит, что между государственным союзом и территорией имеется публичное правоотношение; территория — не человек и участвовать в правоотношении не может. Публичное правоотношение имеется между *государственным союзом*, с одной стороны, и *всяким человеком, находящимся на его территории*, с другой стороны. Граница территории есть пространственный предел, за которым кончаются властные полномочия одного государства и начинаются властные полномочия другого.

Итак, территориальность государства состоит в том, что его *полномочие на власть имеет предел в простран-*

стве; отсюда ясно, что государство может потерять свою территорию только в том случае, если оно потеряет самое свое *полномочие* на власть. Поэтому если на войне другое государство, без всякого полномочия на власть, силой, временно займет его территорию своими войсками и будет властно распоряжаться над чужими подданными, то угнетенное государство не утратит от этого свой территориальный характер; его *полномочие* властвовать над жителями его территории *временно будет неосуществимо*, и только.

с) *Власть*. Каждое государство есть властвующий союз. Это означает, что ему принадлежит *правовое полномочие* властвовать, простирающееся до тех пределов, которые указаны в правовых нормах. Каждое государство властвует только в пределах своих полномочий, которые ограничены, с одной стороны, властными полномочиями *других* государств, с другой стороны, правами свободы, принадлежащими *его* гражданам.

По общему правилу, каждое государство является *самостоятельным* по отношению к другим государствам. Это означает, что каждое государство *само* учреждает свою власть и свое устройство и имеет полномочие устраиваться и переустраиваться *независимо от согласия или несогласия* других государств, *одним своим самостоятельным решением*. Государство не получает свою власть ни от какого другого авторитета или союза; оно всегда создает самостоятельно те правовые нормы, на основании которых оно властвует и управляется. Этим-то государство и отличается от земских и городских общин, провинций и областей, которые, будучи иногда во всем подобны государству,— имея и правовой характер, и власть, и население, и территорию,— не имеют, однако, *самостоятельной власти*: не могут переустраиваться сами, но получают и свое полномочие на власть и свое устройство от того государства, частью которого они являются; поэтому они и не признаются за государства.

Но если *всякое* государство имеет такую *основную самостоятельность*, то это *не* значит, что *всякое* государство имеет *полную независимость* от других государств. В *известных* второстепенных *отношениях*, касающихся не государственного *устройства* (см. § 19), а отдельных сторон государственной деятельности, одно государство мо-

жет быть подчинено другому; это подчинение может состоять, напр., в том, что подчиненное государство или не имеет права сноситься свободно с третьими государствами, или обязано поставлять свои войска и посылать дань господствующему государству, или же обязано в некоторых строго определенных отношениях признавать правовые нормы, исходящие от последнего и повиноваться им (это относится особенно к государствам, входящим в союзные государства, см. §19). Однако многие государства, особенно великие державы, являются *вполне независимыми* и связаны лишь теми обязательствами, которые они взяли на себя по свободному договорному соглашению.

Зато *в своих пределах* власть *каждого* государства является *верховною*. Государству принадлежит право относиться ко всем людям, союзам людей, другим организациям и их органам, находящимся в его пределах, как к *подчиненным*. Государство не признает на своей территории другой власти, которая имела бы полномочие воспротивиться *его* власти или уклониться от повиновения. Создавая и издавая свои правовые нормы, государство определяет, *кому* и *какая* власть принадлежит в его пределах: всякое полномочие на власть дается *его* правовыми нормами. Современному государству не приходится уже бороться за первенство и верховенство с другими лицами и общественными союзами,— с феодальными помещиками, с церковью, городами, цехами и т. д.,— как это было в средние века. Власть каждого государства есть *власть в его пределах верховная*.

Для того, чтобы верно понять это верховенство, необходимо иметь в виду, что государственная власть, сохраняя свое *единство* и свою *неразделенность* (потому что *субъект* ее — единая государственная корпорация — остается единым и неразделенным), все же *для осуществления* своего *распределяется* между всеми органами государства. На вопрос о том, каков объем и размер государственной власти, можно было бы ответить следующим уравнением: *власть государства равна сумме властей всех его органов*; или иначе: *полномочие* на власть, принадлежащее государству, распределено всегда без остатка между всеми органами, действующими от его лица. Государство, как и всякая другая корпорация, *не дейст-*

вует само, в своем цельном составе, но поручает осуществление своих полномочий и обязанностей отдельным лицам,— физическим (напр., монарх, президент республики, министр, губернатор, мировой судья, фабричный инспектор) и юридическим (напр., государственный совет, государственная дума, сенат, губернское правление). У государства всегда *много* органов; каждый из них имеет, с одной стороны, *полномочие* действовать от лица государства самостоятельно от *высших* органов, с другой стороны, *обязанность* отвечать за правильность своих действий перед высшими органами и повиноваться их правовым велениям. Исключением является только монарх, который в качестве *верховного* органа не имеет над собою высшего органа и не отвечает ни перед кем за свои действия, повинуюсь только правовым нормам и своей совести.

Отсюда ясно, что *власть государства* не следует смешивать с властью какого-нибудь *отдельного органа* или нескольких *высших* органов государства. *Каждый*, даже самый мало влиятельный и невидный орган государства, имеет такую область вопросов и отношений, в которой он уполномочен властно действовать от лица государства, повинуюсь только правовым нормам и велениям. Если бы государство не распределяло бы так свое властное полномочие, оно совсем не могло бы управляться и разрешать свои задачи. Вот почему воззрение, отождествляющее власть государства то с властью *законодательных* органов, то с властью *правительственных* органов, следует признать ошибочным. Каждый орган имеет только то полномочие, которое он получил от *государства* и которое, следовательно, в сущности принадлежит *самому государству*; и обратно: полномочие, которое государство утвердило за собою посредством правовой нормы, оно всегда передает для осуществления одному или многим органам. Это означает, что власть государства делится и распределяется между *всеми* его органами; *целиком* она не принадлежит *ни одному* органу. Тем более она не принадлежит ни одному из тех *людей*, которые носят высокое и почетное звание государственного органа. Вот почему власть государства равна сумме властных полномочий *всех* его органов.

Наука давно уже обратила внимание на то, что

власть государства, продолжая принадлежать *единой* корпорации, *разделяется для своего осуществления* на множество полномочий и что полномочия эти распределяются между отдельными органами. Государство имеет две основные задачи: во-первых, *устанавливать правовые нормы и правовые императивы*, во-вторых, *работать над проведением в жизнь* того порядка, который установлен в нормах как *должный*. Это проведение правовых норм в жизнь происходит *двумя* способами, в зависимости от того, насколько строгие и определенные полномочия предоставлены тому или другому органу: *должный* порядок осуществляется или путем *применения* права, или путем *управления*. Применение и управление суть одинаково те способы, которыми государство выполняет свое назначение: осуществляет в жизни *правомерный* строй и порядок. Однако способы эти различны: *применяя право* (см. § 13), государственные органы берут готовые, состоявшиеся свойства, деяния и отношения граждан и, рассмотрев их, *подводят* их под ту или иную правовую норму, объявляя, согласно ее указаниям, какие полномочия, обязанности и запретности принадлежат данным людям. Самая применяющая деятельность органов обыкновенно бывает подчинена строгим правилам и предписаниям (*уставам*), которые обеспечивают внимательное, верное и справедливое, свободное от ошибок, применение права: именно так работают *суды*. В отличие от этого пути, *управление* происходит так, что государственные органы, действуя от имени и от лица государства, *сами завязывают новые* публичные или частные (от лица «казны», см. § 12) *правоотношения* как со своими гражданами, так и с иноземными государствами и подданными, обеспечивая этим для членов своего государства *упорядоченную, благоустроенную и благоприятную для духовного роста* жизнь. Самая управляющая деятельность органов никогда *не может быть заранее предусмотрена* и подчинена строгим предписаниям и уставам: здесь очень многое предоставляется свободному почину, энергии, таланту, жизненному опыту и, главное, бескорыстной воле, мудрости и прозорливости правящих людей. Именно поэтому эта деятельность может быть названа «свободною» деятельностью государственных органов; но она «свободна» не в том смысле, что совершается без полномочий и обя-

занностей или не ограничена запретностями; или может быть вполне произвольною; или является бесконтрольною и безответственною; но в том смысле, что правовые нормы дают для нее лишь общие полномочия, обязанности и указания: управление должно преследовать «полезь» государственного союза и удовлетворять его «нужды», однако отнюдь не нарушая законов государства, но *всемерно им подчиняясь*.

Таковы три основные деятельности государственного союза и его органов: *создание объективного права, применение его и управление*. Первоначально думали, что каждому, органу может принадлежать только одна из этих трех деятельностей, и, согласно этому, делили не только деятельности и полномочия государства, но и органы его на — *законодательные, судебные и правительственные*. Однако теперь юридическая наука признает, что органы государства могут иметь полномочия и деятельности всех трех видов. Так, например, палата представителей есть орган *законодательный*, участвующий главным образом в *создании новых правовых норм*; но в то же время палата представителей, проверяя правильность состоявшихся выборов, участвует в *применении* права, а контролируя, путем запросов, деятельность министров, она осуществляет полномочия *правительственного* характера. Точно так же *судебным* органам, работающим главным образом над *применением* права, приходится осуществлять *правлящую* деятельность (через *судебных приставов*) и даже устанавливать *новые правовые нормы* (напр., нормы «обычного права», см. § 20). Наконец, *правительственным органам* приходится действовать не только «свободно» по соображениям «полезь», но и постоянно *применять* правовые нормы (напр., полиция применяет «Паспортный устав», воинские присутствия — «Устав о воинской повинности» и т. д.); кроме того, *правлящие органы* уполномочены *создавать особые правовые нормы*, — *правительственные распоряжения* или *указы*, без которых они совсем не могли бы осуществлять свое назначение.

Отсюда ясно, что органы государства называются *законодательными, правительственными и судебными* по тому *главному* делу, которое им присвоено. Нетрудно также понять, что все эти органы, осуществляя единое

государственное дело, стоят в некотором постоянном *живом соприкосновении* друг с другом; это выражается в их *деловых сношениях*. Низшие органы сносятся с высшими посредством *донесений*, а высшие с низшими посредством распоряжений и *циркуляров*. Это не значит, однако, что все органы расположены в один единый ряд начальствования и подчинения. По общему правилу, только *глава государства* (монарх или президент республики) является *верховным* органом во *всех трех* направлениях - законодательства, управления и суда. Относительно же других органов общее правило таково: все органы одинаково подчинены *правовым нормам*; но органы законодательные считаются обычно высшею инстанцией, *влияющей* на деятельность правящих органов, а в некоторых государствах влияющей и на замещение в высших правительственных должностей (министров); деятельность же судебных органов ставится обычно в условия *независимости* от управления, для того чтобы придать ей беспристрастную верность и справедливость, столь необходимую в деле применения права (см. §13).

Этим и определяется *принцип разделения властей*, который требует распределения основных государственных деятельностей между различными органами, с тем, однако, чтобы между этими органами постоянно поддерживалось творческое взаимодействие и живое равновесие: законодательная власть является высшей, она следит за тем, чтобы деятельность правительственных органов была полезна и закономерна; правительственная власть подчиняется законодательной, но имеет и свободную сферу, в которой обязана отчетом; судебная власть отправляет свое дело независимо, и хотя судьи и назначаются правительством, однако сменить их возможно только в случае злоупотреблений.

§ 18. ВОЗНИКНОВЕНИЕ ГОСУДАРСТВА. ЕГО ЦЕЛЬ И ЗАДАЧИ

Государство как объединенный, публично-правовой, территориальный союз имеет длинную и сложную историю. Возникновение государства сокрыто в глубокой древности. Наука предполагает, что государственный союз возникал в борьбе нескольких родовых союзов за преобладание; борьба приводила к победе одного рода или

к примирительному соглашению между несколькими родами и в результате над ними устанавливалась *единая власть*. Укреплению этой власти содействовали многие обстоятельства: необходимость держать в подчинении остаток недовольных, насильно присоединенных к союзу, а также рабов; необходимость поддерживать порядок внутри союза; авторитет князя или царя, поддерживаемый его званием судьи и законодателя, религиозного руководителя и верховного жреца; и наконец, особенно, необходимость обороняться от вооруженных нападений соседей. Государства возникают и упрочиваются с переходом от охотничьего и пастушески-кочевых быта к земледельческому. Община, осевшая на месте со всем своим добром и стадами, связавшая свою участь с засеянным полем и ожидаемым урожаем, естественно, вынуждена отстаивать и защищать свои владения от пришедшей орды завоевателей, подвергающей все опустошению. Опасность нашествий рано заставляет провести в жизнь разделение труда между земледельцем, ведущим свое хозяйство, и воином, который сам не обрабатывает землю, но обороняет хозяйство своей общины. Судья, законодатель и жрец получает новое звание—военачальника, и власть его получает новую опору в силе постоянного войска.

Защита жизни, очага и хозяйства от набегов кочевников настолько важна, что удачное отражение их естественно создает из общины центр, слышущий защищенным и безопасным. Малые и слабые общины видят свой прямой интерес в том, чтобы отдаться под власть удачно обороняющегося союза и купить себе тем защиту, а купцы, ищущие безопасности для верных оборотов, начинают тяготеть к тому же центру. Государственная власть слагается тем быстрее и прочнее, чем скорее и вернее ей удастся обеспечить *порядок* внутри союза и *безопасность* от внешних нападений.

Понятно, что исторически государства складываются раньше там, где климат и почва благоприятствуют земледельческому хозяйству: в южных плодородных странах, возле больших рек (Ассирия, Египет). Понятно также, что государства легче достигают развития и зрелости там, где море или горы помогают *обороне* от нападений и, в то же время, где сухопутные или речные и морские

пути сообщения облегчают *торговые сношения* и создают постоянный *прилив* населения к центру и *отлив* из него в колонии (Греция, Рим). Естественно, наконец, что создание могучего государства удавалось всегда энергичным и предприимчивым, трудолюбивым и в то же время воинственным народам. Государственная жизнь развивалась медленно, и развитие это шло всегда рука об руку с развитием в душах людей *правосознания*: самая сущность государства состоит во *властвовании по праву*, *через право* и *ради права*, и потому там, где чувство права и справедливости не развивалось, государственная власть делалась жертвой междуусобных столкновений и насильственных захватов.

Таким образом, государство возникло и упрочилось в поисках *внутреннего порядка* и *внешней безопасности*. Этим определяется, но не исчерпывается его значение и назначение. Властвуя на основании полномочий («*по праву*»), осуществляя свою власть посредством правовых велений и правомерной деятельности своих органов («*через право*»), государство имеет свою первую задачей *водворение на земле* (как в *своих* пределах, так и в *международных* отношениях) правового порядка («*ради права*»), т. е. борьбу с произволом и господством грубой силы. Эта первая и основная задача государственного союза должна привести при разрешении ее — к дружному сожительству людей как во внутренней жизни государства, так и в его внешних сношениях; государственный союз призван организовать *правовое разрешение всех столкновений* между отдельными гражданами и целыми государствами, а это поведет к исчезновению *войн* и к водворению на земле *мира* гражданского и международного.

Однако такое *умиротворение* жизни людей при помощи *права* может удасться только при том условии, если право будет давать справедливые решения, если оно будет *справедливым* правом. До тех пор, пока будут обделенные и неудовлетворенные, нарушение мира будет стоять у порога. Поэтому *создание справедливого (естественного) права* является одною из высших задач государства. Но так как справедливое право, по самой сущности своей, есть прежде всего *морально верное* право, то государство, разрешая эту задачу, оказывается работающим *во имя нравственного развития человечест-*

ва. Внешними, принудительными велениями невозможно, конечно, переродить мир человеческой души, но возможно *приучить* человека *считаться* со справедливыми правами и интересами других. Это означает, что государство как правовой союз имеет все те задачи, которые предстоит разрешать праву: государство должно стремиться к водворению в жизни людей справедливой, свободной, равной и братской совместной жизни.

Такое *упорядочение и умиротворение внешней жизни людей при помощи справедливого права* требует, чтобы государство принимало более деятельное участие в жизни граждан. Понятно, что союз, уполномоченный требовать от своих членов определенных денежных взносов и властно определять их размер (налоги), имеет возможность сделать чрезвычайно многое в деле устройства общественной жизни. И здесь перед государством открывается чрезвычайно широкое поле для деятельности, ведущей к *хозяйственному устройению и духовному развитию* народа. Задачи государства не ограничиваются водворением порядка, мира и справедливости; оно должно делать все возможное для того, чтобы народ не страдал не только от раздоров, войн и несправедливости, но и от голода, болезней, стихий природы и, главное, от духовной тьмы.

Хозяйственная деятельность людей, предоставленная частной инициативе, нередко приходит в расстройство: неумение извлекать большой урожай из малого участка земли, отсутствие хороших, но дорогих орудий, недостаток капитала на промышленное или торговое обзаведение, недостаток быстрых и дешевых путей сообщения, наконец, неорганизованность всего народного хозяйства по единому плану,— все это нередко приводит к хозяйственным бедствиям, напр., неурожаю, разорению, недостатку товара, тяжело отзывающемуся на потребителе, или чрезмерному избытку товара, разоряющему производителя. Всему этому государство идет на помощь, обучая земледельца, помогая ему ссудами и заботясь о справедливом распределении земельной собственности (министерство земледелия), кредитуя и контролируя деятельность промышленников и торговцев (министерство торговли и промышленности), строя и улучшая дороги (министерство путей сообщения).

Особенную важность получают заботы государства об умственном развитии народа. Образование ума, расширение кругозора и углубление мысли необходимы человеку во всех отношениях, и прежде всего для того, чтобы исполнить свое высшее назначение: *осуществить на земле жизнь духовно-значительную и нравственно-совершенную*. Развитие ума есть путь к истинному знанию, благородной воле, чистому чувству и прекрасному искусству; для государства же к этому присоединяется еще необходимость создать развитое и твердое *правосознание*, невозможное среди умственно-отсталого народа. Вот почему основные задачи государства заставляют его взять на себя заботу о народном образовании, о всеобщем обучении и о поддержании наук и искусств (министерство народного просвещения). Вместе с заботами о поддержании внутреннего порядка (министерство внутренних дел) и внешних отношений (министерство иностранных дел), о военных силах государства (военное министерство), о собирании государственных доходов и распределении расходов (министерство финансов) и, наконец, о судебном применении права (министерство юстиции) — эти задачи входят всегда в основной круг государственной деятельности.

Однако это разнообразие государственных задач и разносторонность его деятельности совсем не должны приводить к мелочной опеке над жизнью граждан и отучать их от самодеятельности. Напротив: жизнь и деятельность самого государства должны быть *проявлением самодеятельности граждан*. Ведь государство не *учреждение*, возносящееся *над* гражданами, а *корпорация*, существующая ими, в них и *через них*. Государство есть союз, несомый и творимый гражданами, их самоотверженной и в то же время свободной самодеятельностью; поэтому задача государства состоит, между прочим, в том, чтобы воспитать и приучить граждан к *общественному самоуправлению*, наподобие того, как мораль приучает людей к внутреннему, личному самоуправлению. На этой основе покоится современное воззрение на государство как на корпорацию, привлекающую к своей деятельности широкие круги граждан и образующую для них *живую школу самоуправления* и самодеятельности.

§ 19. ГОСУДАРСТВЕННОЕ УСТРОЙСТВО. МОНАРХИЯ И РЕСПУБЛИКА. СЛОЖНЫЕ ФОРМЫ

Из всего сказанного мы видим, что государство как особый субъект права (территориальная корпорация), имеет свои полномочия и обязанности, что эти полномочия и обязанности оно осуществляет, передавая их своим органам, и что, наконец, государство и само, и через свои органы стоит со своими гражданами во множестве публичных правоотношений. Во всех этих правоотношениях происходит встреча между полномочием на власть и обязанностью повиновения; взятые вместе, эти правоотношения образуют *публичный правопорядок*, подчиненный публично-правовым нормам. Нормы эти образуют особую область права, именуемую *государственным правом*. Особенное значение здесь имеют те нормы, которые определяют *личный состав государства* (правила приобретения и утраты подданства), *основные полномочия и обязанности граждан* (т. е. членов государственного союза), *границы государственной территории* и устройство *верховой власти*. Совокупность этих норм называется *основными законами*, а предписанный ими публичный правопорядок называется *государственным устройством*.

Каждое государство имеет свое *устройство*, не только *предписанное* в основных законах, но и *осуществленное на деле*, причем нередко бывает так, что жизнь вносит заметные изменения и дополнения в предписанный правопорядок. Далее, каждое государство имеет устройство, *отличное* от других государств, и это относится особенно к организации верховной власти. В государстве всегда имеются такие *высшие органы*, без которых оно *не может существовать*; состав и полномочия этих высших органов предусматриваются в *основных законах*; им принадлежит *высшая власть* государства. Таковы все высшие законодательные, правительственные и судебные органы: глава государства, парламент (нижняя и верхняя палаты), министерства, высшие судебные органы. Наконец, каждое государство имеет единый *верховный орган*, высший из высших, не подчиненный никакому другому органу, но руководящий всю государственную деятельность; он является *главою* законодательной, правительственной и судебной власти и именуется, согласно этому, *главою го-*

сударства. В зависимости от положения своего главы — государство может быть монархией и республикой. Если глава государства получает свои полномочия наследственно (основные законы указывают тот род или «царствующий дом», в котором эти полномочия передаются по наследству) и на всю жизнь, и притом свободен от всякой ответственности за свои деяния, то он имеет титул монарха, а государство является монархией. Если же глава государства получает свои полномочия по избранию, на известный срок, и притом является ответственным по суду за известные деяния, то он имеет титул президента, а самое государство является республикой.*

Глава государства руководит всею государственною деятельностью, но далеко не во всех государствах он имеет полномочие осуществлять верховную власть единолично и самостоятельно: такое полномочие может иметь только монарх, и притом только в неограниченных или абсолютных монархиях. Неограниченный монарх имеет полномочие издавать законы, назначать министров и управлять государством по своему единоличному усмотрению, и если он привлекает к делу издания законов тех или иных лиц для совета, то это зависит от его личного желания и советы их его не связывают. В этом отношении всякой неограниченной монархии противопоставляется конституционное государство, в котором наряду с главою государства существует еще другой орган, имеющий самостоятельное право участвовать в деле законодательства, влиять на дело управления и следить за осуществлением правопорядка в стране. Этот орган имеется во всякой ограниченной, или конституционной, монархии и во всякой республике и может быть назван по своему составу «народным собранием», ибо через него народ участвует в осуществлении верховной власти.

Участие народа в осуществлении верховной власти может быть организовано так, что всякий взрослый гражданин имеет право лично участвовать в народном собрании; такой порядок называется непосредственным народоправством и возможен только в очень маленьких государствах. В огромном большинстве современных го-

* Так, например, в Соединенных Штатах Северной Америки на 4 года, во Франции на 7 лет.

сударств народ осуществляет свое участие через выборных (*представителей, депутатов*), и такой порядок называется народным представительством*. И вот, если в осуществлении верховной власти и в выборе народных представителей участвуют широкие круги народа (напр., все взрослые граждане, или только взрослые мужчины, или все, уплачивающие государству минимальный налог), то государственное устройство будет *демократическим* (демос — народ, кратос — сила, власть); если же в осуществлении верховной власти участвуют лишь тесные, привилегированные круги народа, то государственное устройство может принять или характер *аристократии* (аристос — лучший), т. е. господства лучших граждан (напр., наиболее образованных или заслуженных), или же характер *олигархии* (олигос — немногий, архе — господство), т. е. господства тех, кому *удалось добиться власти*. Понятно, что республика может иметь характер не только демократический, но и аристократический и олигархический; и точно так же, конституционная монархия может иметь не только аристократический и олигархический, но и демократический характер¹⁷.

Государственное устройство имеет всегда в высшей степени сложный характер и внимательное изучение его требует исследования каждого государства в отдельности. Эта сложность увеличивается еще оттого, что государства могут вступать между собою в различные союзы и могут даже, соединяясь, образовывать новое, *высшее* государство. Обычно государства вступают друг с другом в отношения, закрепленные договорами; эти договоры устанавливают полномочия и обязательства сторон и имеют значение *правовых норм*; государства выступают в них как *равные* и *независимые* союзы, каждое сохраняет свою *самостоятельность* и, подчиняясь праву, не подчиняется ни противной стороне, ни новому, высшему для обеих сторон союзу. Такие отношения государств называются *международными правоотношениями*.

Помимо таких *соглашений*, постоянно заключаемых и разрываемых государствами, между ними возможны и более устойчивые и длительные *соединения*. Эти соединения имеют или «*международно-правовой*» или «*государ-*

* Ср. часть II §§ 29-43.

ственно-правовой» характер. Соединение государств будет *международным*, если два государства (или более) имеют какой-нибудь *общий орган*, но сохраняют каждое свое *равенство* и *независимость*. Этот общий орган может состоять из уполномоченных, присланных государствами для совместного ведения общего дела (*союз государств*)*-, или же таким органом может быть *общий монарх* из единого, общего царствующего дома, признанного международным договором (*реальная уния*)**.

Соединение государств будет *государственным* тогда, если объединяющиеся союзы *утрачивают до известной степени свою независимость* и подчиняются или *одному другому* (вассальный — сюзеренному), или *все вместе* — новому, большему, *высшему союзу*, включающему их в себя и ограничивающему их независимость (*союзное государство*)***. В последнем случае каждое из объединившихся государств сохраняет свою самостоятельность (см. § 17 с. <125>), но подчиняется власти союзного государства и издаваемым им законам; это означает, что союзное государство имеет свои особые законодательные и правительственные органы (напр., особую палату представителей, особых министров), действующие *наряду* с органами отдельных, зависимых государств и правящие *от лица союзного государства в целом*. Союзное государство объединено уже не международным договором, а *государственным законом*, которому все объединенные союзы должны подчиняться *наподобие подданных*; поэтому ни одно зависимое государство *не имеет права выйти из союзного государства по своему личному, одностороннему решению*, без согласия верховной власти: такой выход был бы равносильен *мятежу*.

Таковы основные черты государственного устройства.

§ 20. ВИДЫ ПРАВОВЫХ НОРМ

Разрешая при помощи права основную задачу своей внешней жизни, т. е. создавая равный, упорядоченный и

* Так управлялся, напр., германский союз государств¹⁸ с 1815 до 1866 года.

** В реальной унии состояли до последнего времени Австрия и Венгрия¹⁹.

*** Союзными государствами являются, напр., в наше время Швейцария²⁰ и Германская империя²¹.

справедливый общественный строй, люди выработали постепенно три основных вида права, из которых каждый имеет свои особые черты и приспособлен к особой правовой потребности. Эти виды суть: *закон, правительственное распоряжение и юридический обычай.*

Законами называются правовые нормы, *сознательно и нарочито придумываемые органами, учрежденными именно для создания права.* Не следует думать, что новое положительное право возникает только в деятельности законодательных органов. Дело в том, что *органы правящие и применяющие право* также имеют полномочие устанавливать новые правовые нормы; но только нормы, установленные ими, имеют лишь *подчиненное и дополнительное* значение и ограниченную сферу действия. Эти подчиненные и дополнительные нормы права или *прямо придумываются и создаются* правящими органами, или же получают только *признание и словесную формулировку* применяющих органов, слагаясь среди людей в виде *юридической привычки повседневного оборота.* Правовые нормы, придуманные и созданные правящими органами, называются *правительственными распоряжениями.* Правовые нормы, *признанные и сформулированные* правоприменяющими органами, называются *юридическими обычаями.*

В наше время *закон* является важнейшим видом положительного права. По общему правилу, закон имеет основное и руководящее значение по отношению к подчиненным нормам права. Это не всегда так было. В далекой древности общины людей управлялись не законами, а распоряжениями и обычаями, правовой характер которых даже не всегда можно уловить и признать: распоряжения были произвольны, они применялись неустойчиво, они не связывали самого повелителя; обычаи были просто более или менее устойчивыми привычками или нравами, лишенными обязательной силы. Лишь постепенно люди поняли необходимость таких норм, которые имели бы строго обязательное, устойчивое, одинаковое для всех содержание; тогда появились *писанные законы.*

Каждый закон выражен непременно в *устойчивых, неизменных словах и фразах;* неизменность их обеспечивается записью, а в наше время напечатанием. Каждый закон имеет строго определенный, устойчивый *смысл,* име-

ющий для всех одинаковое значение. Именно поэтому он как бы специально приспособлен к тому, чтобы поддерживать в общегитии начало строгого равенства: равный для всех порядок, равную для всех подчиненность.

Закон не может быть ни изменен, ни отменен ни правительственным распоряжением, ни нормою обычного права, но сам может отменить и изменить и то, и другое; он может быть отменен только другим законом, причем, пока он не отменен, новый закон, предписывающий обратное ему, не может быть издан. Иногда бывает так, что устаревший закон постепенно *перестает применяться*, а вместо него применяется более подходящая норма обычного права. Это не значит, однако, что закон этот отменен юридически обычаем; он только *перестал применяться*, и это выражается в том, что *отмена* его всегда, рано или поздно, приходит в законодательном порядке.

Однако для того, чтобы закон получил обязательное значение, он должен быть издан в строго установленном порядке. Закон в образовании своем должен пройти через *четыре* этапа: он должен быть *предложен, обсужден, утвержден и обнародован*. Для участия в каждом из этих этапов необходимо особое *публичное полномочие*.

Предложить закон, т. е. проявить законодательный почин (*инициативу*), не значит просто выяснить потребность в нем, доказать его необходимость и составить проект реформы; все это может делать всякий, не нуждаясь в особом полномочии. Точно так же *подать прошение (петицию)* об издании закона не значит осуществить законодательную инициативу; в некоторых государствах не возбраняется представлять в народное собрание общие или даже всенародные просьбы о новых законах, однако и там различается *подача петиции и законодательный почин*. Петицию законодательный орган *не обязан* обсуждать в качестве *законопроекта*; он может оставить ее без внимания; если же он решит, что такой закон действительно нужен, то он должен сначала сам превратить петицию из народного прошения в *законопроект*, т. е. он сам должен осуществить законодательный почин. Если же предложат новый закон лица, *имеющие право почина*,— государь, или министры, или члены одной из законодательных палат,— то обсуждение его *обязательно: инициатива создает законопроект*.

Точно так же под *обсуждением* законопроекта не следует понимать те рассуждения о нем, которые ведутся устно — на собраниях, и письменно — в газетах, журналах и книгах. По общему правилу, в обсуждении законопроекта могут участвовать *только члены законодательных палат*. Это обсуждение ведется в строго установленном порядке, сначала в особых комиссиях, в которых нередко выслушиваются посторонние палате, но сведущие люди, а потом в общем собрании законодательной палаты, под руководством председателя и нередко в присутствии министров, делающих свои *сообщения*. Обсуждение делится на две основные стадии: сначала следует *обмен мнений*, в котором выясняется потребность в новом законе, его целесообразность и его словесная формулировка; потом происходит *голосование* законопроекта, в результате которого выясняется, сколько членов палаты стоит *за* превращение этого законопроекта в закон и сколько высказывается *против*. Законопроект, за который высказалось большинство голосов, считается *принятым* или *одобренным* этою палатою; в противном случае он считается отклоненным ею. В тех государствах, где законодательные права принадлежат *двум* палатам*, законопроект переходит из «*нижней*» палаты в «*верхнюю*» и там рассматривается в том же порядке. Обсуждение считается законченным тогда, когда законопроект подвергся голосованию в *обеих* палатах; причем, если хотя бы *одна* из палат высказалась за отклонение и между нею и другою палатою не удалось достигнуть соглашения, то законопроект считается *совсем отклоненным* и дальнейшего движения не получает; если же он принят *обеими* палатами, то он считается «*принятым*» законопроектом и получает дальнейшее движение.

Это движение состоит в том, что законопроект восходит к *главе государства* (к монарху или президенту республики) *на утверждение* (санкция законопроекта). Ни один законопроект, если он не одобрен палатами, не может быть представлен на утверждение главе государства; в этом основная черта *конституционного строя*. Зато ни один законопроект не может стать законом без его утверждения; в этом основное право *главы государства*.

* Сравни часть II §§ 33 35.

Это означает, что глава государства имеет полномочие утвердить или *не утвердить* одобренный палатами законопроект. Право неутверждения называется правом «*veto*» (воспрепятствую). Это полномочие имеет два вида: во всех монархиях (кроме Норвегии) монарх неутверждением своим может положить конец законопроекту, и он не становится законом (*veto* резолютивное); в республиках же (и в Норвегии) неутвержденный законопроект возвращается в палаты для нового обсуждения, и если палаты настаивают на своем решении, то глава государства *обязан уступить**.

Утвержденный законопроект есть уже *новый закон*. Однако он начинает применяться и создавать для подданных новые полномочия, обязанности и запреты лишь после *обнародования*. По общему правилу, нередко устанавливаемому и в законах, никто не имеет права отговариваться неведением обнародованного закона. Поэтому каждый закон до тех пор не получает силу обязательности, пока органам государства и подданным не будет *дана возможность с ним ознакомиться*. Для этого текст закона печатается (публикация, в России — первым департаментом Сената) и рассылается по почте государственным органам. В России закон становится обязательным к применению с того момента, как почта вручает органу официальное издание с текстом закона. Таковы этапы, через которые обязательно проходит каждый закон.

Правительственное распоряжение *подобно* закону в том отношении, что оно *создается и издается* органом государственной власти; оно *отличается* от закона тем, что исходит не от законодательствующего, а от *правлящего и применяющего* органа. Именно поэтому оно всегда остается подчиненным закону. Правительственное распоряжение может быть издано только лицом, имеющим соответствующее публично-правовое полномочие, и притом только в пределах этого полномочия: оно может повелевать только нижшим органам и тем гражданам, которые подчинены распоряжающемуся органу. Далее правительственное распоряжение должно согласоваться с действующими законами; оно не может ни *противоречить* им, ни *отменять*, ни *изменять* их, но только истолковывать и до-

* Сравни часть II § 23.

полнять их, а также создавать на основании их правовые правила для отношений, непредусмотренных в законах.

Правительственное распоряжение *не* может быть *заменено* законом потому, что правительству в его «свободной» и «применяющей» деятельности необходимо иметь более быстроосуществимый, более подвижной и гибкий способ повелевать от лица государства; а между тем закон совершает свой путь долго и медленно, устанавливает только общие правила, не входя в детали и не заботясь о приспособлении отвлеченного правила к частным явлениям жизни. Именно поэтому конституционный строй некоторых государств предоставляет главе государства *особое полномочие* издавать в случае *крайней надобности*, и притом во время *перерыва в деятельности* законодательных палат, так называемые «чрезвычайные указы», т. е. *временные заменяющие закон*; такой указ должен быть, однако, внесен в законодательные палаты в виде законопроекта, и притом в самый непродолжительный срок; он теряет свою силу, если не будет внесен в этот срок, или если палаты отвергнут этот законопроект*.

Юридический обычай отличается от закона и от правительственного распоряжения тем, что он не придумывается и не создается государственными органами, а только *облекается ими в слова, признается и применяется*; он подобен административному распоряжению в своей *подзаконности*: юридический обычай (или, как его еще называют, *обычное право*) не может ни противоречить закону, ни отменять его, ни изменять, но только восполнять его, поскольку это *вообще допущено законами данной страны*. Юридический обычай возникает вследствие того, что законы *не в состоянии* предусмотреть всех отношений и подчинить их своим велениям; людям часто приходится *разбираться* самим в своих отношениях и спорах, решать *помимо суда и закона*, кто прав и кто неправ, что справедливо и что «неправильно», и действовать согласно своему «полюбовному» или «третейскому» решению. И вот, постепенно в сознании людей возникает уверенность, что «следует», или «полагается», или «правильно» *такое-то* решение, а не иное. Однако это еще не

* Сравни часть II §§ 33 35.

юридический обычай, а *бытовое* обыкновение, условно заменяющее правовую норму (*суррогат* права). Юридический обычай возникает в тот момент, когда орган государства (напр., судья), применяя право, убеждается, что, во-первых, спорное отношение *не предусмотрено законом*, что, во-вторых, по свидетельству сведущих граждан, это отношение *обыкновенно* разрешается и уже *много раз разрешалось* по такому-то, чаще всего *устно* сообщаемому правилу, и что, в-третьих, это правило не стоит в противоречии с действующими законами; убедившись во всем этом, судья облакает это правило в слова и *признает* его; с этого момента юридический обычай становится правовую нормою и *применяется* к разрешению всех подобных споров. Отсюда уже ясно, что *не всякий бытовой обычай* может получить значение *правовой нормы*. В России выработка обычного права допускается только в жизни крестьян и некоторых инородцев.

Понятно, какое великое значение имеют *писанные законы* в жизни народа и как важно сделать их *общедоступными*, облегчить каждому желающему ознакомление с ними. Из года в год, иногда из века в век накапливаются законы в каждом государстве и каждый закон на верное переживает своего составителя. Отсюда возникает потребность не только в *собрании всех действующих законов* и расположении их в *стройном порядке* (такая обработка законов называется *инкорпорацией*; примером ее является русский Свод Законов) , но и в *пересмотре* накопившихся законов с тем, чтобы *устранить* случайные внутренние *противоречия*, *восполнить пробелы*, *исключить* одни *нормы* как *устаревшие* и *изложить* другие с большею *ясностью* (такая обработка законов представляет из себя в сущности *новый законодательный акт* и называется *кодификацией*; примером ее являются Судебные Уставы²³ императора Александра II и Уголовное Уложение 1903 г.²⁴). Понятно, что в инкорпорировании и кодифицировании наравне с законом нуждаются и правительственные распоряжения и юридические обычаи.

§ 21. ДЕЛЕНИЕ НАУК О ПРАВЕ

Если каждый из нас окинет внимательным взором всю свою жизнь, то он убедится, что жить в обществе

людей значит непрерывно стоять во множестве отношений со множеством людей. *Не все* эти отношения имеют *правовое* значение и не все влекут за собой *правовые* последствия, хотя *все* они имеют отношение к добру и злу, совести и морали. Науки о праве исследуют *только те отношения*, которые предусмотрены и признаны правовыми нормами. Наука, описывающая *все действительные* отношения людей и исследующая их *причины и последствия*, называется *социологией*; социология, занимающаяся исследованием не всех реальных человеческих отношений, но одних *правоотношений*, будет *социологическим правоведением*; если же научное исследование описывает возникновение и развитие человеческих правоотношений не в общем *типическом* виде, а по отдельным *эпохам* и странам, то оно будет отнесено к *истории права*.

Однако к тем же правоотношениям можно подойти не с точки зрения причины и следствия, но с точки зрения их *целесообразности*. Такое исследование должно установить и доказать единую, *высшую цель*, осуществляемую правом и правовыми союзами людей, и вслед за тем подыскать *верные средства*, ведущие к осуществлению этой цели; оно рассмотрит каждое правовое явление и каждую правовую норму с точки зрения их практической годности и негодности и даст указание и советы мудрому правителю. Такое исследование должно называться *политикой права*.

Но помимо этого необходимо исследовать самостоятельно и *нормы права*, которые всегда предусматривают некоторые *возможные* правоотношения, кому-то что-то предписывают, определяют полномочия, обязанности и запретности некоторых *могущих оказаться в действительности* субъектов права и объявляют некоторый порядок как *должный*. Понятно, что этот *должный и возможный* правопорядок не совпадает с *действительным*, осуществляющимся строем правоотношений: люди часто не пользуются в действительности своими полномочиями или же превышают их; не выполняют своих обязанностей или выполняют больше, чем предписано; не совершают предусмотренных преступлений или создают новые непредвиденные отношения, требующие правовой защиты. Поэтому следует всегда отличать действительный, *реальный* правопорядок, осуществленный в жизни людей, все

время развивающийся и меняющийся,— от *должного* и *возможного* правопорядка, описанного в правовых нормах. Изучение последнего создает так называемую *нормативную науку о праве*.

Наконец, важно иметь в виду, что изучать социологически, исторически, политически и нормативно можно самые различные правоотношения, как публично-правовые, так и частно-правовые. Науки о праве делятся не только по той точке зрения, с которой ведется изучение (по *методу*), но и по характеру осуществившихся (или только предусмотренных) правоотношений (т. е. по свойствам изучаемого *предмета*). Эти два деления суть как бы горизонтальное и вертикальное, скрещивающиеся между собою.

Согласно основному делению правоотношений на публичные и частные (признак деления: в публичном правоотношении одна из сторон есть союз, уполномоченный властвовать над другою стороною, см. § 15), все право распадается на право публичное и частное. Изучение публичных правоотношений дает *науку публичного права*, изучение частных правоотношений дает *науку частного права*. В свою очередь, в науку публичного права входят следующие подчиненные науки: наука *церковного права* (изучает правоотношения между властвующим церковным союзом и его членами), наука *государственного права* (изучает те основные правоотношения между властвующим государственным союзом и его членами, которые слагают *государственное устройство*), наука *административного права* (изучает те правоотношения между правительственной властью и гражданами, которые возникают в процессе управления), наука *финансового права* (изучает правоотношения, возникающие между государством, властно собирающим налоги и ведущим свое хозяйство, и гражданами, а также третьими лицами, ссужающими деньги государственной казне), наука *уголовного права* (изучает правоотношения между государством и теми гражданами, которые совершают наказуемые правонарушения) и наука *судебного права* (изучает правоотношения между судебною властью государства и гражданами). Наука судебного права, в свою очередь, распадается на две части: науку *уголовного процесса* (изучает порядок судоговорения при рассмотрении нака-

зуемых правонарушений) и науку *гражданского процесса* (изучает порядок судоговорения при рассмотрении споров граждан о частных полномочиях и обязанностях, см. § 15). Понятно, что во всех этих случаях властвующий союз бывает представлен своими *уполномоченными органами*.

С своей стороны, наука *частного права* также имеет подразделения. Она разделяется на четыре больших отдела, в зависимости от того, на чем сосредоточивается *интерес* людей, стоящих в правоотношении. Если интерес сосредоточивается на *обладании вещью* (наука частного права называет ее обычно «объектом» права), то правоотношение получает название *вещного*, а совокупность норм, предусматривающих эти правоотношения, рассматривается под именем *вещного права*. Если интерес сосредоточивается на *действии*, совершить которое *обязалась* одна из сторон, то правоотношение получает название *обязательственного*, а совокупность норм, предусматривающих эти правоотношения, рассматривается под именем *обязательственного права*. Если интерес сосредоточен на отношении *кровной родственной* связи между людьми и на возникающих отсюда полномочиях и обязанностях, то правоотношение называется *семейственным* (соответственно— *семейное право*). Если же в центре интереса стоит переход частных полномочий и обязанностей от умершего к живому, то юристы говорят о *наследственном праве**.

Особое положение занимает наука *международного права*. Международное правоотношение возникает между двумя *властвующими союзами* (государствами), и поэтому некоторые ученые относят и самое правоотношение, и нормы, и науку — к области *публичного* права. Однако государства нередко выступают в международном правоотношении как *равные* стороны, связанные правом (нормами, установленными в договорах), но не уполномоченные к власти друг над другом; поэтому другие ученые предлагают отнести и самые правоотношения, и нормы, и науку к области *частного* права. Ввиду того, что международное право еще не окрепло и не сложилось окончательно, вопрос этот остается спорным.

* Сравни часть III §§ 56—106.

Таковы основные юридические науки. К ним следует добавить еще *общую теорию права*, исследующую самую сущность права, и *философию права*, применяющую к *праву* законы этики (построение естественного права), а к *науке права* законы логики (вопрос о предмете и методе юриспруденции). Законоведение сообщает краткие сведения почти из всех этих наук.

О СУЩНОСТИ ПРАВОСОЗНАНИЯ

Глава первая¹

ПРОБЛЕМА

Историческая эпоха, ныне переживаемая народами, должна быть осмыслена как эпоха великого *духовного разоблачения и пересмотра*.

Бедствие мировых войн и революций, постигшее мир и потрясшее всю жизнь народов до самого корня, есть по существу своему явление стихийное, и поэтому оно только и может иметь стихийные причины и основания. Но всюду, где вспыхивает стихия и где она, раз загоревшись, овладевает делами и судьбами людей, всюду, где люди оказываются бессильными перед ее слепым и сокрушающим порывом,— всюду скрывается несовершенство, или незрелость, или вырождение *духовной культуры* человека: ибо дело этой культуры состоит именно в том, чтобы подчинять всякую стихию *своему* закону, *своему* развитию и своей *цели*. Стихийное бедствие обнаруживает всегда *поражение*, ограниченность и неудачу духа, ибо творческое преобразование стихии остается его высшим заданием. И как бы ни было велико это бедствие, как бы ни были грандиозны и подавляющи вызванные им страдания, дух человека должен *принять* свою неудачу и в самой остроте страдания усмотреть призыв к возрождению и перерождению. Но это-то и значит осмыслить стрясшуюся беду как великое *духовное разоблачение*.

Стихия, ныне вовлекшая человека в неизмеримое злочастье великих войн и потрясений, есть стихия *неустроенной и ожесточившейся человеческой души*.

Как бы ни было велико значение материального фактора в истории, с какой бы силою потребности тела не приковывали к себе интерес и внимание человеческой души — дух человека никогда не превращается и не превратится в пассивную, не-действующую среду, покорную материальным влияниям и телесным зовам. Мало того,

именно слепое, бессознательное повиновение этим влияниям и зовам умаляет его достоинство, ибо достоинство его в том, чтобы быть *творческой причиной, творящей* свою жизнь по высшим целям, а не пассивным медиумом стихийных процессов в материи. Всякое воздействие, вступающее в душу человека, перестает быть мертвым грузом причинности и становится живым побуждением, влечением, мотивом, подверженным духовному преобразованию и разумному руководству. К самой сущности человеческого духа принадлежит этот дар: воспринять, преломить, преобразовать и направить по-новому всякое, вторгающееся извне, воздействие. И поскольку дух человека не владеет этим даром в достаточной степени, поскольку стихии мира гнетут его и ломают его жизнь — постольку разоблачается и обнаруживается его *незрелость*, постольку перед ним открываются новые задания и возможность новых *достижений*.

Но для того, чтобы овладеть этим даром и использовать его во всей его миропреобразующей силе, дух человека должен овладеть *своей собственной стихией* — стихией неразумной и полу-разумной души. Невозможно устроить мир материи, не устроив мир души, ибо душа есть необходимое творческое орудие мироустройства. Душа, покорная хаосу, бессильна создать космос во внешнем мире: ибо космос творится по высшей *цели*, а душевный хаос несетя, смятенный, по множеству мелких, противоположных «целей», покорствуя слепому инстинкту. Неустроенная душа остается реальной потенцией духа: она воспринимает и преломляет, но не преобразует и не направляет по-новому влияния, вторгающиеся извне. Ее «цели» остаются пассивными знаками причинных давлений, и сумятица их всегда чревата новыми бедами. Внутренне неустроенная в своих заданиях, стремлениях и умениях, душа человека напрасно ищет спасения в господстве над внешним миром: технически покоряя материю, она творит себе лишь новую беспомощность; одолевая внешнюю стихию, она готовит восстание внутреннего хаоса; ее успехи выковывают форму для нового, неожиданного поражения.

Ныне на наших глазах новый мир повторяет путь древнего страдания; новый опыт дает старые выводы. Эти выводы снова научают тому, что самопознание и са-

мопреобразование человеческого духа должно лежать в основе всей жизни, дабы она не сделалась жертвою хаоса и деградации; они научают тому, что внутреннее разложение индивидуальной души делает невозможным общественное устроение и что разложение общественной организации ведет жизнь народа к позору и отчаянию. И еще они научают тому, что формальная организованность индивидуальной души и народного хозяйства не обеспечивают жизнь человека от содержательного вырождения и преступных путей. Сквозь все страдания мира восстает и загорается древняя истина и зовет людей к новому пониманию, признанию и осуществлению: *жизнь человека оправдывается только тогда, если душа его живет из единого, предметного центра, движимая подлинною любовью к Божеству как верховному благу.* Эта любовь и рожденная ею воля — лежат в основе всей, осуществляющейся духовной жизни человека, и вне ее душа блуждает, слепнет и падает. *Вне ее* знание становится пародией на знание, искусство вырождается в пустую и пошлую форму, религия превращается в нечистое самоопьянение, добродетель заменяется лицемерием, право и государство становятся орудием зла. Вне ее человек не может найти единой, устрояющей *цели жизни*, которая превратила бы все его «занятия» и «дела» в единое *дело Духа* и обеспечила бы человеческому духу его победу. Эту победу обеспечивает только живая и подлинная жажда Совершенства, ибо она есть сама по себе источник величайшей и непобедимой никакими «обстоятельствами» *силы*, устрояющей внутренний и внешний мир. Это объясняется самою природою духа: он есть та *творческая сила души*, которая ищет подлинного знания, добродетели и красоты, и созерцая Божество как реальное *средоточие всякого совершенства*, познает мир для того, чтобы *осуществить в нем Его закон как свой закон.* Но душа, всегда хранящая в себе потенцию духа, может превратить эту возможность в действительность только тогда, когда в ней загорается цельным и радостным огнем любовь к Божественному и жажда *стать Духом*, найти к нему путь и открыть его другим.

История показывает, что нелегко человеку найти этот путь, что трудно идти по нему и что легко его потерять. Хаос мелких желаний и маленьких целей незаметно рас

пыляет силы души, и человеческие страсти заливают ее огонь. Душа теряет доступ к духовным содержаниям, а потому не может соблюсти и форму духа: ибо быть в образе духа она может только тогда, когда она подлинно живет его реальными содержаниями. Утратив образ духа, она делается жертвою собственного хаоса и увлекается его кружением в падение и беды. И тогда ее задача в том, чтобы в самих бедах и страданиях усмотреть свое отпадение от Бога, услышать Его зов, узнать Его голос и подвергнуть разоблачению и пересмотру свой неверный путь.

Ныне философия имеет великую и ответственную задачу положить начало этому пересмотру и разоблачению. Такая потрясающая духовная неудача человечества, как поток неслыханных войн и небывалых революций, свидетельствует с непрекаемую силою и ясностью о том, что *все* стороны духовного бытия жили и развивались по неверным путям, что все *они* находятся в состоянии глубокого и тяжелого кризиса. Человечество заблудилось в своей духовной жизни, и хаос настигнул его неслыханной бедою; это свидетельствует о том, что *неверен был самый способ духовной жизни*, что он должен быть пересмотрен до корней и от корней обновлен и возрожден.

И если задача организовать мирное и справедливое сожитительство людей на земле есть задача права и правосознания, то современный кризис обнажает прежде всего *глубокий недуг современного правосознания*.

В душах людей всегда есть такие стороны, которые могут долгое время, из поколения в поколение не привлекать к себе достаточного внимания, пребывая в темноте и полусознанности. Это бывает не только потому, что эти стороны имеют, по существу своему, инстинктивный характер и как бы вытесняются из поля сознания, и не только потому, что они, сами по себе, духовно-незначительны или практически второстепенны и как бы затериваются среди других, столь же несущественных оттенков жизни,— но и потому, что культивирование их требует особого напряжения воли и внимания, тогда как их духовное значение по основной природе своей противостоит своекорыстному интересу и близорукому воззрению повседневного сознания.

Всегда найдется немало людей, готовых искренне уди-

виться тому, что в них живет известное мировоззрение, что они имеют свой особый *эстетический* вкус, что они стоят в известном постоянном отношении к голосу *совести*, что у них имеется характерное для их души *правосознание*. А между тем каждый человек, независимо от своего возраста, образования, ума и таланта, живет этими сторонами или функциями души даже и тогда, когда он сам об этом не подозревает. В таком случае его суждения и поступки слагаются непосредственно под руководством инстинктивных влечений и побуждений и выражают его душевный уклад, его личный характер, его индивидуальный уровень жизни, несмотря на то, что он, может быть, ничего не знает об этом и даже не предполагает, что людям неизбежно иметь мировоззрение и правосознание, что им неизбежно жить эстетическим вкусом и совестью. Ограниченное, узкое, тупое мировоззрение остается воззрением на мир; неразвитой, извращенный, дурной вкус творит по-своему эстетический выбор; подавленная, невыслушанная, заглушённая совесть по-прежнему бьется и зовет из глубины; а уродливое, несвободное, слабое правосознание всю жизнь направляет деяния людей и создает их отношения.

Человеку невозможно не иметь правосознания; его имеет каждый, кто сознает, что кроме него на свете есть другие люди. Человек имеет правосознание независимо от того, знает он об этом или не знает, дорожит этим достоинством или относится к нему с пренебрежением. Вся жизнь человека и вся судьба его слагаются при участии правосознания и под его руководством; мало того, жить — значит для человека жить правосознанием, в его функции и в его терминах: ибо оно остается всегда одною из великих и необходимых форм человеческой жизни. Оно живет в душе и тогда, когда еще отсутствует положительное право, когда нет еще ни «закона», ни «обычая», когда никакой «авторитет» еще не высказался о «правом», верном поведении. Наивное, полусознательное, непосредственное убеждение в том, что не все внешние деяния людей одинаково допустимы и «верны», что есть совсем «невыносимые» поступки и есть «справедливые» исходы и решения,— это убеждение, еще не знающее о различии «права» и «морали», лежит в основании всякого «закона» и «обычая» и генетически предшествует

всякому правотворчеству. И даже в тех случаях, когда содержание обычая и закона определяется своекорыстным интересом сильного, когда право является несправедливым или «дурным» правом,— в основании его лежит все то же непосредственное убеждение в необходимости и возможности отличить «верное» и «допустимое» поведение от «неверного» и «недопустимого» и регулировать жизнь людей на основании этого общеобязательного критерия.

В этом обнаруживается своеобразная трагикомедия правовой жизни: уродливое, извращенное правосознание остается правосознанием, но извращает свое содержание; оно обращается к *идее* права, но берет от нее лишь *схему*, пользуется ею по-своему, злоупотребляет ею и наполняет ее недостойным, извращенным содержанием; возникает *неправое право*, которое, однако, именуется «правом» и выдается за право, компрометируя в сознании людей самую *идею* и подрывая веру в нее.

31а трагикомедия характерна не только для правотворчества; это есть трагикомедия всей духовной жизни человека. Каждый из людей имеет в своем замкнутом, индивидуальном внутреннем опыте единственную среду, связующую его с вершинами духа — с истиною, добром, красотой, откровением и правом,— и единственный источник для их познания и для суждения о них; каждый знает об этих предметах лишь то, что он самостоятельно и подлинно испытал и творчески проверил*. И вот, люди постоянно забывают об этих основных условиях духовного делания: не ищут подлинности в опыте и предметности в исследовании, но основываются на личной склонности и довольствуются субъективным мнением. И в результате этого слагается недостойное и комическое зрелище: люди судят о важнейшем и верховном, не зная того, о чем судят; каждый претендует и посягает, не имея на то основания; сверхличная очевидность подменяется личной уверенностью; возникает бесконечное множество разногласий, ум блуждает, колеблется и приходит к бесплодному «субъективизму» и беспочвенному «релятивизму». Утрачивается вера в возможность истинного знания, в

* Сrv. мой труд «Аксиомы религиозного опыта» главы I—3². См. также три речи «Религиозный смысл философии»³.

единство добра, в объективную ценность красоты, в возможность подлинного откровения, в справедливое, духовно верное право, а вместе с этим неизбежно гаснет и воля к обретению верного пути к познанию и осуществлению этих верховных содержаний. Личный интерес остается единственным руководителем, и жизнь незаметно вырождается.

Эту объективность предметного содержания применительно к праву можно описать так, что во внешнем отношении человека к человеку есть некая *единая и объективная правота*, которую можно познать только через *внутренний опыт*, через *подлинное, предметное испытание и раскрытие естественного права*. Переживание естественного права присуще каждому человеку, но у большинства оно остается смутным, неуверенным и неосознанным «правовым чувством», как бы «инстинктом правоты» или в лучшем случае «интуицией правоты». Осознать содержание этого естественного права и раскрыть его значит положить начало зрелому *естественному правосознанию*, сделать его предметом *воли* и оправданного аффекта, т. е. превратить эту единую и объективную правоту в любимую и желанную цель жизни,— значит развить и осуществить в себе естественное правосознание.

Именно *естественное правосознание* как предмет знания о «самом», «настоящем», едином *праве* должно лежать в основании *всякого* суждения о «праве» и всякого правового и судебного решения, а потому и в основании тех «законов», которые устанавливаются в различных общинах и государствах уполномоченными людьми под названием «положительного права». Чем развитее, зрелее и глубже естественное правосознание, тем совершеннее будет в таком случае и «положительное право», и руководимая им внешняя жизнь людей; и обратно: смутность, сбивчивость, непредметность и слабость естественного правосознания будут создавать «непредметное», т. е. дурное, неверное, несправедливое, не соответствующее своему прообразу «положительное право». Тогда «право», единое и верное по своей идее, раздваивается и вступает в своеобразное внутреннее разноречие с самим собою: естественное правосознание утверждает не то, о чем говорит знание положительного права, и в результате этого душа приобретает *два* различных правосозна-

ния, ибо наряду с естественным возникает *правосознание положительное*, не совпадающее с ним по содержанию. Такое раздвоение права, такое разноречие правосознания свидетельствует, конечно, о духовной неудаче, постигающей человека: ему не удастся — по отсутствию воли или по недостатку умения — осознать содержание естественной правоты и положить его в незыблемое основание всякого суждения о «положительном» праве; но так как умение всегда зависит от сердца, которое любит, и от воли, которая выковывает и воспитывает умение, то вся эта великая духовная неудача в деле правотворчества покоится на всеобщем, исторически устойчивом *очерствении сердец и недостатке воли к правому праву*.

Отсюда уже ясно, что нормальное правосознание ведет не раздвоенную, а единую и целостную жизнь, и если оно видит перед собою исторически данное раздвоение права, то оно целиком обращается к борьбе за единое, правое право и за восстановление своего внутреннего, предметного духовного единства. При этом оно в качестве духовно верного и *целостного отношения души к Праву* не сводится к «сознанию» и «познанию», но живет всегда в виде пробуждаемой сердцем и совестью воли к совершенству, справедливости и праву. Нормальное правосознание *знает* свой предмет; оно есть знающая воля к праву, *признающая* его в его объективном значении и обязательности, и признающая его потому, что она признает его *цель*. Поэтому нормальное правосознание есть прежде всего воля к цели права, а потому и воля к праву; а отсюда проистекает для него и необходимость *знать* право и необходимость жизненно осуществлять его, т. е. *бороться за право*. Только в этом целостном виде правосознание является *нормальным правосознанием* и становится благородной и непреклонной силой, питающей жизнь духа и, в свою очередь, определяющей и воспитывающей его жизнь на земле.

Нормальное правосознание можно изобразить как особый способ жизни, которым живет душа, *предметно и верно* переживающая право в его основной идее и в его единичных видоизменениях (институтах). Этот строй душевной жизни есть, конечно, нечто идеальное, однако не в том смысле, чтобы этот «идеал» был неосуществим. Напротив, этот способ жизни уже дан *в зачатке* каждому

из людей, и от каждого из нас зависит — осознать, развить и упрочить в себе этот зачаток. И в этом самовоспитании обнаруживается теснейшая зависимость между «осознанием» и жизненным «укреплением»: исследование нормального правосознания удастся только при наличности творческой воли к цели права, но именно предметное познание этой цели укрепляет жизненную волю к ней.

Исследователь, поставивший перед собою эту задачу, вступит неизбежно в борьбу с целым множеством предрассудков: *релятивистическое воззрение на право* будет, может быть, наиболее упорным из них.

По-видимому, самые условия создания и существования права благоприятствуют этому предрассудку. В праве, по-видимому, все относительно. Сознание человека удивительно легко и прочно привыкает к тому, что право «обусловлено» временем и местом, интересом и силою, настойчивою волею и слепым случаем. То, что «сейчас» и «здесь» — право, то «завтра» и «здесь» или «сейчас» и «там» — уже не право; запретное сегодня — позволено завтра и может быть вменено в обязанность через месяц; организованный интерес становится силою и провозглашает «справедливым» то, что завтра будет ниспровергнуто «случайным» стечением обстоятельств. Архивы хранят в себе груды «отживших норм» и целых кодексов, а изворотливый ум, обслуживая минутный интерес, умеет истолковать и приспособить «действующее» право как угодно. Содержание права всегда достаточно «неопределенно» и «условно», а значение его всегда «временно» и «относительно».

В этом убеждении вырастает и живет современное правосознание; оно глубоко проникнуто релятивизмом и не знает о себе, что оно может и должно быть иным. Убеждение в том, что право есть нечто «относительное» — и по содержанию своему и по обязательности, — возникает незаметно, бессознательно и потому коренится в душах особенно прочно и глубоко: это убеждение идет навстречу своекорыстному и близорукому интересу, питается им и, в свою очередь, обслуживает его. Возникает порочный жизненный круг: темнота порождает зло, а зло поддерживает темноту. «Образованные» и необразованные круги народа одинаково не верят в объективную ценность права и не уважают его предписаний; они видят в

нем или неприятное стеснение, или в лучшем случае — удобное средство для защиты и нападения. Правосознание сводится к запасу непродуманных сведений из области положительного права и к умению «пользоваться» ими, а за этим «знанием» и «пользованием» оно укрывает в себе глубочайшие недуги и дефекты, внутреннее вырождение и духовное бессилие.

Слепое, корыстное, беспринципное и бессильное правосознание руководит жизнью человечества. И вот эти-то недуги правосознания развязали стихию души и подготовили ее духовную неудачу.

Жизнь духа требует здесь поистине глубокого переосмотра и обновления.

Глава вторая

ЗНАНИЕ ПРАВА

Нормальное правосознание отнюдь не сводится к *верному знанию положительного права*. Оно вообще не сводится к одному «знанию», но включает в себя все основные функции душевной жизни: и прежде всего — волю и притом именно — *духовно воспитанную волю*, а затем — и чувство, и воображение, и все культурные и хозяйственные отправления человеческой души. Оно не сводится и к переживанию одного «положительного права», но всегда подходит к нему с некоторым высшим, предметным мерилom; наконец, оно не есть пассивное состояние, но жизненно активное и творческое. Поэтому одно знание положительного права, верное сознание его не **Ф**арантирует еще наличности нормального правосознания.

И тем не менее это знание необходимо. Народ, не знающий «законов» своей страны, ведет вне-правовую жизнь или довольствуется самодельными и неустойчивыми зачатками права. Люди, не ведающие своих обязанностей, не в состоянии и блюсти их, не знают их пределов и бессильны против вымогательства «воеводы», ростовщика и грабителя; люди, не знающие своих полномочий, произвольно превышают их или же трусливо уступают силе; люди, не знающие своих запретностей, легко забывают всякий удерж и дисциплину или оказываются

обреченными на правовую невменяемость. Незнание положительного права ведет неизбежно к произволу сильного и запуганности слабого. Мало того, оно делает невозможную жизнь в праве и по праву. Люди пребывают в состоянии животных или вещей, до которых не доходит голос, взыскующий о том, что «можно», что «должно» и чего «нельзя», однако им запрещено «отзываться неведением закона», и, невменяемые, они не могут даже претендовать на унижительную для человека невменяемость.

Народу необходимо и достойно знать законы своей страны; это входит в состав правовой жизни. Право говорит на языке сознания и обращается к сознательным существам; оно утверждает и отрицает, оно формулирует и требует — для того чтобы люди *знали*, что утверждено и что отринуто, и *сознавали* формулированное требование. И тот, кому оно «позволяет», «предписывает» и «воспрещает», является *субъектом* полномочий, обязанностей и запретностей, т. е. *субъектом права*. Самая *сущность*, самая *природа права* в том, что оно творится сознательными существами и *для* сознательных существ, *мыслящими субъектами* и для *мыслящих субъектов*.

Поэтому нелеп и опасен такой порядок жизни, при котором народу недоступно знание его права: когда, например, среди народа есть неграмотные люди, или когда право начертано на чуждом языке, или когда текст законов остается недоступным для народа*, или же смысл права выражается слишком сложно, запутанно и непонятно. Тогда в лучшем случае между народом и правом воздвигается иерархия корыстных посредников, взимающих особую дань за «отыскание» правоты и обслуживающих народную темноту в свою пользу; им выгодно затемнить ясное дело, а не уяснить темное, спасти «безнадежное» дело и внести кривду в суд; и под их «опытными» руками толкование закона быстро превращается в профессиональный кривотолк. Так правосознание народа вырождается от невозможности непосредственно принять право в сознание. Нельзя человеку не быть субъектом права, ибо самая сущность права состоит в том, что

* Гегель приводит пример с тираном Дионисием, повесившим текст законов так высоко, что его никто не мог прочесть.

Hegel. Crundlinien der Philosophie des Rechts. 1833. S. 278⁴.

оно обращается ко всякому вменяемому человеку, хотя бы уже с одними запретами и предписаниями. И согласно этому, невозможно, чтобы субъектом права была неодушевленная вещь, насекомое или животное, ибо право предполагает способность к знанию, разумению и к ответственному управлению собою.

Однако самое знание положительного права только тогда стоит на высоте, когда оно *предметно*. Это означает, что обращающийся к праву должен подходить к нему, видя в нем *объективное данное содержание, имеющее свой законченный и определенный смысл*; этот смысл, ранее кем-то (законодателем?) продуманный и облеченный в слова и фразы, должен быть теперь *точно выяснен и неискаженно понят*. Тому, кто хочет действительно знать положительное право, необходимо понять, что оно прежде всего *дается* ему в готовом, законченном виде, как особый *предмет*, со специфическими свойствами и чертами. Этот *предмет*, как и всякий *предмет*, требует, чтобы восприятие, внимание и мысль приспособились к нему и научились видеть и понимать его. Это изучение, как и всякое движение к *истине*, требует того добросовестного и беспристрастного «теоретического» подхода, который характеризует науку и воспитывается научным преподаванием.

Это не значит, однако, что именно ученому и только ему свойственен этот подход. Нет, с одной стороны, возможны ученые юристы, всю жизнь не поднимающиеся к теоретическому изучению права; они интересуются им лишь в меру и с точки зрения его практического применения, и казуальные «запросы жизни» господствуют над их научной деятельностью. Они воспитывают в своих аудиториях умелых, но научно беспринципных практикантов и часто, сами того не сознавая, задерживают рост истинного правосознания в стране. С другой стороны, совестный и беспристрастный подход к выяснению «точного смысла закона» доступен не только «образованному» юристу, но и простому человеку; недостаток общего или юридического образования может помешать ему в *осуществлении* этого точного выяснения, отсутствие умения и навыка может затруднить его, но сознание важности и необходимости такого некорыстного интереса к содержанию права, такого «незаинтересованного» по-

нимания, такого не-казуального выяснения — может быть свойственно ему в высшей степени.

Развитому правосознанию всегда присуща непоколебимая уверенность в том, что *право и закон имеют свое определенное содержание* и что каждый из нас, обращаясь к праву и встречаясь с его связующими указаниями, имеет прежде всего задачу выяснить и неискаженно понять это *объективное содержание права*. И в этой уверенности люди не заблуждаются. Праву в его зрелом и развитом виде свойственно иметь вид нормы, т. е. *тезиса, выраженного в словах и устанавливающего известный порядок* внешнего поведения как имеющий юридическое значение (например, *позволенный, предписанный или воспрещенный*)*. Правовая норма предстает человеческому уму не просто в виде связного грамматического предложения; за ее словами скрывается всегда определенное содержание, из которого и видно, что она есть правило поведения, а не описание *единичного факта* и не формула *позитивного закона*, говорящего о том порядке, который осуществляется в действительности. Это содержание выражается в правовой норме как подуманное и мыслью определенное, так что за каждым словом грамматического предложения скрывается логическое *понятие со своим особым содержанием*. Правовая норма по своему существу своему сочетает всегда два более или менее сложных понятия: *предписанного, дозволенного или воспрещенного поведения* и *понятие человеческого субъекта*, образ действия которого этим регулируется. Отсюда необходимость *предметного логического и нормативного* рассмотрения права.

Предметное чтение и изучение правовой нормы отправляется от признания того, что каждая норма как *логический тезис* и как *правило поведения* имеет свое объективное содержание, заданное к точному и адекватному уразумению.

В качестве *тезиса*, связующего два *понятия*, правовая норма стоит в ряду смыслов, непосредственно подчиненных закону тождества и закону противоречия и подлежа-

* Я пытался подробно развить и обосновать это воззрение в статье «Понятия права и силы». — Вопр. Фил. и Псих., 1910. Книга 1. Эта статья была издана и в виде отдельной брошюры¹.

ших поэтому формально-логическому рассмотрению*. Необходимо раскрыть в ясном и отчетливом перечислении родовых и видовых признаков *каждое* понятие, скрытое за словесным текстом нормы; здесь ничто «само собою» не разумеется: необходимо усомниться в верности каждого признака в каждом понятии и беспристрастно *проверить разумеемое в нем логическое содержание*** . Эта задача есть логико-анатомическая; комментатор изучает и раскрывает тождественный и неизвестный смысл, объективно скрытый за словами «значащей» (или «значившей» в прошлом) правовой нормы; он теоретически ра-

* Под «смыслом» я разумею здесь не «метафизическую силу», и не «абсолютное достоинство», и не «творческую цель», но чистое «логическое», тождественное, отвлеченное (от образа и от акта мысли), непространственное и невременное, нечувственное и необразное содержание, постольку «объективное» и «идеальное», специфически постигаемое актом чистого мышления. Целостное выяснение его природы требует, конечно, самостоятельного исследования. К сожалению, этим термином иногда злоупотребляют в философской литературе, особенно умы, не привыкшие к дифференцированному мышлению и стремящиеся построить «систему» на основе единственного термина со смутным содержанием.

** Здесь возникает сложный вопрос: откуда взять материал для этих логических определений? Ведь положительное право очень часто пользуется юридическими терминами, не определяя их, так, как если бы их значение «само собою» разумелось и было известно каждому. Высокое развитие научной теории и правосознания делает излишним чрезмерное перегружение норм логическими дефинициями: законодатель (но не научный комментатор) может считать, что многие термины уже установлены в науке и усвоены народным правосознанием в их устойчивом и определенном значении. И тем не менее следует признать, что право тем совершеннее в формальном отношении, чем более оно продумано и чем более прямых определений содержится в его нормах, ибо в научной теории всегда остается спорное, а в правосознании неустойчивое и подверженное влиянию частного интереса. Это не значит, что право должно исчерпывающе предусмотреть и педаггически регламентировать все единичные детали жизни; нет, здесь всегда будет многое предоставлено на усмотрение правосознания правоприменяющего субъекта. Но то, *что сказано* и установлено в норме — должно быть раскрыто и фиксировано в ней недвусмысленно.

Как бы широко ни использовал комментатор сравнительное изучение норм того же самого кодекса, пояснительные документы законодателя, бесспорные для данной научной теории, и все средства, ведущие к уразумению *объективного смысла* закона, он всегда будет иметь в остатке известную совокупность неопределяющихся терминов, и задача его в том, чтобы открыто разграничить добытый им *точный смысл закона* от предлагаемого им лично *истолкования*. Вся сила логического комментирования должна быть направлена на то, чтобы *иметь* в виду, разуместь и отличать смысл, данный в законе, от всякого добавления, из каких бы благородных соображений оно ни происходило.

зоблачает смысловое содержание положительного права, не преследуя при этом никакой практической цели. И чем вернее он остается этой теоретической задаче, чем более исчерпывающ, последователен и беспристрастен его анализ, тем выше и утонченнее будет уровень *право-знания*, и соответственно, *правотворчества* и *правосознания* в стране. Исследуя все закоулки законов, устанавливая шаткость терминологии (одно понятие имеет два имени), вскрывая неустойчивость мысли (одно название скрывает за собою два различных смысла), обнаруживая наличность понятий с неопределенным содержанием, логических пустот и лишних терминов, воздвигая классификацию юридических понятий и обнажая смысловые пределы кодекса — он может быть глубоко уверен в том, что его работа необходима в деле усовершенствования права и катарсиса правосознания: она создает научную базу для практического толкования и применения права, она вскрывает логические дефекты в формулах положительного права, она содействует искоренению корыстного кривотолка, она обнажает дефекты правового мышления в стране, она повышает технику правотворчества.

Совсем не случайно люди стали облекать правовые правила поведения в форму *логических тезисов* и записывать их. Дело не только в том, что «*verba volant, scripta manent*» — «слова улетучиваются, записанное остается». Живя совместно, люди обращаются к созданию помысленных правовых тезисов и формул именно для того, чтобы *сохранить*, повторить и *распространить* единожды обретенное «верное» решение спора или конфликта и *закрепить* найденный «верный» способ поведения: «пусть будет *то же самое* во всех одинаковых случаях». Но именно *мысль* обладает особою способностью фиксировать, закреплять и сохранять свои содержания, доводя их до максимальной ясности и определенности и сообщая им внутреннюю непротиворечивость: ибо она делает их *смыслами* и подводит их под законы *тождества* и *противоречия*. Только благодаря этому право с успехом может разрешать такие задачи, как: сохранение и накопление, уяснение и упрощение правил, устроющих жизнь; дисциплинирование инстинктивных порывов и произвольных посяганий силою разумной *тождественности*; постепенное приучение людей к *самоограничению* и увеличение

беспорной сферы человеческих отношений; и наконец, справедливое *«уравнение»* одинакового в жизни людей. Право принимает форму объективного смысла для того, чтобы внести в общественную жизнь начало *разумного, мирного и справедливого порядка*. И тот, кто в качестве последовательного субъективиста не усматривает в праве обязательного смысла и сводит все к более или менее неустойчивым субъективным «концепциям» и «толкованиям», тот отрицает эту миссию права и содействует ее неудаче.

К этому логическому изучению права тесно примыкает предметное изучение нормы как *правила поведения*. Понятно, что уразуметь правило можно только после раскрытия его логического смысла, и нередко юридическая лаборатория сливает оба изучения в одно.

Каждая правовая норма устанавливается *уполномоченными субъектами*, и притом в *установленном, предусмотренном порядке*, вне которого она не может получить своего значения*. Исследовать правило поведения значит прежде всего найти предметно исчерпывающий ответ на эти два формальные вопроса: кем и в каком (надлежащем ли) порядке оно установлено. Объективное и убедительное решение этих вопросов чрезвычайно существенно для правосознания: могут быть нормы, посягающие на *звание правовых и на достоинство значащих, связующих, «действующих» норм без всякого основания*. Не всякое «велеие внешнего авторитета» способно породить правовую норму; возможны *произвольные* веления и распоряжения, превышающие компетенцию приказывающего или же основанные на отношении грубой силы (напр., противоправные распоряжения завоевателя в занятой области). И вот развитое правосознание умеет всегда разобраться в том, где начинается и где кончается право и где возникает произвол; и, решив этот вопрос, оно всегда умеет сделать надлежащие практические выводы: где надлежит признавать и повиноваться, а где надлежит противопоставить произволу и грубой силе всю мощь правоверного и до героизма последовательного непокорства. И история показывает, что такому правосознанию

* Это относится и к нормам «обычного права», возникающим в тот момент, когда право-применяющий орган формулирует, признает обязательным и применяет простой обычай правового общения.

не раз удавалось настоять на своем и победить врага силой духовной правоты. Так знание о праве входит органически в самую сущность правовой жизни.

Исследовать правовую норму как правило поведения значит, далее, установить исчерпывающе ее *содержание*. Содержание каждой такой нормы скрывает в себе два критерия для рассмотрения человеческой жизни: *первый* критерий устанавливает, какие именно действия и состояния людей имеют вообще правовое значение, т. е. подлежат правовой квалификации или правовому рассмотрению и могут быть «правомерными» и «неправомерными» (в отличие от юридически «индифферентных», «иррелевантных»)⁶, *второй* критерий устанавливает, в чем именно состоит правовое значение этих действий и состояний). Это правовое значение может быть сведено к тому, что для определенных субъектов устанавливаются определенные полномочия, обязанности и запретности, указанные в содержании нормы. Итак, каждая норма указывает, *какие именно действия и состояния людей* устанавливает для *каких именно* субъектов, *какие именно* полномочия, обязанности и запретности. Этим определяется содержание и объем правила поведения: строго определенным людям в строго определенных обстоятельствах позволяется, предписывается и воспрещается известное, строго определенное поведение. Такое правило нередко сопровождается санкцией, т. е. указанием на те обязательные, предстоящие последствия, которые должны постигнуть нарушителя нормы. Исследовать правило поведения значит найти предметно исчерпывающий ответ на эти четыре вопроса (или соответственно двенадцать вопросов): что, кому, при каких обстоятельствах и с какой санкцией предписывается, воспрещается и позволяется.

Столь тщательный анализ, очевидно, требует научной лаборатории, систематического мышления, методической работы; истинное знание и понимание положительного права, как и всякое движение к истине, есть дело в высшей степени трудное и ответственное. Ответственность же ученого юриста требует к себе особенного внимания потому, что в его объективную и беспристрастную работу часто врывается крикливый голос повседневной борьбы за существование и вплетается тайный шепот личного, группового и классового интереса. Посторонние делу мо-

тивы часто стремятся увлечь юриста-теоретика на путь угодливого приспособления: рост правосознания заставляет сильного и властвующего искать правовых оснований для своей силы и власти даже там, где заведомо может быть установлена только одна *видимость* права. В противовес этому юрист-теоретик обязан помнить, что дело познания, осуществляемое им, должно осуществляться предметно: он не выдумывает, не фантазирует и не «препарирует», производя «нажимы на закон»; он объективно вскрывает смысл, значение и содержание положительного права, обнажая его во всех его достоинствах и недостатках; он раскрывает не только уже живущие в практике стороны его, но и те, которые оставались доселе под спудом, тая в себе возможность новых конфликтов, недоумений, кривотолков и бед. Он не ждет практических поводов, хотя и умеет использовать их научно; объективное содержание права дано ему как предмет и тогда, когда кодекс еще не введен в действие. Люди, не верящие в samozаконность и силу чистого теоретического знания, в его духовную ценность и практическую важность, могут, конечно, пренебрегать таким анализом права, считая его проявлением мертвой схоластики; но горе человеку — и медику и пациенту, — изучающему анатомию лишь в меру «казуальных», т. е. случайных, запросов жизни...

Народное правосознание может стоять на высоте только там, где на высоте стоит юридическая наука. Там, где юриспруденция непредметна и пристрастна или, еще хуже, невежественна и продажна, там вырождается самая сердцевина правового мышления и быстро утрачивается уважение к нраву; ученый приближается к типу старого подьячего и от его «научного» крючкотворчества быстро меркнет правосознание. В суждениях о праве воцаряются шаткость и злокачественная туманность; в умах все двоятся и колеблется; и трудно ждать чего-нибудь от «земли», когда соль ее теряет свою силу.

Живой контакт между юридической наукой и сознанием масс есть второе условие для развития правосознания. Содержание положительного права должно быть не только «доступно» народу так, чтобы каждый в каждом случае *мог* без труда установить свои правовые полномочия, обязанности и запреты; оно должно быть *факти-*

чески введено в сознание народа по всей своей определенности и недвусмысленной ясности. Правосознание состоит прежде всего в том, что человек знает о «существовании» положительного права и о своей «связанности» им и, далее, он знает, что смысл этого права един и определен, неизменяем по личному произволу и случайному интересу и что содержание его «таково-то». Необходимо, чтобы каждый фактически знал то, что ему по праву «можно», «должно» и «нельзя», чтобы он как бы воочию осязал пределы своего правового «статуса» в уверенности, что они могут быть изменены *по праву, но не против права и не в обход* его.

Понятно также, какое огромное значение имеет популярное преподавание права и школьное воспитание правосознания в жизни народа. Необходимо преподавание законоведения в средних школах, необходим обязательный курс правосознания, читаемый в высших учебных заведениях для студентов всех факультетов. Огромное значение могло бы быть присуще кадру разъездных лекторов и консультантов, оплачиваемых от города или от земства и бесплатных для народа (подобно врачам, ветеринарам и агрономам). Необходимо все сделать, чтобы *приблизить право к народу*, чтобы укреплять массовое правосознание, чтобы народ понимал, знал и ценил свои законы, чтобы он добровольно соблюдал свои обязанности и запретности и лояльно пользовался своими полномочиями. Право должно стать фактором жизни, мерою реального поведения, силою народной души.

И вот если условиться называть объективное содержание положительного права его смыслом, а субъективно осознанное содержание его — его понятием, то можно будет сказать: положительное правосознание состоит прежде всего в том, что человек переживает *понятие* положительного права *адекватно* его *смыслу*. Однако этим оно далеко не исчерпывается.

Глава третья

ЗНАЧЕНИЕ ПОЛОЖИТЕЛЬНОГО ПРАВА

Вторая основа правосознания состоит в том, что положительное право переживается как имеющее *объективное значение*. Оно имеет единое и определенное содержание, которому свойственно особым образом «значить» в жизни и делах данного союза людей. Это можно условно выразить так: положительное право берет на себя ответственную задачу указать людям *«объективно лучший»* способ внешнего поведения и «связать» их этим указанием. Как же это понять?

Человек, впервые встречающийся с правовым регулированием жизни, узнает, что из возможных для него и действительных его поступков и состояний не все имеют «правовое значение», что есть такие, о которых в праве так или иначе упоминается, — «предусмотренные» действия и состояния, и такие, о которых «ничего не говорится», и что предусмотренным действиям и состояниям придается какой-то особый характер, так, что с ними связываются какие-то характеристики, изменения, последствия и т. д. И первое, на что наталкивается его сознание, это то, что все эти характеристики, последствия, выводы и т. д. *сохраняют свое значение* даже в том случае, если он их не захочет признать и если он будет действовать так, как будто он о них ничего не знал или как будто бы их «вовсе не было». Оказывается, что «значение» их не нуждается в его сознании, согласии и признании.

Еще до того, как он сам предусмотрел свои будущие действия и подумал о своих свойствах и состояниях, они были в значительной части предусмотрены, в общих чертах описаны и рассортированы другими людьми, независимо от того, соответствовало это его личным интересам, желаниям и намерениям или нет; и при этом было установлено, что одни его действия, свойства и состояния «важны» и принимаются во внимание, а другие — безразличны и что из числа предусмотренных одни поступки ему «воспрещены», так что он, хотя и может, но не *смеет* совершать, другие — «вменены ему в обязанность», так

что он, хотя и может их не совершать, но *должен* их выполнить, а третьи — «предоставлены на его усмотрение», однако с тем, что если он их совершит, то ему уже «не позволено» будет «взять их назад», «аннулировать» при всяких обстоятельствах и по одному собственному желанию. Он видит, что его жизнь оплетена какою-то сетью так, что он фактически может с нею не считаться, но что она от этого не порывается и не исчезает. И притом эта сеть отнюдь не имеет вещественного характера: ее нельзя ни видеть, ни осязать, ни уничтожить физическими мерами. Узнать о ней можно из записанных правил, но в этих правилах о нем лично, да и ни о ком другом лично, ничего не говорится. Говорится лишь о «людях вообще», о «свойствах вообще», о «поступках вообще», а из этого «вытекает», что и он опутан незримою сетью каких-то «значений» и «обязанностей». И без труда убеждается он, что с этими «обязательностями» нередко можно и в самом деле не считаться: сделать запретное, ускользнуть от обязанности, превысить дозволенное; часто за это даже «ничего не полагается» (*lex imperfecta*⁷), а иногда и «полагается» неприятное, но от него удастся ускользнуть.

Правовая «сеть», как и всякая сеть, имеет пустые промежутки; она не сковывает человека по рукам и ногам. Право не только не предусматривает *все* действия и состояния людей, но и не стремится к этому; а в том, что предусмотрено, оно не может действовать подобно законам природы. Право не может сделать «запретное» — неосуществимым, «обязательное» — неизбежным, «позволенное» — доступным; оно запрещает, требует, позволяет, наконец, оно угрожает неприятными последствиями и приводит их, где удастся, в исполнение; но оно бессильно поставить человека в то положение *безвыходной необходимости*, в котором он пребывает как явление природы: в качестве живой части мира человек может жить только *по* законам природы, комбинируя их в свою пользу или же себе во вред; он бессилен нарушить их, но в качестве *субъекта права* он может сплести законные поступки с незаконными, *правомерные с неправомерными, нарушая право, преступая его правила* и даже ускользая в пустые промежутки правовой «сети» (напр., жизнь шайки разбойников).

Однако в чем же тогда состоит «значение права»?

Разве не следует называть *законом* лишь то, что *ненарушимо*, лишь то, что непоколебимо прочно, как фатум, ведущий согласного и насильственно влекущий строптиво-го? Какое же «значение» можно признать за правом, если оно по самому существу своему наруσιμο, если есть возможность преступать и обходить его, если оно не ставит человека в положение безвыходности, а только угрожает неприятностями, которые часто не удается осуществить? Что значат все эти «характеристики» и «квалификации», все эти «можно», «должно» и «нельзя», если от них возможно ускользнуть и над ними посмеяться? В чем же *сила* этого *закона*, если в порядке внешнего, вещественно-телёсного существования он так часто бывает бессилен?

Для человека с неразвитым правосознанием всех этих сомнений достаточно, чтобы отнести значение права к области иллюзий, наваждений, фантазий или, по модному ныне слову, к области «фантазм». Право *не имеет* объективного значения, как не имеет и объективного, смыслового содержания; однако *людям кажется*, что в нем есть и то и другое, и, поддаваясь этой иллюзии, они *воображают*, что имеют дело с чем-то объективно значащим и обстоящим. Между тем стоит им только внимательно присмотреться к их личному «опыту», и они убедятся в своей ошибке: все исчерпывается их *субъективным переживанием*, их эмоциями и работой воображения, создающего различные «фантазмы»*.

Право как нечто объективное только «чудится» людям; оно как призрак или привидение: стоит только собраться с духом, присмотреться — и оно окажется игрою

* Это воззрение, обнаруживающее глубокий недуг русского правосознания, было выдвинуто и развито проф. Л. И. Петражицким. Яркий и отчетливый дескриптивный анализ правового переживания составляет непреходящую заслугу его произведений; однако этот анализ совершенно не является исчерпывающим и умалчивает о главном: о переживании *объективных элементов права*. Автор отстаивает последовательно *релятивизм* в понимании права и осуществляет *личный субъективизм* в понимании опыта; в результате этого правосознание превращается у него в *эмоциональное воображение о праве*; смысл и ценность как самостоятельные предметы не рассматриваются вовсе, и дефекты *личного* правового и философского опыта получают принципиально-теоретическое истолкование. Все это заставляет признать, что *научное преодоление его теории необходимо для верного и творческого развития русского правосознания*.

аффектов и фантазий; оно подобно «двойнику», беспокоящему запуганное воображение; и, может быть, тому, кто не в состоянии разоблачить этого «двойника» и преодолеть усилием собственной воли и мысли,— следует лечиться... по способу *предметного самоослепления и релятивистической наивности*.

Именно здесь приходит конец всякому правосознанию, ибо *сознать право*—не то же самое, что иметь клубок субъективных эмоций, посвященных реакции на мнимые «повеления» и «предоставления». Весь вопрос *о праве* начинается только там, где допускается, что *не все, кажущееся правомерным,— в самом деле правомерно*, только там, где субъективному мнению о праве и посяганию на право — противостоит *объективно обстоящее, предметно определенное, само-значащее* право, только там, где возможен *спор о праве*, т. е. основывающееся на тождественном смысле высказываний состояние о правовой истине, следовательно, только там, где есть *самый предмет*, а у предмета объективный, заданный к адекватному уразумению *смысл*. Но смысл постигается не аффектом, и не эмоцией, и не воображением, а *мыслью*. И право не переживается в виде случайных и по содержанию не обоснованных «нормативно-атрибутивных» толчков и побуждений, но *предметно* воспримется и *обоснованно испытывается* волею как объективно значащее установление. Вне этого нет и не может быть «правосознания», а будут только беспредметные и необоснованные суждения *о мнимом* праве и смутные фантазмы на темы, более или менее *подобные* праву.

Для того чтобы иметь зрелое правосознание, необходимо выносить в душе особый опыт, который может быть обозначен так: это есть прежде всего *непосредственное, подлинное и отчетливое испытание чего-то неосязаемого как имеющего объективное значение**. Такое испытание,

* Такой опыт может и должен быть приобретен не только в правосознании и для правосознания, но и в других сферах, имеющих дело с объективно-значащими предметами. Такова прежде всего религия; далее - теория познания, исследующая природу истины и познавательной очевидности, этика, исследующая природу добра и совести, и эстетика, исследующая природу красоты и художественного вкуса. Душа, обладающая такой философской культурой, имеет готовую основу для зрелого правосознания, и в этом обнаруживается, между прочим, значение философской культуры в деле развития и роста истинного правосознания.

проверенное и очищенное интуитивным методом, неминуемо порождает *убеждение* в действительной наличности предмета с объективным значением, а попытка постигнуть этот предмет мыслью — неминуемо заставляет признать в нем его собственный, имманентный ему и тождественный себе объективный смысл, заданный к адекватному уразумению. Таков схематический путь к усвоению сущности положительного правосознания как такового*.

Итак, развитие правосознания требует прежде всего работы над расширением и утончением *своего внутреннего духовного опыта*. В этом отношении правовая жизнь подлечит общему и основному закону духовного развития и является, подобно религии, философии, науке, искусству и нравственному творчеству, разновидностью единого жизненно-духовного делания. Но если это так, то не всякий человек, стоящий на любом уровне умственного и духовного развития, компетентен судить о понятии и сущности права, и «возражение» его против объективного значения права не будет иметь никакой силы и убедительности, если в основе будет лежать ограниченность или шаткость *его личного духовного опыта*. Большинство споров между релятивистами и философами основывается именно на том, что первые не культивируют в своем внутреннем опыте объективно обстоящие и значащие элементы, а потому не «видят» их и отрицают их наличность, часто даже не понимая, о чем, собственно, идет речь.

Развитие правосознания требует, чтобы *каждый из нас усмотрел с силой очевидности объективное значение права*. Оно состоит в том, что квалификации, разграничения и постановления, раз получившие всю полновесную природу права и его «достоинство», *сохраняют это значение правовой верности, правильности и обязательности независимо от случайного незнания, несогласия или даже систематического неповиновения со стороны того или иного субъекта права*.

* «Положительное правосознание», т. е. предметное переживание положительного права, отличается и здесь, и в дальнейшем от естественного правосознания, однако не потому, что эти два сознания противоположны и несовместимы; напротив: естественное правосознание, как обнаруживается далее, составляет глубочайшую основу положительного правосознания.

Если, например, в стране есть темные люди, ничего не знающие о том, что существует вообще право и что каждый из них имеет свой правовой «статус», т. е. определенный круг правовых полномочий, обязанностей и запретностей, то каждый из них все-таки сохраняет его со всеми его последствиями. Может быть так, что *все забыли* о какой-нибудь правовой норме,— граждане, которые должны ее соблюдать, и органы государства, которые должны ее применять,— а она по-прежнему все время остается правилом поведения, сохраняет свой смысл и свое содержание, и когда вспомнят о ней, то убедятся, что забвение не угашало ее объективного значения. Но если *неведение* не угашает права, то и *несогласие* бесильно потушить его или изменить. Всякий человек, ограниченный правом в своем корыстном интересе, склонен к ропоту, протесту и несогласию; однако самая сущность права состоит в том, что взяточник, вор, ростовщик, незаконный правитель и фальшивомонетчик не могут одним своим «несогласием» погасить закон и сделать свое поведение правомерным. Уголовное право поддерживает все свои запреты, несмотря на обилие непопулярных воров и высокопоставленных взяточников; конституционное право не искажается и не «исчезает» от того, что есть министры, склонные его нарушать; международное право сохраняет все свое значение, несмотря на то, что его слишком часто обходят во время мира и не соблюдают на войне.

Это объективное значение права наглядно выражается в том, что момент его «установления» и момент его «отмены» должны получить и получают строгое формальное определение. С нормативной точки зрения право имеет не «исторический генезис» и не «психическое происхождение» — оно имеет *основание*, обуславливающее его значение: это есть известный состав событий (напр., инициатива, обсуждение, утверждение, обнародование закона, или — подписание и рассылка циркуляра, или — признание, формулирование и применение обычая), фактическое осуществление которого служит *основанием* или *условием* для того, чтобы правило стало «значащей» нормою права*. Нормы права «возгораются» и «отгора-

* Право как совокупность норм вообще не подлежит временному изменению и развитию. Когда говорят о развитии права, то под этим следует разуметь: 1) или развитие правосознания и изменение разуме-

ют» в связи с моментами времени, т. е. в обуславливающей связи со строго определенными временными событиями; однако и «возгорание» и «угасание» их имеет не субъективно-душевную природу, но объективно-ценностную: так, судья, по ошибке применяющий отмененную норму, *думает*, что применяет *право*, но на самом деле он его не применяет, а совершает, заблуждаясь, нелепый поступок; люди, не знающие о введении свободы собраний и опасющиеся идти на митинг, видят запретность там, где на *самом деле* имеется полномочие, и т. д.

Эту несводимость права к личным *душевным* состояниям, эту независимость его значения от irrelevantных «незнаний» и «несогласий» и от релевантных⁸ «нарушений» — каждому необходимо испытать и окончательно удостовериться в личном, подлинном опыте со всею возможною непосредственностью и отчетливостью. Надо *убедиться* в этом на собственных своих «полномочиях», «обязанностях» и «запретностях»; надо убедиться в том, что, отвергая объективный смысл и объективное знание права, человек лишает себя той основы, на которой *только и возможна правовая жизнь*: он уже не имеет тогда никаких мотивов, никакого теоретического и жизненного основания для того, чтобы *спорить* о праве и *бесправии*, возмущаться *произволом*, апеллировать к *суду*, *настаивать* на своих правах политической свободы, отрицать по праву свой *мнимый* долг, *протестовать* против нарушения своих *имущественных* прав и т. д. Ибо где же *критерий* для моего законного права, если содержание правовой нормы лишено объективного, *тождественного себе* смысла? И в чем же значение *моего* права, если значение права *вообще* есть продукт субъективной фантазии? Последовательный «субъективизм» должен был бы исключить себя из правовой жизни или лицемерно взывать к объективно-значащему праву, посмеиваясь над доверчивостью слушателей.

Понятно, что исключить себя из правовой жизни ему не удастся, ибо даже самое последовательное и формальное изменение правовых норм (реальный процесс, протекающий во времени), 2) или же отмену старой правовой нормы и установление новой, заменяющей ее (идеально-ценностное обстояние, обусловленное временными событиями). Я пытался поставить эту проблему в статье «Понятия права и силы».

ное отречение от своих полномочий не освободит его от правовых *обязанностей и запретностей*, и в результате — грустная смесь из лицемерия и наивности определит до конца его судьбу.

Право и правосознание начинаются и кончаются там, где начинается и кончается вопрос: «а что на самом деле имеет *правовое значение и в чем оно?*» Судья, чиновник, адвокат и гражданин — если они не ставят этого вопроса и не добиваются его предметного разрешения — *не живут правом и не творят права*, и правосознание их стоит на самом низком уровне. Они довольствуются суррогатами права и фальсифицируют его. Тот, кто пользуется бестолковостью судьи, продажностью чиновника, «гибкостью» адвоката или безграмотностью соседа для того, чтобы осуществить свой неправомерный интерес, выдавая не-право за *право*, — тот мыслит и действует, как софист низшего разбора, полагая, что «истина есть то, в чем я сумею убедить других». Он работает над вырождением и деградацией общей жизни.

Немало времени понадобилось людям, чтобы выносить зрелое испытание того и убеждение в том, что эти «формулы» и «тезисы» скрывают за собой правила или нормы с *объективным значением*. Объективность этого значения состоит в том, что оно поистине *ненаруσιμο и непоколебимо* от самого установления нормы до самой его отмены. То поведение, которого требует норма, возможно не соблюсти и предписания ее возможно нарушить; человек может ускользнуть от правовых связей и скреп и даже «посмеяться». Но значение нормы как «связывающего», «действующего», *значащего* права, ее *правовое значение* — останется по существу *ненарушенным и непоколебленным*. Плательщик подоходного налога, обманувший казну в своей декларации, по-прежнему *обязан de jure*⁹ уплатить больше, чем он уплатил; по-прежнему дезертир *подлежит воинской повинности*; по-прежнему скрывшийся преступник *подлежит суду* и, может быть, возмездью. Право *наруσιμο* в том смысле, что люди, к которым оно обращается, сохраняют способность к самостоятельному руководству своим поведением и потому могут не усмотреть в его требованиях — мотива для соответствующего решения. Люди могут не пойти за голосом права, открыто преступая его требования или

трусливо укрываясь. Практической *безвыходности* здесь нет: правовой режим — не каторжная тюрьма и правовая жизнь — не система машин. И то и другое было бы ниже достоинства человека и его разумного духа. Но в то же время значение права таково, что действительно ставит человека перед некоторой *«гнормативно-ценностной»* безвыходностью: ему фактически предоставлена возможность *неповиновения*, но нет *средств* для того, чтобы изменить или погасить *противоправную* природу его поступка. Правонарушение остается правонарушением и в том случае, если *никто не знает* о нем, и даже тогда, когда совершивший его остается в неведении (напр., случайное убийство на охоте, принятое всеми за самоубийство), и в этом ничего не может изменить ни «давность преследования» (не говоря уже о «давности наказания»), устанавливающая понятие «непреследуемого за давностью *преступления*», ни амнистия, создающая не фикцию «непреступности совершенного», а фикцию «несовершенности *преступления*».

Люди с развитым и уточненным правосознанием испытывают нередко *противоправность* деяния как особое пятно, присущее ему реально; для них это уже не только «результат идеальной оценки с точки зрения правовой нормы»: такое деяние действительно переживаетея ими как *объективно* «темное» дело, и они бывают твердо убеждены, что этой *противоправности* не избыть ничем, ни даже оправдательным вердиктом суда присяжных: кем бы преступление ни было совершено (подсудимым или другим, скрывшимся в неизвестности), следует ли наказать преступника или нет — оно во всяком случае остается *объективно противоправным* деянием.

В сознании, последовательно продумавшем эту объективность значащего права, может возникнуть правдоподобный образ, согласно которому на каждом предусмотренном деянии или состоянии человека почует некий «огненный язычок», выражающий своим цветом его правовое значение: синий огонек выражает правомерность деяния или состояния, красный — его *противоправный* характер. Если допустить этот образ, то правовая жизнь предстанет в виде множества синих и красных огоньков, колеблющихся, меняющих свой цвет, угасающих и вспыхивающих заново. Эти огоньки горят синим цветом неза-

висимо от того, видят их люди или нет, и если видят, то различают ли верно их окраску или, наподобие дальтонистов, не разбираются в объективной природе их цветов. Понятно, что установление новой нормы не угашает сразу прежних огней и не меняет их природы, потому что *закон не имеет обратного действия*. Понятно также, что применение права состоит не в том, что правоприменяющий субъект зажигает и гасит огни по своему усмотрению и притом произвольно выбирает, какой именно огонь ему зажечь — синий или красный; нет, задача его в том, чтобы рассмотреть предметно и точно, горит ли уже огонек над данным состоянием и действием, и если горит, то какой именно. Его определение может быть объективно верным и объективно неверным, ибо, например, синий огонек невинно осужденного остается до конца синим, несмотря на то, что все люди признают его красным и осужденный проведет остаток жизни в темнице. И если бы этот образ нашел себе доступ в душу человека и был бы принят ею, то она не могла бы уже поверить тому, что истина в праве есть «результат судоговорения».

Это объективное значение права вообще не следует смешивать с его жизненной *силою* или эффективностью. Значение права, правильно установленного и не отмененного, состоит не в том, что люди его знают, понимают и почерпают в этом знании мотивы для соответствующего поведения, но в том, что оно хранит в себе некий *верный масштаб* и некое *верное правило поведения*, которое сохраняет свою верность даже и тогда, когда люди не знают и не хотят его знать. Если правосознание стоит на низком уровне, то *практическое «действие»* права сильно страдает от этого, но *значение* его как масштаба и правила от этого не уменьшается.

Точно так же, если большая часть кодекса состоит из законов, лишенных «санкций», или если порядок, установленный в нормах, фактически не «проводится в жизнь», или власть, поддерживающая в стране осуществление прав, располагает слабым или недействительным «понудительным» аппаратом — то *объективное значение* права отнюдь не исчезает и не умаляется. Право может сохранить свое обязательное, «связующее» *значение* и тем не менее не выполнять своего *назначения*; так будет в том случае, если между значащим правом и правосоз-

нением возникает рознь и отчуждение. Право является тогда жизненно бессильным и не достигает своей цели: сознание его или *еще* не влияет, или *уже не* влияет на поведение людей, и требования его остаются призывами в пустоте.

Все это можно выразить так: *право нуждается в правосознании для того, чтобы стать творческой жизненной силой, а правосознание нуждается в праве для того, чтобы приобрести предметную основу и объективную верность.*

Право только тогда осуществит свое назначение, когда правосознание примет его, наполнится его содержанием и позволит новому знанию влиять на жизнь души, определять ее решения и направлять поведение человека. Тогда *право* станет *силой во внутренней* жизни человека, а через это и в его *внешней* жизни.

Однако для этого необходимо, чтобы право в его объективном смысловом содержании и в его объективном значении было не только *осознано мыслью и проверено опытом, но и признано волею человека.*

Глава четвертая

ПРИЗНАНИЕ ПРАВА

Духовное назначение права состоит в том, чтобы *жить в душах людей*, «наполняя» своим содержанием их переживания и слагая, таким образом, в их сознании внутренние *побуждения*, воздействуя на их жизнь и на их внешний образ действий. Задача права в том, чтобы *создавать в душе человека мотивы для лучшего поведения.*

Для разрешения этого духовного задания совсем не безразлично, что это за новые мотивы, какова их природа и какого они качества. Правда, в юриспруденции существует воззрение, что *мотивы поведения* важны в моральной сфере и не важны в правовой жизни: все, что нужно праву, это внешний легальный образ действия, из каких бы побуждений он ни проистекал; «праву» безразлично настроение человека, если только он фактически

блюдет пределы своего правового «статуса». Но если принять это формальное и близорукое воззрение и последовательно провести его в жизнь, то неминуемо создастся глубокое вырождение права и правосознания. Мотивы легального поведения могут быть безразличны только для такого сознания, которое *отрывает* право от его основной *высшей цели* и ограничивает его сущность поверхностной видимостью «благополучного» порядка. Оторванное от своей конечной задачи и *от корней истинного правосознания*, право, естественно, превращается в беспринципное, самодовлеющее средство; оно ограничивает тогда свое духовное назначение, отвлекаясь от проблемы *содержания и качества* правовой жизни, и вырождается в пустую формальную видимость; ему уже достаточно, если люди повинуются ему по лени, блюдут его из корысти, не нарушают его из страха; ему уже достаточно, если «по внешности» все «благополучно», хотя бы за этой внешностью скрывалось глубокое внутреннее разложение, а за этим благополучием — неизбежность грядущих бед и падений. Такое воззрение ошибочно принимает *формальный признак правонарушения* и предел, от которого допустимо уголовное преследование, — за самую *сущность права*; оно представляет собою скрытый пример «отрицательного определения».

В противоположность этому необходимо признать, что право может осуществлять свое духовное назначение *только тогда, когда правосознание стоит на высоте*, а высота его измеряется не только знанием права, но и *признанием* его, и притом признанием не «за страх», а «за совесть», и не по слепой привычке, а по зрячему, разумному убеждению. Только *свободное признание права* не унижительно для человека, только оно может достойно разрешить задачи правотворчества, только оно найдет для себя истинную основу в человеческом духе, только оно сумеет достигнуть последней цели — усовершенствования положительного права.

Признание положительного права состоит в том, что человек, усмотрев с очевидностью его *объективное содержание* и его *объективное значение*, *добровольно вменяет себе в обязанность* соблюдение его правил и *воспитывает* в этом направлении не только свои сознательные решения, но и свои непосредственные, инстинктивные хотения

и порывы. Он совершает этим своеобразное *духовное приятие* положительного права, и это приятие требует особой зрелости ума и воли, особого равновесия души потому, что оно должно совершиться *с отчетливым сознанием всегда возможных глубоких несовершенств положительного права*: это приятие должно быть зрячим, свободным от идеализации и потому непременно творческим, *преобразующим* приятием, но именно поэтому оно требует большой стойкости, выдержки и волевой дисциплины.

Признанию положительного права мешает то обстоятельство, что люди не усматривают его *духовной ценности* и *жизненной необходимости*.

Если оставить в стороне людей умственно ленивых и индифферентных, которые вообще ничего не усматривают и не утруждают себя «воззрениями», то *отрицатели права* составят две большие группы: одни не признают права *лишь отчасти*, из наивно-корыстных побуждений, другие отрицают право *принципиально*, по сознательному или инстинктивному идеализму, избегающему жизненных «компромиссов».

Первая разновидность людей составляет огромное множество. Собственно говоря, такой человек не отрицает права, но признает его лишь *односторонне*, лишь постольку, поскольку оно соответствует *его* интересу. Так, он настаивает на своих полномочиях, но в то же время всегда готов преувеличить их посредством кривотолка; он не любит выяснять свои обязанности и всегда готов ускользнуть от их исполнения; и если страх не заставит его удержаться в пределах запретного, то беспечность или корыстность легко сделают его правонарушителем или даже преступником. Такой человек твердо знает, что *другие* ему «должны» и *чего они* не «смеют», но он постоянно готов забыть, что *он* «должен» другим, и чего *он* «не смеет». Отстаивая свой интерес, он возмущается и протестует, взывает к «принципам», к «праву» и «справедливости» и быстро превращается в хищника, как только право не успеет прикрыть чужой интерес, или в лжеца, как только оно успеет это сделать. Настаивая на том, что «се — мое», он всегда готов присовокупить о чужом: «а то — мое же». Право «свято» для него лишь до тех пор, пока ему по пути с законом; иными словами, оно

для него совсем не «свято». Весь вопрос «о праве» есть для него вопрос о том, как составить себе более выгодную и обеспеченную жизненную «конъюнктуру», а принцип взаимности (мутуализм) ничего не говорит его близорукой душе: он не способен понять, что *его* полномочия живут и питаются *чужими* обязанностями лишь благодаря тому, что *чужие* полномочия живут и питаются *его* обязанностями; он не понимает, что правопорядок есть как бы сеть субъективных правовых ячеек, отовсюду соприкасающихся и поддерживающих друг друга, что каждая ячейка цела и *жива лишь до тех пор*, пока целы и живы соседние, что поддержание общего и единого правопорядка есть *единое общее дело* и что дело это требует, чтобы каждый прежде всего не попираал пределов своего правового статуса. Мудрое речение о том, что «свобода каждого кончается у пределов чужой свободы», ничего не говорит этому человеку.

Такое отношение к праву представляет один из тех недугов правосознания, от которого редкий человек вполне свободен. Стоит только спросить себя, кто из нас не испытывает некоторого отрицательного, неприятного аффекта при мысли «моя обязанность», «моя повинность» (если только обязанность не прикрывает собою «выгодного» полномочия)? И можно ли поручиться за то, что этот отрицательный аффект не имеет *никакого* влияния, хотя бы незаметного и бессознательного, при выборе линии поведения? Конечно, степень этого влияния зависит от уровня правосознания и волевой дисциплины; однако недуг может украваться и в оттенках.

И вот, тем, кто отрицает право бескорыстно и принципиально, следует прежде всего обратить внимание на тех, кто не признает право из наивной и близорукой корысти. Усмотреть их образ действия, понять его сущность и универсальную инстинктивную склонность к нему, убедиться, что исторический рост положительного правосознания есть одно из самых действительных и могучих средств для борьбы с ним,— значит получить отрезвляющий урок и поучительный аргумент, направленный против сверхправового «идеализма». Как ни горько и ни сурово звучит это, но право и правопорядок необходимы как своего рода «намордник» для своекорыстной злой воли и для хищного инстинкта. И этот своекорыстный инстинкт каж-

дый должен усмотреть в себе самом и сказать о самом себе: «да, и для меня необходимо положительное право». Общественному *животному* необходимо представление о строгом пределе допустимого и недопустимого, дабы не впасть в *борьбу всех со всеми*, и мысль эта стара и неизбежна как мир.

Современное воззрение на право, утверждая эту необходимость и отстаивая положительное право, впадает, однако, в глубокую ошибку, сводя все правосознание к *устойчивой привычке, считаться с предписаниями внешнего уполномоченного авторитета* и соблюдать их. Это воззрение ошибочно потому, что повиновение внешнему авторитету как мотив, определяющий деятельность человека, — не соответствует его духовному достоинству, и притом во *всех* областях духовной жизни — в знании и в нравственности, в искусстве, в религии и в праве. Самая основная и глубокая сущность того, за что человечество всегда боролось под именем *свободы*, состоит в возможности *самодетельного и добровольного самоопределения* в духовной жизни. Утрата этой внутренней нестесненности и добровольности неизбежно ведет к искажению духовной жизни, и если человек переживает право только как *проявление чужой воли*, стремящейся его связать и ограничить, то он утрачивает свою *духовную свободу*, а вместе с ней и *подлинное уважение к себе*.

В самом деле, правосознание, испытывающее право как чужеродное, идущее извне давление, как понуждение и, может быть, даже принуждение, как своего рода вечные кандалы, наложенные властной рукою на личную жизнь, — остается *несвободным и униженным своею несвободою*. Конечно, авторитетное давление права может привести к тому, что своекорыстное хотение окажется пресеченным в осуществлении, предстоящие неприятности и угрозы отпугнут его, так что постепенно оно будет ограничено и подавлено. В результате этого — наивно-своекорыстное попираание права сведется постепенно к минимуму и уступит свое место своеобразному «признаванию» его и вынужденному блюдению, но этому несвободному, мелочно-опасливому и полуинтеллигентному «признаванию» будет далеко до истинного, свободного и духовно-осмысленного *признания* права. Недуг наивного своекорыстия уступит свое место недугу искушенного,

опытного и придавленного своекорыстия, и только. Правосознание, доросшее лишь до *внешней легальности*, остается незрелым правосознанием.

В самом деле, долгая и постоянная дрессура, идущая из поколения в поколение, может приучить душу к сознательному соблюдению законной формы и законного предела в поступках. Явная и тайная кража станет исключением, и цветок плодового дерева, растущего у большой дороги, будет спокойно превращаться в зрелый плод, задевающий прохожего; не станет самоуправства, сознательное нарушение прав будет редкостью; граждане будут еженедельно советоваться обо всем с собственным годовым адвокатом и постоянно, с особым удовлетворением от законности своего поведения, тягаться друг с другом в интеллигентном, равном и справедливом суде; забудется эпоха мелких взяток и крупных хищений, и люди перестанут видеть особое удайство в безнаказанном правонарушении; наконец, обязанность, частная и публичная, станет обычной формой жизни... И за всем этим, внешне блестящим, правопорядком может укрыться *правосознание озлобленного раба*.

Своекорыстное хотение не исчезает и не искореняется от того, что встречает внешний запрет, угрозу, противодействие и даже наказание. Правда, оно приучается «не сметь» и прячется от поверхностного взгляда, но именно поэтому оно скапливается постепенно, неизжитое, неутоленное, неопределенное — побежденное, но не убежденное — и сосредоточивается в душе, окрашивая всю жизнь в оттенок сдержанного, таящегося *озлобления*. Оно принимает и соблюдает в отношениях законную форму, но молчаливо тяготится ею, испытывая ее как кандалную цепь. Притаившись, оно по-прежнему продолжает искать лиц и положений, незащищенных или недостаточно защищенных правом, и заполняет эти пробелы деятельностью, которая хотя и не расходится с буквой «действующего» закона, но всецело противоречит *духу и цели права*; хищная и властолюбивая душа по-прежнему ищет себе гелота¹⁰ и находит его в лице неорганизованного пролетария, колониального инородца или беззащитного иностранца. Такое правосознание постоянно *ненавистничает* и ждет только, чтобы внешний правовой авторитет снял с него хотя бы на время стесняющие запреты, и

призыв к войне, например, означает для него, что в лице «врагов» явилась группа абсолютно неспособных людей, про которых «закон не писан»: по отношению к ним все позволено и всякое насилие считается по праву разрешенным. Так, выдрессированный раб, приученный дома к элементарной честности, не считает зазорным укрывать у соседа, и уподобляясь ему, современное правосознание охотно делит людей на «наших» и «чужих», пробивая глубокие бреши в «справедливом» толковании и «равном» применении права.

Такое правосознание было *вынуждено* считаться с правом и *покорилось*, но *не признало* того, чему покорилось. Оно испытало правовую реакцию как противодействие, как активный отпор, угрожающий сопротивлением до конца, т. е. как *силу*, и оно признало *силу* права, но не *достоинство* его. Оно научилось тому, что право нужно *знать*, и может быть, даже тому, что оно имеет *объективное значение*, но не научилось *зрячему, разумному убеждению в духовной ценности права*. Оно не претворялось в *волю к праву, основанную на воле к его цели*. Мало того: оно утаило в себе *волю к бесправию* и уверенность в том, что силе все позволено. Оно приучило себя лицемерно исповедовать, что *сила там, где право*, и сохранило непоколебимую уверенность, что *право там, где сила*. Могло ли быть иначе, когда оно покорилось праву только потому, что почувствовало *силу его организованного давления*? Такое правосознание, строго говоря, совсем чуждо *идее права*, хотя, может быть, и переживает *понятие* права адекватно его *смыслу*: корыстный инстинкт человека творил *свою силу* до тех пор, пока не испытал противодействие *чуждой* организованной *силы*, он уступил ей и научился тому, что *эта сила есть право* и что надо ей *покоряться*, и в душе современного цивилизованного человека, покорившегося внешнему авторитету, осталось полусознательное убеждение в том, что *право есть не что иное, как организованная сила*. Можно ли удивляться, что, например, современная немецкая наука проникнута этим воззрением не менее, чем правосознание покорившегося обывателя?

Но правосознание раба характеризуется именно тем, что он *покоряется, не признавая и не уважая*. Власть, связующая его, есть внешняя власть, исходящая от дру-

того, чуждая ему; она требует от него покорности, а не признания, подчинения, а не уважения. Не все ли равно, какие мотивы заставляют раба работать с напряжением всех сил? И если мотивы безразличны, то почему же бичу не свистеть над его головой? Аристотель сказал, что рабу свойственно понимать чужие мысли, но не иметь своих", ибо раб получает от других указания, что ему делать и как себя вести. Он повинуетя со скрежетом, уступая насилию и не рассуждая. Он еще не знает о своем неотъемлемом духовном праве: признать и не признать чужое веление; страх и привычка ведут его в ярмо, и может быть, лишь смутно брезжит в его душе сознание того, что его *покорность унижительна и для него, и для его господина*. Это-то сознание и есть *начало правосознания*.

Очередная задача современного правосознания состоит в том, чтобы освободить себя от этих черт, характеризующих душу раба. И прежде всего необходимо понять, что это освобождение не может прийти ниоткуда извне: раб, ставший вольноотпущенником, унесет на свободу весь уклад своей прошлой жизни и наполнит свободную форму желаниями, правами и деяниями, достойными раба. Никакая правовая и политическая реформа не может *сама по себе* переделать психику человека, привыкшего пассивно покоряться и скрежетать и не знающего, что истинное самоуправление вырастает только из глубины *свободной и уважающей себя воли*. Мотивы, по которым человек соблюдает право, не только не безразличны, но заключают в себе самый *корень правосознания*, и если эти мотивы таковы, что попирают и унижают свободу духа и лишают человека *уважения к себе*, то правосознание оказывается разлагающимся в самой глубине своей. Слепая покорность велению из страха и корысти ставит человека на уровень животного, неспособного к праву и лишенного правосознания.

Человеку подобает избрать один путь из двух: или отвергнуть право принципиально, исключить себя из правовой жизни и противопоставить хищнику и насильнику идею *бесправного существования*, или же *признать право принципиально* и сделать из этого признания последовательные выводы.

Однако для того, чтобы такое признание могло состо-

яться, должны быть налицо предметные и убедительные духовные основания.

Глава пятая

ОБОСНОВАНИЕ ЕСТЕСТВЕННОГО ПРАВА

Для того, чтобы сознание человека могло признать право и совершить его духовное приятие — право должно быть *обосновано*. Обосновать право значит показать, что оно *практически необходимо на пути человека к осуществлению верховного блага*. Это значит показать, что *основные законы бытия человеческого духа* таковы и сущность *верховного блага* такова, что право как объективно обязательное правило внешнего поведения является *необходимой формой их встречи*. Иными словами, право необходимо потому, что без него дух человека будет лишен возможности осуществить в своей жизни верховное благо. И если право не может быть признано до тех пор, пока оно в достаточной степени не обосновано, то опознание в его лице *необходимой формы духовного бытия* должно сделать обязательным его *творческое приятие*.

С самого начала может показаться, что такое обоснование права невозможно. Всякий, кто знаком с содержанием положительного права и со способами его осуществления, наверное, не раз испытал глубокое разочарование, преисполнился чувством протеста и негодования. Можно даже уверенно предположить, что на этом негодовании воспитывается принципиальное отрицание права и государства. Тот, кто жил под бременем тоталитарного режима и террора, кто продумал сущность имущественного неравенства и понял закономерную связь между размерами урожая в стране и количеством преступлений против собственности, кто знаком с сущностью прежнего русского бракоразводного процесса, кто был в каторжной тюрьме и слышал, как на людях бряцают цепи, кто знает, что такое телесное наказание, и имел общение с человеком, приговоренным к смертной казни, кто видел все это и понял, что это совершается *тоже по праву*, — тот имеет достаточно душевных побуждений для того,

чтобы отнестись с недоверием уже к одной постановке вопроса о его духовном обосновании. Глубокие дефекты и пороки положительного права — как в самом порядке его установления, так и в его содержании и применении — составляют всегда наибольшее препятствие на пути к его духовному приятию.

Это препятствие было бы, конечно, непреодолимо и неустранимо, если бы положительное право *по самому существу своему* было связано с *дурным содержанием и неприемлемою формою установления* или если бы самая сущность права состояла в том, что одни люди навязывают другим свою волю, да еще посредством «принуждения» и «насилия». Но такое понимание было бы неверно: оно смешивало бы исторически данное содержание права и некоторые несовершенные, хотя бы и распространенные, способы его установления с самою основною природою права. А между тем история показывает, что право может иметь содержание более неудовлетворительное и менее неудовлетворительное, менее свободное и справедливое и более свободное и справедливое; мало того, оно может приобретать содержание, вполне соответствующее достоинству человеческого духа (напр., все нормы и установления, гарантирующие «личную неприкосновенность» и свободу духовной жизни). Далее, история права свидетельствует о том, что меняются и формы его установления, и притом в сторону увеличения самостоятельности народов, самоопределения групп и самоуправления индивидуумов. Наконец, естественно, что по мере того, как элемент внешнеавторитетного повеления уступает в нем свое место элементу *самообязывания* в самом широком смысле этого слова, — по мере этого растет признание права и крепнет правосознание, а угроза неприятными последствиями теряет свой реальный характер и постепенно перестает быть фактором жизни.

Необходимо провести строгое разграничение между *основною сущностью права* и его историческими осуществлениями. Основная сущность права выражается в терминах: *объективно значащее правило внешнего социального поведения*. Историческое же осуществление этой возможности может быть различно, оно может влиять различное содержание в это правило, оно может выдвигать различные способы установления права, оно может

сделать правоустановителем одного, немногих, многих или всех, оно может воззвать к различным мотивам душевной жизни.

Так, право по существу своему имеет *объективное значение*; оно устанавливается и погашается не по способу «индивидуального произвола», а по способу «конституционного полномочия». Однако этим совсем еще не сказано, что в основании этого значения может лежать *только* воля *других* людей. Напротив, только личное приятие и признание права сообщает правовой жизни ее истинное достоинство и полноту. Конечно, бывает и так, что положительное право устанавливается по усмотрению и решению немногих уполномоченных людей, которые окажутся «другими» по отношению ко всем остальным; но если эти остальные участвуют в правовой жизни только через *сознание* норм и *повиновение* им, но не через *признание* их, то в их душах слагается подавленное, изуродованное правовое сознание, а самое право, не теряя своего объективного значения, утрачивает свою духовную верность, и может быть, даже свое духовное достоинство. Человеку достойно *признавать* правило, которому он повинется, и только такое *сознательное признание* может обеспечить праву жизненное соблюдение. Политическая философия давно усмотрела это и не раз обращалась к идее «общественного договора», пытаясь построить обоснование права на этой — то исторической, то систематической «презумпции». Но проблема этим не разрешается: право должно быть *признано каждым в сознательном духовном решении*, а не в бессознательной, молчаливой пассивности, самостоятельно, а не в лице своих легендарных предков.

Далее, право по существу своему регулирует внешнее поведение людей, создавая в их душах особые *мотивы*: оно всегда обращается к разумющему и волящему сознанию как *руководство* внешними поступками человека. Однако этим совсем еще не сказано, что право всегда и неизбежно апеллирует в душах людей к мотивам страха, расчета, выгоды, честолюбия и т. д. и что санкция его состоит в угрозах и принуждении. Уже в положительном праве немало норм, лишенных такой санкции, и можно с уверенностью сказать, что положительный правопорядок, почерпающий свою жизненную силу *только в ней*,

идет быстрыми шагами к своему разложению. Страх унижает человека и раз поколебленный легко превращается в озлобленную дерзость; принуждение воспитывает в душах веру в насилие и надежду на силу; личной корысти и классовому интересу далеко не всегда по пути с правом, а честолюбие есть мотив, как бы **созданный** именно для того, чтобы превысить право и попортить его. Человек должен *уважать* то правило, которому он повинуетя, и повиноваться ему именно *из уважения*. Моральная философия давно уже признала это в своей сфере и не раз обращалась к идее «автономной воли» как; единственному основанию морального поведения. Но идея автономии совсем не имеет специфически морального характера; она глубже, чем сфера этики, ибо лежит в основании *всей* жизни человеческого духа.

Все это можно выразить так, что *историческое осуществление права* не исчерпывает собою *всех возможных форм* его, не определяет его *нормального строения* и не устанавливает само по себе его **достойного, идеального** облика. Подобно тому как на всех других путях *творящего и совершенствующего* человека понятие предмета определяется не только через описание *осуществленных уже* вещей и состояний, но и через изучение *идеального* как руководящей цели и *возможного* (т. е. осуществимого), так и в праве. Философия права, формулируя его сущность и обретая его обоснование, *имеет* в виду не только *понятие* права, закрепленное в содержании исторически осуществленных норм, но и *идею* права, данную в *опыте систематически очищенного правосознания, предметно-созерцающего* *верховную цель права и духа*. Сущность права не исчерпывается содержанием положительного права; право творится целеполагающим человеком, и тот, кто стремится познать эту основную *природу права*, должен созерцать не только плохо сложенные в прошлом «ступени», но и *верховную цель* всего восхождения. Обосновывая право, философия должна отправляться от *нормального правосознания*, т. е. от такого *предметного опыта*, который шире и глубже, чем простое знание положительного права. Этот предметный опыт должен иметь в виду *основную функцию* всякого права как такового и показать, что эта функция необходима в жизни человеческого духа. Обосновать право не значит

оправдать все исторически осуществленное, но показать, что право в его *родовой сущности* и в его *положительном виде* заслуживает духовного признания и притяия со стороны *каждого человека*.

В чем же основание для этого притяия?

Человечеству, живущему на земле, присущ такой *способ существования*, который делает *право необходимою формою его бытия*. Этот способ существования определяется особым соотношением *множества и единства, одинаковости, различия и общности*.

Именно, человечество живет на земле так, что человек человеку остается всегда *психо-физическим инобытием*, а всё люди вместе представляют из себя *множество одинаково одиноких, но своеобразных духовно-творческих монад, связанных общею основою существования*. Такой строй бытия, данный от природы, делает *духовную жизнь* возможною лишь при том условии, если человечество сумеет организовать свою *внешнюю жизнь* на основании *объективно значащих правил, утверждающих свободный и справедливый порядок в существовании этого множества*.

В самом деле, человечество представляет из себя множество душевных центров, из которых каждый укрывается таинственным образом за одною, для него центральною и специфически ему служащею вещью, именуемою *его телом*. Каждый душевный центр, нуждаясь в своем теле для того, чтобы вообще жить и проявляться, испытывая его потребности как *свои* и потому отдавая их удовлетворению большую или меньшую часть своих сил, оказывается в то же время *отгороженным* от других душевных центров именно этою, для него центральною вещью. Каждая душа испытывает с силою *непосредственности* и исключительной подлинности только *свои собственные состояния* и инстинктивно сосредоточивается на них вниманием, аффектом и деланием; о других же центрах и событиях в них — каждая узнает только опосредствованно, через телесное восприятие телесно же выраженных состояний; все это, относящееся к другим, испытывается как чужое, несравненно менее достоверное и подлинное. Не только психически, но и физически — каждый каждому остается *инобытием*: непосредственный процесс жизни, ее начало и конец, душевные и телесные состоя-

ния, способности и поступки, словом, вся судьба каждого — отдельна и особенна; каждое из «неделимых» духовных существ *индивидуально и самобытно*; здесь невозможны повторения, ибо каждый миг жизни безвозвратен, неповторим и уже пережит каждым по-своему. Поэтому все люди *своеобразны и единственны в своем роде*, несмотря на обилие отдельных, отвлеченно взятых, сходных черт. И не взирая на постоянное, повседневное, сознательное и бессознательное общение, каждый человек совершает свой путь и осуществляет свою судьбу в глубоком и неизбывном одиночестве.

Это *одиночество*, одинаково присущее всем и каждому, выражается *психически* в том, что индивидуальная душевная жизнь протекает в замкнутой изолированности и недоступности для чужой души, в своеобразных «потемках» для другого. Никто не испытывает «моих» состояний, как «свои собственные» и непосредственно ему доступные, никто — кроме меня самого; никто не может «впустить» в свою душу; никто ни с кем не может иметь «общих» переживаний, но лишь «похожие»; никто не может сделать за другого волевых или умственных усилий или «одолжить» другому свой опыт и свое настроение. Каждый знает о чужой душе лишь постольку, поскольку она «означилась» или «выразилась» чужим телом.

Далее, это *одиночество* выражается *духовно* в том, что верховное благо может осуществляться человечеством *только в виде множества параллельных, одиноких восходящих процессов*. Это осуществление верховного блага — познание *истины*, создание *прекрасных образов*, расцвет подлинной *доброты*, достижение предметного *религиозного верования*, и наконец, целостное *одухотворение* души и тела — требует прежде всего самостоятельного, подлинного и предметно-адекватного *испытания* того, что идет к осуществлению. Здесь необходим зрелый, лично пережитый и систематически очищенный внутренний и внешне-внутренний опыт, который может быть выстрадан и выкован только *каждым самостоятельно*. Никто не может снять с чужой души бремя его самостоятельного вынашивания, бремя одинокого искания и творчества. *Самодетельность в искании и самостоятельность в обретении* есть основной закон духовной жизни: с этой самостоятельности начинается *научное знание*, ставящее личную

душу лицом к лицу с самим предметом; с нее начинается подлинное *религиозное верование*, устраняющее посредников между личною душою и Божеством; с нее начинается *нравственное* делание, приемлющее на себя решение, ответственность и вину; словом, *вся духовная жизнь* и личная зрелость определяется тем моментом, когда человек ставит свой личный — испытующий и творящий — душевный центр в непосредственное отношение к миру и жизни. *Свобода искания и обретения* необходима для духовной жизни, как воздух для тела. Согласно этому закону, духовная жизнь только тогда имеет свое подлинное значение и свою истинную ценность, когда движущие ее мотивы питаются собственными, лично-индивидуальными влечениями и интересами, так что давление чужой воли, хотя бы благородной и правой, не имеет в этом творчестве решающего значения. Здесь необходима *свобода воли* — не в смысле индетерминизма¹², но в смысле отсутствия внешних, чуждых велений и запретов. Это есть свобода добровольно и самостоятельно узнать и признать истину в истине, увидеть красоту в красоте, убедиться и утвердиться в объективных свойствах добра, уверовать в полученное откровение. Основное достоинство человека состоит в том, чтобы жить духовною жизнью *независимо* от всякого инородного посягательства и давления и в то же время — *предметно творчески*. *Свободное самоопределение* в духе есть глубочайший закон этой жизни и в то же время единственный путь к подлинному осуществлению верховного блага; в нем лежит высший смысл всех реформаций, всякого освобождения и раскрепощения, всякого индивидуализма и политического самоуправления.

Таким образом, единый процесс духовной жизни человечества внутренне распадается на множество изолированных, самостоятельных и своеобразных процессов индивидуального характера. Все эти одинокие, индивидуальные процессы стоят в сосуществовании и более или менее несовершенном *взаимодействии*. Это значит, что они, *одинаково* одинокие и *одинаково* обусловленные связью с личным телом, с вещественною средою и друг с другом, имеют *общую основу существования*. Эта основа есть *общая* для них в точном и строгом смысле слова: каждый человек имеет основание сказать о *пространстве*,

в котором живет и движется его тело, о *воздухе*, которым он дышит, о *солнце*, которое его греет, о *материальных вещах*, которые нужны ему для разных телесных и душевных потребностей,— «это необходимо для моего бытия» и, далее, «*это мое и для меня*»; и все вместе, признав это сразу и одновременно о всем вместе,— укажут *верно на общую основу* существования и выскажут неопределенное безграничное *притязание* на эту основу. И вот эта единая и общая всем, внешне-материальная основа существования приводит неизбежно к *встрече множества притязаний*.

Движимая первоначально инстинктом личного и семейного самосохранения, каждая единичная душа выступает в виде *агрессивной воли*, обращается к общей основе существования и очерчивает вокруг себя круги своего нестесненного самоутверждения. Это самоутверждение составляет не только психо-физическую, но и *духовную* необходимость. Для того чтобы *достойно* существовать, т. е. *жить возрастающим духом*, необходимо прежде всего существовать: для того чтобы существовать, каждому единичному человеку необходимо *самостоятельно действовать* во внешнем мире, *создавать* нужное и *беречь* созданное. Круги, очерченные каждым вокруг себя, рано или поздно, но неизбежно придут в соприкосновение и столкнутся; конфликт притязаний неизбежно породит вопрос о *правоте* притязаний, и произвольному установлению своих пределов придет конец: вопрос о *правом* притязании есть уже вопрос о *праве*, зрело разрешаемый ныне признанием определенного *правового статуса* за *каждым субъектом*.

Таким образом, к созданию права ведет наличность *общей* основы и среды у множества *раздельно существующих субъектов*. И если полная изолированность людей в этой среде (наподобие монад Лейбница¹³, которые «не имеют окон») сделала бы право ненужным, *то невозможность сообщаться* через нее, понимать друг друга и соглашаться друг с другом сделала бы право невозможным. Такое сообщение людей друг с другом при столкновении их произвольных притязаний может, конечно, вылиться в форму физического насилия, устрашения, обмана и длительной борьбы. Однако все эти унижительные для человеческого духа исходы не устраняют вопроса о

праве, но дают ему искаженное и уродливое разрешение. Жить в уверенности, что «*прав* всегда сильный и ловкий», не значит отринуть «правоту» вообще, но значит решать вопрос о праве на *мнимом* основании. Ибо в основании всякого решения о том, что «правильно», в основании всякой нормы, и следовательно, в основании всякой *правовой нормы*, всякого полномочия и обязанности лежит необходимо некоторая, открыто или тайно признаваемая ценность: «должное» есть всегда именно потому «должное», что содержание его точно воспроизводит форму и содержание ценности; так, должное в этике определяется формой и содержанием самого добра; должное в эстетике — формой и содержанием красоты; должное в знании — формой и содержанием истины и т. д. Однако эта ценность нередко уступает свое место осознанному или полуосознанному суррогатам, например: личному и классовому интересу, народному предрассудку или предвзятой доктрине. Тогда вопрос о «правильном» получает более или менее неверное разрешение, а «должное» приобретает более или менее неверное обоснование: слагается *дурно обоснованное правило поведения*. Так, в положительном праве немало таких норм, которые имеют более или менее неверные, подчас дикие и иногда унижительные основания или, если угодно, *мнимые ценности*. Научные вскрытие и пересмотр их могли бы дать подчас потрясающие результаты. И тем не менее положительное право *может* и должно получить и получит постепенно содержание, соответствующее той ценности, которая делает его необходимым. Залогом этого является особая, внутренняя связь его с естественным правом.

Ценность, лежащая в основании естественного права, есть *достойная, внутренне-самостоятельная и внешне-свободная жизнь всего множества индивидуальных духов*, составляющих человечество. Такая жизнь возможна только в виде *мирного и организованного равновесия* субъективных притягивающих кругов; равновесия, каждому одинаково обеспечивающего возможность духовно достойной жизни и потому нарушающего это *равенство* лишь в сторону *справедливости*.

Единичное человеческое существо есть единственная возможность одухотворенной жизни; вести такую жизнь, создавая ее самостоятельно и свободно, есть *основное и*

безусловное право каждого. Его можно назвать *естественным* правом, потому что оно выражает существенную *природу* духовной жизни человека: его можно назвать *вечным* правом, потому что оно сохраняет свое значение для всех времен и народов; его можно назвать *неотчуждаемым* правом, потому что всякое умаление или попрание его извращает духовную жизнь и унижает достоинство человека.

Это естественное, субъективное право принадлежит *каждому* человеку, как бы ни был он мал, болен или плох. Тайна одинокого бытия ненарушима, и никакой пронизательный диагноз не в состоянии обосновать квалификацию человека как существа, утратившего свое естественное право. Согласно этому, человечество предстает в виде множества субъективных *естественно-правовых кругов*, из которых каждый замыкает в себе или облекает собою естественно-правомощный центр духовной жизни. Периферическое соприкосновение и коррелятивность этих кругов превращают их в своеобразную систему естественно-правового разграничения и естественно-правовых значений. В этой системе участвует все человечество, независимо от пространства и от государственной принадлежности: в ней нет ни эллина, ни иудея¹⁴, нет бесправных или исключенных. Она глубже всякого положительного права и всех положительно-правовых делений и разграничений. Это есть система духовно-естественной корреляции: общечеловеческого духовного *братства* и естественного *равенства*.

Признание такого естественного права за каждым человеком как возможным центром своеобразной и автономной жизни духа утверждает, действительно, начало правовой *обязанности* и правового *равенства* в жизни людей. Люди *не равны* друг другу ни телом, ни душой; они не равны и по содержанию своей духовной жизни, несмотря на то, что обращены к одним и тем же предметным центрам духа, пред лицом которых они живут, даже тогда, когда отвращаются от них и забывают о них; но по своему праву на достойную жизнь каждый равен каждому другому. Круг свободного самоутверждения, определяющий естественно-правомерный статус каждого, простирается не далее, чем до границы соседних кругов, подобных ему по духовному значению и объему. И вся-

кое отступление от этой *уравнивающей* справедливости в сторону *распределяющей* должно иметь предметное основание в свойствах индивидуального духа и объективный предел в духовной автономии лица.

Право вести духовно достойную жизнь не сводится к тому, чтобы не иметь нарочитых препятствий к существованию или «иметь возможность стараться не погибнуть». Вести духовно достойную жизнь значит иметь не только «насушный хлеб», но и тот *досуг*, которого требовал Аристотель для «свободного от природы» человека¹⁵. Точно так же самостоятельность духа предполагает *право на образование* и развитие души и на *самоуправление* человека как свободного субъекта права. Последовательное, аналитическое раскрытие идей *живого духовного бытия, духовной свободы, духовной самостоятельности, духовного достоинства и равенства* может установить целую систему естественных субъектов прав и обязанностей, слагающих вместе то, что следует называть *естественным правом*, общее нормативное формулирование которого позволит говорить о естественном праве и в объективном смысле. Это единое естественное право окажется, конечно, само по себе не приспособленным к различным условиям места, времени, к особливим условиям быта и т. д., но вполне поддающимся такому приспособлению; оно составит естественное и духовно верное основание для всякого законопроекта. В этом смысле его можно, если угодно, охарактеризовать как «формальное», т. е. как сравнительно более общее, чем всякое положительное право. Но если придерживаться строго юридического словоупотребления и разуметь под содержанием *объективного права* — устанавливаемые им полномочия, обязанности и запреты, а под содержанием *субъективного права* — предоставленные и воспрещенные деяния, — то истинное естественное право окажется не «формальным», а *содержательным*.

Признать, что духовная жизнь человечества возможна только при утверждении этого естественного права, значит признать такое право и за собою, но не только за собою, и за всеми другими, но не только за другими. Это значит, далее, признать и за собою и за другими *обязанность*, коррелятивно соответствующую этому праву, ибо поистине каждая правовая ячейка питается в своих пол-

номочиях обязанностями других и обратно, и каждая из них цела и жива лишь до тех пор, пока целы и живы соседние. Это значит, наконец, признать *объективное значение* за теми мыслью формулированными правилами, в которых выговорены и установлены правовые пределы личного статуса. Согласно этому, объективное значение естественного права получает два корня: *ценностно-предметный* — через связь свою с жизнью духа и *субъективно-жизненный* — через связь свою с личным, самообязывающимся признанием.

Признание естественного права, основанное на зрячем и разумном убеждении в его духовной необходимости, есть условие того, чтобы личный дух человека, соблюдая его, оставался *свободным*. Свобода духа не нарушается оттого, что человек самостоятельно усмотрел и признал разумную обоснованность правила: напротив, самоопределение его получает от этого свое истинное, предметное содержание. Признанность правила не поглощает и не отменяет его *объективного значения*: оно сохраняется и состоит в том, что признание его дает объективную правоту признавшему, а непризнание остается бессильным изменить что-либо в его объективном содержании и значении. Счастлив тот, кто усмотрел и принял его, ему выпала на долю честь — сообщить жизнь и силу подлинной духовной ценности и в то же время утвердить в этом свое автономное самоопределение. И наоборот, тягостно и скорбно состояние того, кому придется встретиться с этой ценностью в порядке социально-гетерономном¹⁶ и покоряться ей, не повинуюсь добровольно, преследуя ложные цели. Ибо судьба естественного права в том, чтобы долго и тщетно ждать от людей самостоятельного и добровольного признания и постоянно получать форму положительного права с тем, чтобы подойти к душам в социально-гетерономном виде. Естественное право может быть усмотрено и признано каждым в его собственном, одиноком, предметно-духовном опыте, но в большинстве случаев люди не доходят до этого, и тогда им предстоит встретиться с естественно-правовыми требованиями в том виде их, который им придает — формулируя их, урезывая и даже искажая их сущность, — положительное право, ссылаясь на внешний авторитет уполномоченных лиц и, может быть, даже угрожая неприятными последствиями.

Гетерономная установленность, приблизительность содержания и возможность угрожающей санкции — отличают положительное право от естественного и требуют для него особого обоснования.

Глава шестая

ОБОСНОВАНИЕ ПОЛОЖИТЕЛЬНОГО ПРАВА

Право в своем первоначальном, «естественном» значении есть не что иное, как *необходимая форма духовного бытия человека*. Оно указывает тот строй *равной, свободной самостоятельности каждого*, при котором только и возможна на земле духовная жизнь. Отсюда вытекает, что право в этом значении своем могло бы угаснуть или стать ненужным только тогда, если бы изменился основной способ человеческого бытия, т. е. если бы человечество перестало быть *множеством самостоятельных субъектов*, объединенных *общей основой внешней жизни*.

Иначе обстоит дело с положительным правом. Его необходимость основывается на известном незрелом состоянии человеческих душ, которое может с течением времени измениться. Однако до тех пор, пока оно не изменится, положительное право будет существовать как *целесообразная форма поддержания естественного права*.

Эта необходимость слагается в результате, во-первых, неотчуждаемости и неумалимости естественного права, во-вторых, отсутствия у людей умения регулировать свою внешнюю жизнь посредством автономного самообязывания.

Естественное право как необходимая форма духовного бытия есть драгоценнейшее достояние человека. Вне этой формы нет пути ни к мудрости, ни к добродетели, ни к Божеству, ни к последним и высшим удовлетворениям духа. Каждое умаление естественного права унижает человеческое достоинство, каждое нарушение его является духовно противоестественным. Поэтому его необходимо охранять и поддерживать против тех, которые его нарушают и не признают; его необходимо оберегать, утверж-

дая его *коллективным организованным признанием, провозглашением и осуществлением*. Это коллективное установление естественного права как общеобразовательного придает ему, однако, характер *гетерономного правила*, в особенности для всех тех, которые не признают его и не считаются с ними. Они встречаются с организованным, *внешним авторитетом*, предписывающим, позволяющим и воспреещающим различные внешние поступки и сопровождающим свое постановление угрожающей санкцией, т. е. *указанием на возможность насильственного сопротивления насильнику*. Люди на долгом и горьком опыте убедились в том, что чисто автономное самообязывание вырастает в душах с чрезвычайной медленностью, на протяжении многих поколений, что человеку свойственно признавать *свои полномочия*, преувеличивая их пределы и не созная их духовной сущности, но не слишком свойственно признавать в то же время свои *обязанности и чужие полномочия*, что это признание чужих прав выковывается в душах лишь в результате долгих тренировок, в результате той борьбы на жизнь и на смерть за «взаимное признание», о которой Гегель говорил когда-то с такою прозорливой мудростью. Этот горький опыт учит, что человек нуждается в ограждении своего духовного центра *правилами внешнего поведения, поддерживаемыми социальным, внешне-авторитетным порядком*.

Человечество существует в виде множества душевно-духовных центров, нуждающихся во внешней безопасности и неприкосновенности ради свободного, изнутри идущего самоопределения и в то же время стоящих в особом притязаемом сосуществовании; в этом виде человечество начало свою жизнь без того, чтобы были осознаны законы его бытия, и без того, чтобы было налицо духовное искусство взаимного признания. Жизнь единичной души в большинстве случаев определяется и доселе наивным эгоцентрическим тяготением, в котором человек испытывает стесняющие его пределы чужого статуса в лучшем случае как обременительное неудобство. А между тем невозможно «отложить» осуществление естественного права и призвания человека к духовной жизни до тех пор, пока люди научатся не попираť взаимно ее пределов.

И вот основная задача положительного права состоит в том, чтобы *принять в себя содержание естественного*

права, развернуть его в виде *ряда правил внешнего поведения*, приспособленных к условиям данной жизни и к потребностям данного времени, придать этим правилам *смысловую форму и словесное закрепление* и, далее, *проникнуть в сознание и к воле людей* в качестве *авторитетного связующего веления*. Этим путем идеи *обязательного и запретного* должны быть внедрены в наивно эгоцентрическую душу; и если мораль и религия пытаются достигнуть самостоятельного и активного пробуждения души из глубины и встречаются в этом содействии со стороны науки и искусства, то положительное право берет на себя элементарную и сравнительно грубую задачу — *приучить человека извне к первичному, внешнему, регулирующему самоограничению*; для этого оно обращается к идее социально организованного *внешнего авторитета*, уполномоченного и подчиненного правилам. Необходимо, чтобы люди приучились признавать *сначала хотя бы* этот внешний авторитет и его правовые веления; необходимо, чтобы хищник и насильник встретили извне организованное и импонирующее сопротивление, основанное на идее *правоты и полномочия*. Сознательное, принципиальное указание на то, что «это недопустимо», а «это обязательно», сделанное человеком человеку с чувством правоты и духовного достоинства и поддержанное организованным решением «не допустить» и «настоять», есть поистине одно из самых могучих средств социального воспитания. Наличие такой *внешней реакции* на внешнее поведение и *необходимость считаться с организованным постановлением других* — составляют основную схему положительного права. Тому, кто не испытывает зова духа и силу добра в самостоятельном, внутреннем опыте и кто сам не умеет находить естественно-правовые пределы для своих притязаний, приходится узнать об этих пределах в порядке социально-гетерономного разграничения.

Это не означает, однако, что гетерономный характер положительного права исключает автономное самообязывание. Напротив, положительное право обладает тем большею духовною верностью, чем полнее оно приспособлено к основным законам духовной жизни, и прежде всего к закону ее *самозаконности*. *Обосновать* положительное право значит доказать его преемлемость для самозаконно живущего духа; *организовать* положительное право

значит найти и создать для него форму творческой самозаконности; *преодолеть* положительное право значит наполнить его самозаконно живущим, нормальным правосознанием и тем сделать его как бы несущественным.

Так, положительное право приемлемо для самозаконно живущего духа потому, что оно по своей основной и руководящей идее, по *цели* своей — служит самозаконно живущему духу. Положительное право как норма устанавливается живыми духовными существами для ограждения и укрепления самостоятельности живых духовных существ. Именно поэтому в основе всякого положительного права лежит признание человека *субъектом*, имеющим правоспособность и дееспособность, т. е. признанный круг юридически значащего самостоятельного изволения. Вне признания человека субъектом нет и не может быть права. Конечно, люди далеко не сразу поняли, что человек не может не быть субъектом права. Так, мысль римского юриста пыталась приравнять *несвободных и зависимых субъектов права* к животным и допускала идею о том, что «раб есть вещь», и не замечая предметной ошибки и противоречия, она утверждала за рабами известный, хотя и скудный круг полномочий, все увеличивая его с течением времени*. Если положительное право регулирует способ установления и прекращения рабства, если оно утверждает за рабовладельцем правовое полномочие, то оно вынуждено молчаливо признать за рабом коррелятивную правовую обязанность, а если оно признает, что раб может стоять в *cognatio servilis*¹⁷, что он может покупать, дарить, иметь *obligatio naturalis*¹⁸ и даже «своих рабов» (*servi vicarii*), то оно тем самым признает коррелятивные обязанности и полномочия у *других* субъектов права, как свободных, так и рабов.

Положительное право создается в таких условиях, при которых содержание его подвержено влиянию корыстной воли, неосведомленности, ложной теории и неумения. И тем не менее, как бы ни были велики и даже чу-

* О противоречии между *теорией* права и *положительным правом* в Риме подробные данные сообщает И. А. Покровский в своем труде «История Римского права». СПб. 1913, стр. 174, 285—298.

довижны уклонения и извращения, вносимые в его содержание этими факторами, оно по самой природе своей *сохраняет в себе основное ядро естественного права*, для служения которому оно призвано в жизнь. Положительное право не может не выражать природы той духовной среды, которая создает его; оно может *попытаться* игнорировать ее конститутивные законы и неизбежно впадет во внутренние противоречия, ибо духовная жизнь такова, что она неизбежно рано или поздно загорится огнем своей природы, разорвет искажающие ее покровы и снимет гнетущие ее противоречия. Так, положительному праву невозможно квалифицировать живого, сознательного субъекта духовной жизни как вещь: объективный закон духовной жизни, лежащий в основании всякого положительного права и руководящий его созданием,— сильнее всякого интереса и всякой теории.

Положительное право приемлемо для автономной воли потому, что оно по своему существу *остаётся всегда «видоизменением» естественного права*. И даже тогда, когда эта система положительного права есть дурная и искаженная, когда она забывает свою родовую сущность и попирает ее,— ядро естественного права продолжает лежать в ее основе. Старое учение о том, что «право служит свободе», следует принять не только в нормативном смысле, т. е. что оно *должно* служить свободе, но и в смысле индуктивного обобщения: положительное право в действительности всегда разграничивает круги свободного изволения, стремясь обеспечить их и совместить в известном уравновешенном порядке. Разумная и добрая воля имеет задачу усмотреть в нем это ядро естественной свободы, очистить его от ложных примесей, развить и упрочить. Точно так же утверждение того, что «право служит равенству», совсем не есть только публицистический призыв: положительное право, какие бы личные, сословные и классовые привилегии оно ни представляло, всегда и неизбежно осуществляет функцию уравнения. Это выражается не только в нивелирующем характере «общих» правил, которые требуют, чтобы одинаково квалифицировалось одинаково, но и в том, что все личные правовые состояния (статусы) взаимно обуславливают и «питают» друг друга: все они одинаково соотносены друг с другом (коррелятивность), взаимно нуждаются

друг в друге и поддерживают друг друга (мутуальность). Разумная и добрая воля имеет задачу усмотреть в положительном праве это ядро естественного равенства, очистить его от неправых нарушений и создать духовно обоснованный порядок справедливого равенства. Наконец, и лозунг нового времени «право основывается на самоуправлении» совсем не представляет из себя только постулат. Положительное право по самому существу своему обращается к разумной воле человека как к *самоуправляющемуся центру*; основная задача его в том, чтобы каждый индивидуум управлял своим внешним поведением, согласно его требованиям и предписаниям. И в конечном счете ничто не может заменить этого духовного самоуправления, исходящего из индивидуального центра жизни. Положительное право возникает *вследствие* недостатка этого самоуправления в душах людей; оно создается *для того*, чтобы воспитать его, помочь ему, упрочить его; и вот разумная и добрая воля должна понять и принять эту задачу положительного права и помочь ему справиться с ней.

Вот почему поставить положительное право на высоту и организовать его осуществление значит создать для него *форму самозаконности*. Положительное право исполняет свое назначение тогда, когда *простое осознание* его правил слагает в душе человека *мотив* к его соблюдению, т. е. тогда, когда индивидуальный дух приемлет его в порядке *самообязывания*. Способность индивидуальной воли управлять жизнью человека может быть воспитана и выработана только там, где она планомерно упражняется и систематически осуществляется. Задавленная внешним авторитетом, угнетенная угрозами и страхами, привыкшая ждать во всем приказа и позволения, воля привыкает «не сметь» и жить пассивно; центр, руководящий ее жизнью, перелagается из нее куда-то вовне, она разучается иметь «свои мотивы» и «свои решения», и правосознание ее теряет свою творческую связь с правом.

Нормальное правосознание состоит в том, что человек *сам управляет* своим поведением, но *согласно положительному праву*. Вот почему правосознание может стоять на высоте только там, где право организует жизнь как *школу самоуправления*. Начало самоуправления есть

единое начало: творческая зрелость индивидуума и творческая зрелость народа — и во внутренних делах, и во внешней политике — одинаково определяется способностью к самоуправлению. Там, где *не* развита одинокая самостоятельность воли, там общественное самоуправление влечит жалкое существование. И обратно: именно общественное самоуправление может воспитать в душе человека истинное правосознание. Автономия личной воли и политическая автономия связаны взаимно. Народ, ведущий темную и нетрезвую жизнь, неспособен к организованному самоуправлению. Но именно там, где между правящим и управляемым лежит пропасть, народное правосознание будет неизбежно влечь жалкое существование. Оно созревает и растет только тогда, когда нет этого противопоставления; только там, где политическая организация начинается с полномочного гражданина, где управление народом есть в то же самое время самоуправление народа, где управляемый знает и чувствует себя самоуправляющимся, так что повиновение положительному праву оставляет его свободным. Задача положительного права может быть разрешена только так, что организованное внешнее (общественное) самоуправление приучит человека к организованному внутреннему (индивидуальному) самоуправлению; самостоятельность человека довершит это дело в терминах морали и духовной культуры.

Понятно, что только *автономному правосознанию* может быть дано свободно принять положительное право. Правила поведения, исходящие от внешнего авторитета, будут необходимы всегда, но в особенности до тех пор, пока разумная и добрая воля не поймет их *необходимость*, не примирится с ними за скрытое в них ядро естественной правоты и не *примет* на себя — как свой крест и свою судьбу — задачу их *творческого преобразования*. Положительное право должно неискаженно и адекватно раскрыть и осуществить собою законы духовного бытия, следуя им не только в организации способа правоустановления, но и в содержании своих правил и находясь в творческом соответствии с моралью как социально-практической основой жизни автономного духа. Рост правосознания окажется при этом в теснейшей связи с преобразованием положительного права. Нелепо и невозможно

воспитывать автономное правосознание, фиксируя несвободное, неравное, несправедливое и вполне гетерономное право, ибо добровольное и творческое признание положительного права совершается тем легче, чем более свободы, справедливости и автономии в его нормах. Самое усовершенствование права есть уже могучий фактор в развитии правосознания. И вот, предвидя перспективу этого развития, можно сказать, что положительное право будет становиться все менее нужным по мере того, как оно само будет приближаться к духу и смыслу *естественного права*, а правосознание будет расти, углубляться и укрепляться.

Понятно, что преодоление положительного права не совпадает ни с его противоправным нарушением, ни с его правомерной отменой, ни с принципиальным отрицанием его. Это есть сложный процесс *вживания души в право* или *усвоения права сознанием и волею*. Сознание здесь идет впереди воли и раскрывает духовно-естественные корни положительного права; этим оно дает воле основание — *принять* положительное право и открывает ей *цель и пути* для его преодоления. Оказывается, что гетерономное регулирование допускается только ради охранения автономии духа и ради воспитания личной души к верному самоуправлению во внешнем поведении, что в основе положительного правосознания должно лежать *естественное правосознание*. Сознание открывает, что для воли есть два возможные пути. Во-первых, зрелый систематический путь, который состоит в том, что воля автономно приемлет естественное право как высшую духовную ценность и вслед за тем обращается к признанию и творческому преобразованию положительного права; на этом пути правосознание вырастает в душе из своих глубоких и естественных корней. Во-вторых, обычный, эмпирически-случайный путь, который состоит в том, что воля встречается с положительным правом в порядке гетерономности и не усматривает в нем ничего, кроме внешне-авторитетного предписания. Здесь опять имеются два исхода: воля может признать положительное право в его объективном значении и может не признать его. И в зависимости от того, по каким мотивам она его признает или отвергнет, правосознание человека примет более или менее незрелую или большую форму. Для всех исходов

второго пути преодоление положительного права останется неразрешимой задачей.

Для того чтобы преодолеть положительное право, правосознание должно не только признать его объективное значение, но *усмотреть и принять его истинную основу*. Оно должно понять, что корень этого значения лежит не в «силе», и не в «классном интересе», и не в «эмоциональной фантазме», и не в «воле других людей», и не в «безличном общественном авторитете», и не в «государственном изволении», но в *объективном достоинстве естественного права*. Положительное право имеет объективное значение потому, что в глубине его скрыта *духовная правота и естественное право* человека; его значение основывается на его достоинстве, а достоинство его определяется достоинством естественного права. Зрелое правосознание постоянно испытывает в положительном праве присутствие чего-то *не относительного* по своему значению и подчас затрудняется указать, что именно вызывает в нем это чувство: ибо «воля других людей», хотя бы и «уполномоченная» «третьими людьми», сама по себе не может сообщать своим велениям этого *безусловного значения*. Предметно исследуя и проверяя свой опыт, правосознание удостоверяется, что скрытое внутреннее достоинство действительно не покидает права, даже если оно по содержанию своему неверно или несправедливо.

Это достоинство отнюдь не является продуктом воображения или, точнее: то, что воображению, и мысли, и чувству предносится здесь,— есть нечто, действительно *объективно* обстоящее. Положительное право, даже неверное, т. е. исказившее скрытый в нем прообраз, переживается правосознанием как *несовершенное проявление или незрелая формула естественного права*, как создание человечества, смутно и беспомощно искавшего безусловной духовной правоты. Может быть так, что люди не нашли этой правоты и в искании своем сбились с пути: продолжали говорить о ней, а хотели уже другого, или же хотели ее, но искали не там, где она не бывает. И в результате получилась неверная формула, несовершенное правило, несправедливое решение спора о притязаниях. Пусть это проявление неверно, пусть эта формула неверна, но если естественное правило будет найдено

и формулировано в совершенстве и верности, то оно будет и должно быть найдено *именно через творческое приятие и преобразование несовершенной формулы* и через очищение ее, выстраданное жизненно и помогшее обрести верный путь. Новая норма займет то самое место, которое ныне занято неудачной формулой; она получит ее значение, которое важно соблюсти не умаленным и не расшатанным; она скажет иное иначе, но о том же: о свободе лица, о справедливости правоприменения, о самоуправлении человеческого духа. Развитое и зрелое правосознание видит в положительном праве как бы перво-проблеск естественного права и потому дорожит им: оно не «отстаивает» его от реформы, напротив,— но оно *соблюдает* его впрямь до отмены.

К этому мотиву признания, утверждающему в лице положительного права несовершенно выраженный *минимум* естественного права, присоединяется другой мотив, основанный на чувстве справедливости. Если положительное право, неверно формулируя *чужие* обязанности, *верно* выражает «мои» полномочия, то «я» его приемлю: ибо, если бы «я» его не принял и не оградил «себя» им, то «моя» духовная личность, наверное, давно уже угасла бы для земной жизни. Мало того, «я» уже пользовался гарантированной им безопасностью задолго до того, как успел понять его необходимость для «моего» существования. Но если «я» соглашаюсь утвердить «*свои*» полномочия на основе несовершенно совершенных правовых норм, то «я» тем самым *уже вступаю* в сеть государственной и общественной правовой *взаимности* и последовательно должен принять обратную сторону этого несовершенно совершенного правопорядка.

Несовершенство положительного права есть *общий* бич людей, союзов, государств и всего человечества, и тот, кто принимает его в меру своего интереса, пользуется, блюдет и, может быть, постольку отстаивает его и потом умеет уклоняться и ускользать, как только чужой правомерный интерес возложит на него по принципу взаимности неудобную повинность или стесняющую обязанность,— тот осуществляет величайшее лицемерие. В этом глубокий смысл того молчаливого согласия, на которое указывал Руссо¹⁹.

Нормальное правосознание, приемля положительное

право как явление и обетование естественной правоты, всегда найдет в себе силу признать правомерный вывод и приговор, когда он духовно неверен и несправедлив *по отношению к признающему*: именно постольку, поскольку правом умален или поправан «мой» интерес, «я» могу свободно признать и принять этот ущерб, если только это признание не есть отказ от «моего» духовного достоинства. Такое поддержание положительного права есть акт борьбы за *торжество естественного права*. Вот почему образ Сократа, приемлющего неправый приговор афинских судей и спокойно выпивающего яд во имя торжества неправого права,— остается навсегда глубочайшим призывом к преодолению положительного право-порядка во имя естественного²⁰.

Нормальное правосознание есть творческая воля к цели права.

Глава седьмая

БОРЬБА ЗА ПРАВО

Нормальное правосознание есть *волевое* состояние души, активное и творческое; оно ищет в жизни свободно-го, верного и справедливого права и заставляет человека вести борьбу за его обретение и осуществление.

В этой борьбе «действующее» положительное право приемлется как последний этап, достигнутый право-творящим человечеством в деле поддержания и формулирования естественного права. Сознание усматривает не только *объективный* смысл положительного права, но и *объективную идею естественного права* и ставит перед собою задачу довести этот «смысл» до соответствия «идее». Это означает, что нормальное правосознание, начиная борьбу за право, должно осуществить *три* самостоятельных акта познания: во-первых, установить *объективный смысл* положительного права; во-вторых, формулировать в раскрытом виде *объективную идею* естественного права; в-третьих, усмотреть скрытое, но *не* полное присутствие *идеи* в смысле и найти такую формулу для смысла, которая точно и неискаженно воспроизво-

дила бы сущность идеи. В результате этого право-творящая душа составляет в себе два понятия права: понятие положительного права, соответствующее его смыслу, и понятие естественного права, верное его идее. За этими двумя субъективно переживаемыми понятиями кроются, предметно говоря, *две* объективно значащих правовых ценности, по-видимому, пребывающих во взаимном расхождении и даже противоборстве. Для поверхностного взгляда здесь обнаруживается «неизбежный» дуализм «положительного» и «естественного» права, так что совестливый, но не вдумчивый человек может усмотреть здесь безвыходность для правосознания. Однако третий акт право-творческого познания снимает этот «безысходный дуализм» и указывает исход и направление для всей борьбы: естественное право лежит сокровенным образом в основе положительного, присутствуя в нем, во-первых, в качестве известного «минимума правоты», во-вторых, в лице своих основных категорий и, в-третьих, в виде имманентного, но недоразрешенного задания. Единство положительного и естественного права *уже дано*, хотя бы в зачатке, и *еще задано* в своем целостном и осуществленном виде.

И вот, поскольку оно «еще задано» к осуществлению, правосознание, действительно, имеет перед собой некую, хотя и не безысходную, двойственность. Поскольку положительное право в своих предписаниях и формулах расходится с требованиями естественного права, постольку обнаруживаются два различных «должных» правопорядка, с виду одинаково претендующих на объективную обязательность и объективное значение. Выражая этот конфликт в образе «почиющих огоньков», можно сказать, что правосознание видит на многих состояниях, делах и отношениях людей *два* различных огня, из которых один, малый, выражает положительно-правовую квалификацию, а другой, большой,— «естественно-правовую» квалификацию, так что маленький синий огонек, свидетельствующий о «положительной» правомерности поступка, может гореть наряду с большим, красным огнем, знаменующим «естественную» неправоту того же самого деяния, и обратно. Обязанность «юриста» может оказаться в существенном противоречии с обязанностью человека, живущего «естественным» правосознанием, и это может

вызвать в совестливой душе раздвоенность. Нормальному правосознанию свойственно всегда с предметным вниманием всматриваться в цвет *обоих огней*, и это делает его особенно доступным для таких конфликтов. Понятно, что притязующее сосуществование *обоих огней* должно найти себе конец в предметно-обоснованном и принципиальном решении их спора.

Конфликт между естественным и положительным правом должен быть разрешен в пользу *первого*, и притом потому, что объективное значение положительного права определяется в корне своем — духовным достоинством естественного, т. е., во-первых, актуальным и содержательным присутствием в нем духовно-естественной правоты; во-вторых, формальной возможностью и жизненным заданием его — быть верною и точною формою естественного права. Положительное право по самому существу своему есть *организованная попытка формулировать естественное право*; духовно-жизненная важность этого дела, сознание его ответственности и уверенность в том, что такая формула едина, составляют то *духовное* основание, которое побуждает людей сосредоточиться на строгой, формальной регулированности самого порядка, в котором создается право. Понятно, что положительное право во всех случаях расхождения оказывается *суррогатом* естественного права, и если это расхождение обострится до *конфликта*, то положительное право может предстать сознанию в роли «ложного» права, лже-права, или «самозванца». По обнаружении такого конфликта для правосознания наступает период *искушения*: понятие права двоятся, положительное право начинает утрачивать свой ореол правоты, и если идея объективно значащего естественного права не живет в умах с достаточной отчетливостью и силою, то «принципиальное» развенчание *всякого права* оказывается у порога; право начинает изображаться как «простое проявление» власти, силы и насилия, как орудие, служащее организованному господству имущего класса; оно постепенно развенчивается в последовательном, но незрячем критическом анализе, а незрячий скепсис приводит к его категорическому отвержению. Наступает более или менее глубокий *кризис правосознания*, который *может* привести и к разложению правовой жизни, но *должен* привести к более углублен-

ному обоснованию и пониманию права и к зарождению *нового правосознания**.

Конфликт между естественным и положительным правом разрешается в жизненной *борьбе за право* — в правотворчестве. Эта борьба в зависимости от своего ближайшего и преимущественного задания может иметь два вида: она может быть борьбой за «право в объективном смысле» (т. е. за обновление правовых норм) и борьбой за «право в субъективном смысле» (т. е. за поддержание и осуществление справедливых- полномочий, обязанностей и запретностей). Понятно, что эти два задания не только не исключают друг друга, но взаимно предполагают и обосновывают одно другое.

Обычный и здоровый путь борьбы за новое, лучшее *объективное право* (т. е. за «новые законы») есть путь *правосоздания*: неверные, несправедливые, устаревшие законы и учреждения отменяются и вместо них, посредством мирного, организованного осуществления тех внешних деяний, которыми обусловлено «возгорание» новых норм, устанавливается *новое, лучшее право*. Нормальное правосознание считает этот способ борьбы за объективное право лучшим потому, что простое осуществление его само по себе укрепляет и воспитывает в душах людей *волю и доверие к праву*: то обстоятельство, что правовая жизнь *сама* открывает пути к совершенствованию права, что самое *блюдение положительного права* может приблизить его к «естественной» верности и тем самым к его преодолению,— это обстоятельство само по себе как бы зовет его к признанию. Значение положительного права ненаруσιμο; но все нормы, входящие в его состав, по общему, основному существу своему поддаются отмене и замене новыми. Право обладает способностью обновляться на своих внутренних путях и, пока эта способность сохраняется,— правосознанию предстоит мирное и органическое развитие.

Приемля путь такого обновления права, нормальное правосознание начинает всегда с добросовестной попыт-

* Постановку и освещение вопроса о кризисе современного *политического* правосознания дает П. И. Новгородцев в своем труде «Кризис современного правосознания». М. 19.09, особенно на стр. 1, 5, 13, 15, 16, 392, 393.

ки вскрыть и формулировать то *естественное право*, которое должно лежать в основании новых норм. Такая попытка необходима именно потому, что каждая позитивная норма, как уже показано выше, берет на себя ответственную задачу указать людям обязательное для них *лучшее* поведение; эта идея «лучшего» отнюдь не совпадает с понятиями о наиболее «удобном», «выгодном», «полезном» и т. д.: разным людям «полезно», «выгодно» и «удобно» — разное, а правовая идея «лучшего» имеет единое, предметное содержание; это «лучшее в праве» может разойтись и со всеми наличными «традициями», «верованиями», «предрассудками», не исключая и «общественного мнения». Ученый юрист, и в частности философ права, должен научно вскрыть эту идею и сделать содержание ее общим достоянием. Люди, создающие и формулирующие новые правовые нормы, должны выработать в себе особый «акт» правосознания или, условно говоря, *правовой совести*, проверяющий или даже впервые формулирующий эту идею и заставляющий положить ее в основу новых норм в качестве истинной и предметно обоснованной ценности. Истинный законодатель есть *художник естественной правоты*, ее искатель и служитель. Для него — «лучшее» есть всегда то, что есть лучшее *на самом деле и само по себе*: ибо им руководит *добрая воля*.

Однако может оказаться, что этот здоровый и обычный путь обновления законов и государственного строя недоступен для того, кто начал борьбу за право. Ответственная группа, руководящая данным государством, может не считать реформу полезною, справедливою и необходимою, а государственное устройство может не обладать достаточной «гибкостью», чтобы обеспечивать обновление законов при всяких условиях. Тогда нормальный путь оказывается закрытым и борьба за «объективное право» вступает на новый путь.

Оказывается, что нормы положительного права приобрели противоестественный характер *неотменимости* или *неизменности*, а свойственная их содержанию «неверность» становится бичом жизни. Сознание человека видит, что оно закрепощено несовершенной и, может быть, даже унижительной жизнью и что конфликт между положительным и естественным правом не поддается разре-

шению: право не может развиваться далее *по праву*, а выросшее правосознание не может вернуться вспять. И вот возникает необходимость найти иной способ *правотворчества*, и остается путь *непосредственного осуществления новых субъективных прав*.

Этот путь состоит в том, что *субъект, направляемый своим правосознанием к цели права, утверждает за собою другие полномочия, обязанности и запретности*, чем те, которые ему принадлежат в данный момент на основании норм *действующего положительного права*, и, далее, признав их за собою, он приступает к их *непосредственному осуществлению*. Правосознание выковывает субъекту новый статус, принадлежащий к новому, официально еще не установленному правопорядку, и ставит себе задачу жить согласно этому новому статусу. Оно как бы предвосхищает новый, более справедливый правопорядок и торопит его наступление, поспешая к нему навстречу. Естественнo-правовой закон всеобщей соотносительности и взаимности правовых кругов заставляет его признать новые полномочия, обязанности и запретности и за другими субъектами и тем самым сделать все последовательные выводы. Правосознание находит героический выход из создавшегося конфликта, признавая каждого субъекта членом *двух* различных правопорядков *сразу*: одного, отвергнутого по содержанию, но не отмененного и сохраняющего «положительное» значение, и другого, признанного по содержанию, но еще не установленного, не утвержденного и, может быть даже, еще не формулированного, однако — верного, справедливого, лучшего и потому нередко имеющего *достоинство* естественного права.

Конфликт и двойственность, неустранимые через создание новых правовых норм, приемлются и творчески изживаются сознанием; открытая встреча между положительным и естественным правом, приводящая всегда к подчинению первого второму, организуется в порядке *жизненного осуществления*; это делается для того, чтобы внешняя встреча повлекла за собою их *внутреннюю* встречу — в душах слепых и глухих к естественной правоте — и в результате этого установление нового права. На этом пути естественное право осуществляется так, *как если бы оно уже было* положительным правом; оно

фактически прививается к жизни, с тем чтобы стать реальным способом жизни и поведения. Естественное правосознание утверждает себя как жизненную *силу* в уверенности, что оно есть правая сила и что силе этой правоты предстоит победа над коснеющим и слабеющим неправым правом.

Этот путь борьбы за право иногда воспринимается и изображается как путь *правонарушения* или как путь *насильственного* ниспровержения старого правопорядка. Однако такое воззрение по существу своему поверхностно и неверно: во-первых, элемент «правонарушения» и элемент «насильственности» могут *совсем отсутствовать* при таком способе борьбы; во-вторых, наличное правонарушение может быть нарушением не «права вообще», но только *положительного* права, и притом — во имя естественного права, т. е. оно может иметь характер деяния, не разрушающего правопорядок, подобно всем наказуемым правонарушениям, но творящего и совершенствующего жизнь в праве и по праву.

Итак, во-первых, произвольное изменение личного статуса принципиально допускается самим положительным правом, поскольку за человеком признается не только «правоспособность», но и «дееспособность», и в число правообразующих фактов включается *волеизъявление*. Посредством формальных изъявлений своей воли каждый дееспособный человек может добиться того, что у него будет *более и менее* тех или других полномочий и обязанностей, причем положительное право остается ненарушенным (*secundum legem*²¹). Никто не может мешать людям использовать эту возможность для того, чтобы приблизить их положительно-правовой статус к естественно-правовому. Мало того, эта возможность *остаётся всегда* в их распоряжении, т. е. и тогда, когда нормальный путь законодательства открыт и доступен. Нет никакой необходимости пассивно ожидать, чтобы закон или административное распоряжение возложили на меня справедливую обязанность или отменили мое несправедливое полномочие, особенно если я сам чувствую и сознаю, что справедливо и что нет. В большинстве правоотношений можно найти такой исход, который сразу или постепенно погасит мои неестественные полномочия и введет мои естественные обязанности.

Каждый из людей, если им руководит естественное правосознание, будет искать и найдет возможность приблизить свой положительно-правовой статус к естественному. Он может *немедленно перестать осуществлять* свое «неестественное» полномочие и затем погасить его *отречением*; так, естественное правосознание побудило в свое время некоторых помещиков «отпустить на волю» своих крестьян и заставило Л. Н. Толстого отказаться от авторского права на свои произведения. Он может, далее, *передать свои полномочия другим* в ту меру, в какую он испытывает их несправедливыми; таков внутренний смысл многих «пожертвований» на благие дела, христианской «раздачи имущества бедным» и посмертного распоряжения Л. Н. Толстого о яснополянской земле. Далее, каждый может, следуя естественному правосознанию, *взять на себя* исполнение *чужой обязанности*, внести налог за бедняка, заменить больного товарища на службе или, как это допускалось в старину, «пойти в рекруты», заменяя многосемейного брата. Правосознание может побудить каждого возложить на себя добровольно имущественные повинности, увеличить чужие полномочия на счет своих обязанностей, предоставить своим несправедливым правам угаснуть за давностью, пойти добровольцем на войну, принять на себя то или иное ответственное служение народу и т. д. Нормальное правосознание, которое вообще побуждает не уклоняться от принятия и несения *публичных полномочий и обязанностей*, а напротив, искать их и радеть о них,— постепенно научает человека переживать публичные *полномочия* как *обязанности* гражданина, а публичные *обязанности* как неотъемлемые *полномочия*; естественно-правовая солидарность людей освещает по-новому положительный статус лица и обновляет его понимание из глубины: участие в законодательстве управлении и суде оказывается *естественною обязанностью* взрослого гражданина, а личная и имущественная повинность осмысливается как драгоценное *естественное полномочие* — поддержать жизнь своего союза личным трудом и участием.

Каждый из нас, пересматривая и перестраивая свой положительно-правовой «статус» под руководством естественного правосознания, увидит, что все такие «отречения», «отчуждения» и «самообязывания» не являются с

его стороны делом «сверхдолжного милосердия», снисхождения или жертвы, но простым блюдением естественных прав и обязанностей и, тем самым, борьбою за осуществление естественного правопорядка. То, что он делает, подсказывается ему непосредственным чувством права и живым сознанием своей естественно-правовой обязанности. Именно нормальное *правосознание* побуждает его доброю волею пересмотреть и очистить свой положительно правовой статус и таким образом выступить в жизни *добровольцем естественной правоты*.

Вступая на этот путь, каждый из нас легко убедится в том, что естественное правосознание призвано руководить не только созданием *норм* положительного права, но и жизнью в повседневных *правоотношениях*, что борьба с неправым правом должна *всегда* вестись не только от верха, от «общего», через норму, но и снизу, от «единичного», через субъективное право. Естественное право не только «построяет» политическую программу для более или менее отдаленного будущего, но и указывает линию для *непосредственного* личного поведения; осуществление его возможно и обязательно теперь же, рядом с положительным правопорядком, *через* него, где это возможно; и *помимо* него — в порядке морали, нравов, обычая, — где это невозможно. Естественное право не есть «далекий» или тем более «бесконечный» идеал; нет: для каждого из нас оно стоит у порога личной жизни как близкая и ближайшая возможность, *и от нас* зависит осуществлять его на каждом шагу, не отодвигая эту творческую задачу лицемерным прекраснословием.

Таким образом, — возможно, что элемент «правонарушения» будет совсем отсутствовать в этом правотворчестве: тогда этот путь приведет к *лояльной* борьбе за *естественное право* в *субъективном смысле*.

Но далее, во-вторых, история показывает, что в жизни народов бывают такие стечения обстоятельств, при которых наиболее быстрым и прямым путем, ведущим к обновлению правопорядка, представляется путь, *выводящий деяния человека за пределы положительного права*. В этом случае правотворчество покидает стезю строгой лояльности и ищет иных мер.

Эти меры могут иметь двойкий характер ввиду того, что «за пределами» положительного права лежат, с од-

ной стороны, деяния, совсем «непредусмотренные» в его нормах, с другой стороны, деяния, прямо запрещенные.

В этом случае так называемое «обычно-правовое» творчество указывает драгоценный исход для всей правовой жизни, и не только в «частной», но и в публичной сфере. История английской конституции свидетельствует о том, какое огромное жизнепреобразующее значение может иметь этот путь. Созидание юридического обычая есть *правомерный* способ постепенного *введения в пределы* положительного права тех элементов жизни, которые лежат *за его пределами*, но в которых нуждается правосознание. Устойчивое осуществление *неправового* как *правового, сопровождающегося сознанием, что «так поступать» — необходимо и правильно*, есть поистине один из классических путей, ведущих к победе естественного права над положительным. Непредусмотренные деяния и *состояния* постепенно *вдвигаются* в правопорядок, становятся «предусмотренными» и «значашими», и прежний порядок уступает место лучшему. При таком исходе удастся предотвратить конфликт между естественным правосознанием и положительным правом: творческая воля находит средства для избежания разрыва между Ними и не видит себя вынужденною обратиться к *правонарушению во имя права*.

Понятно, что зоркая предусмотрительность старого порядка может быстро поставить нормальное правосознание перед дилеммой: или отказаться от своего творческого задания, или вступить на путь *прямого нарушения* отдельных норм положительного права. Если нормальное правосознание под давлением этой безысходности избирает второй путь, то оно обставляет свое решение целым рядом условий, памятуя о том, во имя чего оно борется, и оставаясь верным себе. И эта цель, и это повинование — не превращает состоявшегося правонарушения в правомерное деяние, но делает совершителя его по праву невиновным, а самое деяние — *ненаказуемым* правонарушением.

Согласно тому, что было установлено выше, решение допустить прямое нарушение положительного права приемлется нормальным правосознанием только в крайнем случае: ибо сознательное нарушение права противоречит основной сущности правосознания, т. е. воле к праву.

Это решение приемлется, следовательно, как бы *против воли*, во всяком случае — в результате внутренней борьбы. Внутренняя борьба возникает вследствие того, что воля к праву разлагается на два противоположные влечения: с одной стороны, воля к цели права зовет к правому праву и к творческому обновлению правопорядка; с другой стороны, та же *воля к цели права* зовет к осуществлению *ненарушимости положительного права*. Нормальное правосознание твердо знает, что *уважение к положительному праву* есть драгоценный результат долгого и мучительного процесса и что расшатывать это уважение значит разрушать уже наличное и в грядущем необходимое жилище естественного права; оно не может стремиться к разрушению права и если допускает *нарушение* его, то именно для того, чтобы поддержать его и не *допустить его разрушения*.

Поэтому правосознание, решающееся вступить на этот путь, сохраняет верность себе только в том случае, если оно соблюдает следующие условия.

Во-первых, если все иные средства борьбы за обновление неверного права уже использованы, исчерпаны и не привели к необходимому результату. Правосознание может допустить нарушение положительного права только *в крайнем случае*, и в частности, лишь после того, как борющийся субъект преобразил свой личный положительный статус в естественный.

Во-вторых, если это решение приемлется *не* из чисто личных или своекорыстных побуждений, но из *воли к общему благу*; правосознание видит в создании и поддержании правопорядка дело великой — *духовной и общественной* — необходимости, а не индивидуальной пользы и поэтому допускает здесь *личные* мотивы лишь в меру их совпадения с единым и общим духовным интересом.

В-третьих, если это решение проистекает из нормального правосознания, т. е. *из воли к цели права*. Тогда это правонарушение теряет свой обычный праворазрушительный характер; оно проистекает не из воли к бесправию и не из недостаточной воли к правопорядку, но из глубокой и целостной воли к праву; оно направлено *не против* права и правопорядка, но стремится создать более близкое к естественному положительное право; оно *не разрушает существующего правового строя*, именно поскольку

он есть правовой строй, а не искажающее природу права неустройство; мало того, оно поддерживает наличный правопорядок как таковой, пытаясь исправить те черты его, которые грозят действительной и притом общей разрухой.

В-четвертых, если эта линия поведения нарушает только *определенные постановления* положительного права, но не стремится разрушить его целиком или водворить на его место первобытную нерегулированность жизни. Правосознание бережет положительное право даже тогда, когда решается нарушить его во имя естественной правоты, и не только поддерживает всю остальную систему действующего права, но, может быть, даже блюдет его в это время с особым тщанием: так, искусный и опытный хирург не повреждает тканей живого тела больше, чем это необходимо, и в то же время заботится о тщательном питании всего организма в целом.

В-пятых, если это деяние нарушает только те положительные нормы, которые *поддерживают неотменимость или неизменность неправого права*: таковы именно те нормы публичного (и только публичного) права, которые формулируют и ограждают политический режим, задерживающий естественное возрастание и очищение права. Тогда эта линия поведения осмысливается не как борьба с положительным правом, но как *борьба с неотъемлемостью и неизменностью его неправых норм*, которая и приводит к отмене их в *новом* конституционном порядке.

В-шестых, наконец, если это деяние нарушает только неправые нормы положительного права, но не нарушает естественных прав человека: правосознание может допустить нарушение неправого права в меру его неправости и ради его исправления, ибо оно знает, что нарушаемое—неправым образом медлит исчезнуть перед лицом естественной правоты, но оно не может допустить *нарушения естественной правоты* ради ее водворения и осуществления, ибо средство, убивающее свою цель, есть неверное и неправое средство: творящий его попирает самую сущность своей цели и несет вину.

Таковы те условия, при которых нарушение положительно-правовой нормы не противоречит правосознанию и которые дают человеку естественное право на неповиновение праву.

И тем не менее такое неповиновение представляет собою правонарушение, которое подлежит суду и может быть принято за преступление.

Глава восьмая

ПРАВОСОЗНАНИЕ И УГОЛОВНАЯ ВИНА

Решение проблем уголовной вины и наказания возможно только на основании целостного и зрелого учения о правосознании. Винодность и невиновность человека, устанавливаемая уголовным судом, определяется не чем иным, как именно *состоянием его правосознания*, т. е. отношением руководившей им воли — к цели права, а потому и к праву. Согласно этому, правонарушитель будет виновен в том случае, если он нарушил норму положительного права по *недостаточной воле к цели права и к праву* как необходимому средству, и будет невиновен в том случае, если *верный правопорядок был его целью и его мотивом*. Признать и последовательно осуществить такое понимание уголовной вины значит разрешить одну из великих очередных задач уголовной науки и практики.

Формально говоря, нарушение положительной нормы, по каким бы мотивам оно ни состоялось,— есть правонарушение, ибо оно превышает полномочия и не соблюдает обязанности, имеющие значение *de jure*; если же оно тем самым преступает запретности, установленные в нормах положительного права под страхом наказания за вину, то совершающий его подлежит уголовной ответственности — следствию и суду. Однако уголовный суд, верно понимающий свою задачу и предметно исследующий деяние подсудимого, не будет в состоянии найти в нем элемент правовой вины, осудить правонарушителя и возложить на него наказание, если деяние его проистекало *из доброй воли, стремящейся к цели права и к праву*.

Согласно такому пониманию, раскрывающему основную природу суда присяжных, а вместе с тем и сущность *всякого* уголовного суда,— не все уголовные правонарушения совершаются виновным образом. Согласно общему правилу, подсудимый *может быть* осужден только за деяние, запрещенное под страхом наказания, но это не значит,

что он *должен быть* осужден за *всякое* такое деяние: возможно нарушение закона, при котором совершивший его *свободен от вины*, — но не потому, что он был «невменяем» (т. е. неспособен к разумному волеопределению), а по другим основаниям. Присяжным предоставляется право решать вопрос о наличии этих оснований «единственно» по «внутреннему убеждению», которое складывается в результате «всесторонней оценки *всех субъективных условий виновности*»*.

Эти субъективные условия виновности всегда индивидуальны и своеобразны не только у каждого преступника, но и при каждом единичном преступлении. Они имеют не внешний, телесно-физический характер, *но внутреннюю, душевно-духовную природу*: так, присяжные могут, признав, что внешнее, правонарушающее деяние налицо и что оно осуществлено именно подсудимым, установить вслед за тем его невиновность. Виновность человека определяется внутренним состоянием его души и духа, а не внешним деянием, фактическая наличность и уголовная предусмотренность которого дают лишь основание для начатия предварительного следствия. Душевно-духовное состояние подсудимого рассматривается на суде со стороны *сознания и воли*: он должен быть осужден, если его деяние произошло из «полного сознания» и «преступной воли». Однако та «сознательность», которая должна быть налицо для обвинения, совсем не исчерпывается ни знанием о противозаконности данного действия, ни отчетливым сознанием о своем поступке, ни полным предвидением его последствий: налицо может быть не только «умысел», но глубокая и всесторонняя продуманность поступка — и это не может помешать присяжным вынести оправдательный приговор при наличности *известных субъективных условий*. Точно так же, та «преступность» воли, которая должна быть налицо для обвинения, совсем не определяется ни причинной связью между живым хотением и жизненным последствием поступка, ни естественным слабоволием подсудимого, ни решением или намерением совершить запрещенное действие: «преступившая» воля совсем еще не есть тем самым

* Срв. Устав Уголовного Судопроизводства (в дореволюционной России), сост. Шрамченко и Ширковым, изд. 6. 1913 г., ст. 804, доп. 1. 2. 3, стр. 809 и 810.

«преступная воля» и присяжные могут вынести оправдательный вердикт преднамеренному нарушителю запрета, но, конечно, при наличии *известных субъективных условий*.

Эти субъективные условия, оправдывающие подсудимого *вопреки всему остальному*, скрываются в его правосознании и определяются теми *мотивами и целями*, которые вызвали к жизни запрещенное действие. Это означает, что приговор присяжных зависит не от того, знал ли подсудимый, что он нарушает норму положительного права, и хотел ли он ее нарушить, но от того *что именно подвигло его к этому и какую цель он преследовал*. Разрешая вопрос о виновности, суд должен рассмотреть и установить: *каковы были цели и мотивы, владевшие душою подсудимого во время действия, и в каком отношении стоят эти цели и мотивы — к целям и мотивам нормального правосознания*. Здесь опять обнаруживается, что мотивы и цели входят в самую сущность как *повинующегося*, так и *преступающего* правосознания: они-то и определяют виновность человека. Нормальное правосознание имеет *свои* цели и живет *своими* мотивами; в чем эти цели и каковы эти мотивы — закон не говорит и правовая теория доселе не разъяснила; закон предоставляет знать об этом — «совести» присяжных и заседателей* и проявляет в этом великое доверие к человеческому духу. Для того чтобы быть достойными этого доверия, присяжные, подобно законодателю, должны осуществить в себе акт *правовой совести*, предметно свидетельствующий о том, *какими объективно лучшими содержаниями живет нормальное правосознание*; они должны как бы «ощутить» по мере сил своих основную *идею права* и его цель и для этого внутренне воззвать к *доброй воле* как естественной основе правосознания. Чуткий и совестный человек, выступая в качестве присяжного, совершает глубокую внутреннюю работу: ибо *совесть* у человека — одна, и показания ее о праве (в качестве «правовой совести») неизбежно приводят в движение ее последнюю нравственную глубину; именно эта работа и только она может сделать уголовного судью — *художником естественной правоты*.

Итак, суждение о виновности человека есть результат

* См. там же стр. 804, доп. 2¹ и 4².

(смутного или отчетливого, воображаемого или предметного) — сопоставления: фактически данных мотивов и целей с мотивами и целями нормального правосознания, а если условно приравнять представляемое содержание цели — содержанию волевого мотива (последнее всегда сложнее, бессознательнее, неразумнее), то можно будет сказать: *уголовная виновность определяется расхождением субъективной воли, породившей правонарушение, с единой объективной целью всякого права, а степень виновности определяется степенью и сознательностью этого расхождения в данном действии подсудимого*. Человек виноват в том случае, когда его воля, создавшая правонарушение, попирает *цель права*. Сознание этого живет не только в каждом предметном приговоре суда присяжных, но и в сердцах простых людей: они знают, что люди, увлекаемые страстями, *часто* попирают цель права, но при этом нередко избегают уголовного правонарушения, что *виновных по праву и перед правом* гораздо больше, чем подсудимых, и что, с другой стороны, есть немало подсудимых, а может быть, и осужденных, совершивших «невиновное» правонарушение. Вот почему народная мудрость советует «не открещиваться от тюрьмы» и называет осужденных — «несчастными».

Но если виновен тот, чья преступившая воля попала цель права, то это можно выразить и так: виновная воля попирает *сущность* права, ибо то, что составляет *существенную природу права*, определяется именно его *целью*. Эта сущность права, как уже показано, лежит в основе *положительного права* и скрывается в его глубине; поэтому вопрос о виновности может быть формулирован так: не стремился ли подсудимый, нарушая положительно-правовой запрет, нарушить и попать то, что составляет скрытую в нем *сущность права*, т. е. естественно-правовую основу положительной нормы? Он будет признан виновным, если воля его тяготела к этому.

Все это можно выразить так, что духовная *противоправность* деяния, составляющая вину, не совпадает с формальной *неправомерностью* его, полагающей лишь начало уголовной реакции: воля, *преступившая* запрет и совершившая неправомерный поступок, может быть признана *не преступной*, т. е. *не противоправной*, и следовательно, *не виновной волей*. Напротив, виновность состоит всегда в

противоправности волеуправления, т. е. в более или менее сознательном и дерзающем поставлении своей, частной цели — *над* целью права, в попрании второй ради осуществления первой. Иными словами: подсудимый виновен в том случае, если он нарушил норму положительного права ради такой своей частной цели, которая несовместима со свободным, справедливым и мирным сожительством людей. Виновен тот, кто нарушает положительное право, исходя из такой *в высшем смысле противоправной* цели, и *степень* его виновности зависит от того, какой вид имела в его душе эта противоправность: обнаружила ли она *обычный* для подсудимого уровень волеуправления (правосознание «привычного» преступника), или же это было *исключительное* уклонение, и притом *повторное* (правосознание «рецидивиста»), или *случайное* (правосознание «случайного» нарушителя), и далее, имело ли это противоправное волеуправление в момент преступления — характер *отвергающего* правовую цель *намерения* (отсутствие правой воли) или только *пренебрегающей* правовую целью *неосторожности* (дефект правой воли), и наконец, насколько эта противоправность сложилась «сознательно», т. е. насколько сознание было вовлечено и поглощено служением противоправной воле (градация дефектов в знании и сознании высшей и низшей противоправности). Все эти разновидности *виновного правосознания* должны, конечно, найти для себя классификацию.

Таким образом, термин «виновности» квалифицирует *состояние преступившей воли в момент совершения запретного деяния*. Отсюда уже ясно, что вопрос о *наказании* должен быть отделяем на суде от вопроса о виновности и рассматриваем самостоятельно: ибо наказание возлагается на человека не в момент совершения преступления, а через известный промежуток времени, в течение которого состояние преступившей воли могло радикально измениться. Человек, преступивший запрет по дефекту или отсутствию правой воли или сознания, мог пережить в самом деянии своем или в привлечении к судебной ответственности — некое обновляющее и перерождающее потрясение души, вырастившее в нем здоровое и устойчивое правосознание. Совершая преступление, он был виновен и тогда, может быть, нуждался в организованном воздействии на его правосознание, и, может быть, если бы формы обще-

ственного взаимовоспитания были более совершенно развиты и осуществляли бы организованную реакцию на дурные поступки в порядке «уголовной морали» и «нравов» — то его правосознание не привело бы его совсем на скамью подсудимых. Однако в момент суда он, может быть, уже совсем не нуждается в постороннем воздействии на его правосознание или, если нуждается, то в самой мягкой и бережной форме.

Уголовное наказание имеет и только и может иметь одно единое назначение: *принудительное воспитание правосознания*. Присудить человека к наказанию значит признать, что его правосознание находится в *данный момент* в таком состоянии, что для него необходимо подвергнуть его обязательному, публично организованному возвращению и укреплению; это значит признать, что он не может быть предоставлен, без дальнейших мероприятий обычной нормальной жизни, собственной человеку как *самоуправляющемуся* духовному центру; это значит признать, что за период времени между преступлением и судом он не сумел самостоятельно познать *неправоту* своей преступившей воли и преодолеть ее силу в порядке самовоспитания. Но для того чтобы признать это, наличное состояние его правосознания должно быть подвергнуто особому, самостоятельному рассмотрению или в суде, или же в особой коллегии, компетентной в исследовании правосознания, и в путях его живого воспитания. «Наказанию» подлежит тот, кто не может, не умеет или не хочет побороть в себе противоправную волю, но это означает, что наказание не есть уже «наказание», а социально-педагогическая мера и что характер этой меры должен быть в применении ее строго индивидуализирован.

При таком понимании уголовной вины оказывается, что возможно не только «невиновное» нарушение запрета, но и *не подлежащее наказанию «виновное» преступление*. Вопрос о «вине» и вопрос о «наказании» ставятся и разрешаются порознь, но в строгой последовательности, так что признание виновности еще не предрешает вопроса о наказуемости вины, а признание к наказанию возможно только после квалификации наличного правосознания. В то же время «наказание» утрачивает свой позорящий характер и не отмеряется по формальному масштабу; его непосредственной целью остается *исправ-*

ление правосознания, и на основании этого отвергаются все меры возмездия, не укрепляющие, но расшатывающие правосознание или тем более прекращающие его жизнь (смертная казнь). Современный уголовный процесс оказывается глубоко неудовлетворительным, и даже суд присяжных получает существенное переустройство: его основная идея — «интуитивно-совестное суждение свободного коллегиального правосознания о волеуправлении подсудимого» — раскрывается во всем ее значении и глубине и получает сознательное дифференцированное осуществление; мало того, задача уголовного суда уславливается как единственная и универсальная для всех его форм: на основании внешнего акта, нарушающего положительно-правовую запретность, исследовать и квалифицировать *правосознание* нарушителя, устанавливая *противоправность* его воли в момент деяния (виновность) и в момент суда (наказуемость). Понятно, что при таком разрешении проблемы институт «условного осуждения», учение «об опасном состоянии» преступника и углубленная реформа пенитенциарной²² системы получат свою истинную основу и полное признание. Присяжные заседатели поймут, о чем их спрашивают, и не будут вынуждены констатировать *отсутствие вины* там, где она была налицо, но теперь духовно преодолена подсудимым. Уголовный суд будет отпирать от уверенности, что «право» не то же самое, что «данное положительное право», и что правосознание не есть слепая воля к покорности исторически данным позитивным нормам — к повиновению несправедливому праву во что бы то ни стало и при всяких условиях. Только признающее, зрячее и творческое повиновение праву способно поддерживать на высоте его содержание и самую жизнь духа.

Естественно, что уголовный суд, верно понимающий свою задачу и предметно исследующий деяние человека как целостное проявление его правосознания, не признает подсудимого ни виновным, ни заслуживающим «наказания», если убедится, что *нарушение запрета* *проистекло из воли к праву и его цели*. Не встречая помехи в ошибочной организации процесса, в ложных теориях и посторонних тенденциях, зоркое око правосудия неизбежно увидит и открыто признает за *видимым неповиновением праву* — *искреннее и убежденное служение Праву*;

оно установит здесь отсутствие всякого *посягательства* на сущности правопорядка и констатирует лишь наличие более или менее удачного *правотворческого искажения*. Не может быть уголовной вины в деянии, не нарушающем естественной правоты и вызванном к жизни подлинною волею к цели права и к усовершенствованию положительных норм. Полное отсутствие гибкости в конституции, использование других путей, наличиесть воли к *общему* и принципиальное признание положительного права — довершают те условия, в которых правосознание «преступило», но осталось *свободным от уголовной вины*: в борьбе с неотменимостью неправого права, с негибкостью конституции оно не покидает публично-правового пути, но совершает вынужденный переход от законодательного порядка к другому, представляющему сложное сочетание из обычно-правового порядка, непосредственного, предвосхищающего применения *legis ferendae*²³, и первоначального, учреждающего провозглашения.

Таким образом, в борьбе за естественное право и за достойную жизнь правосознание не видит себя покидающим пути Права даже тогда, когда решается нарушить тот или иной позитивный запрет. Оно сознает, что, нарушая «право», осуществляет Право и что осудить и присудить его носителя можно только или вследствие неверной организации уголовного суда, или в виде внеправовой расправы. Если «наказание» есть мера принудительного воспитания и укрепление больного или слабого правосознания, то здесь оно оказывается ненужным: правосознание, которое умеет ради Права и права принять на себя по Праву бремя правонарушения и сохранить свою уголовную невинность, нуждается не в исправлении, а в предметном изучении и подражании. И не естественно ли, что изучающему этот исход вспоминается образ Сократа, назначившего себе пред лицом осудивших его афинских судей справедливое возмездие — в виде почетного стола в Притане²⁴.

Глава девятая

ОСНОВА ЗДОРОВОГО ПРАВОСОЗНАНИЯ

Из всего, высказанного мною доселе, должно быть уже ясным, что есть здоровое правосознание. Это есть нечто более широкое и глубокое, чем «сознание» как таковое. В правосознании участвует не только «знание» и «мышление», но и воображение, и воля, и чувство, и вся человеческая душа. Недостаточно верно знать свои правовые полномочия, обязанности и запретности; бывают люди, которые отлично знают их и постоянно злоупотребляют этим знанием для того, чтобы превысить свои полномочия, преуменьшить свои обязанности и сложить с себя запретности. Необходимо не только знать все это, но и *признавать* в порядке *самовменения* и, признавая, иметь достаточную силу воли для того, чтобы *соблюдать признанное*. Надо обратиться к своему *инстинкту* и *приучить* его к «законопослушности» или «лояльности», а это удастся только тому, в ком живет *духовность инстинкта*, достаточно сильная и определенная, чтобы усвоить *духовный смысл права*, его цель и его назначение.

Напрасно думать, будто *дух* и *инстинкт* враждебны друг другу: будто они несовместимы и находятся в вечной борьбе. Это не соответствует действительности. Конечно, бывают люди, почти не живущие духом, безразличные к духовному началу и духовным содержаниям; они живут духовно безразличным инстинктом, которому и следует вся их деятельность. Но и у них дух может внезапно загореться в глубине инстинкта и привести их к необычным для них проявлениям совести, молитвы, художественно верного выбора, чувства права или справедливости, милосердия, щедрости и любви. А задача верного воспитания состоит именно в том, чтобы с детства проявить в человеческом инстинкте духовное начало, и притом не в смысле дисциплинарно навязанного обыкновения, а в смысле *свободной радости и свободного предпочтения*.

Где-то в глубине бессознательного живет священная способность человека отличать *лучшее* от *худшего*, пред-

почитать именно лучшее, радоваться ему, желать его. и любить его. С этого и начинается духовность человека, в этом и состоит жизнь духа. При этом, говоря о «лучшем», надо разуметь не субъективно-приятное или удобное, а *объективно-совершеннейшее* в смысле художественном, нравственном, социальном и религиозном. Человеку дано от Бога и от природы некое *инстинктивное чувствилище для объективно-лучшего*, и воспитать ребенка значит пробудить и укрепить в нем на всю жизнь это инстинктивное чувствилище. В искусстве это называется художественным чутьем или «вкусом», в нравственности — совестью, или чувством справедливости, или еще органической добротой души, в науке — чувством истины или иногда очевидностью, в религии — жаждою Совершенства, молитвою или иногда Богосозерцанием, в общественной жизни это выражается в здоровом и крепком правосознании.

Поэтому правосознание можно было бы описать как естественное чувство права и правоты или как особую духовную настроенность инстинкта в отношении к себе и к другим людям. Правосознание есть особого рода *инстинктивное правочувствие*, в котором человек утверждает свою собственную духовность и признает духовность других людей; отсюда и основные *аксиомы правосознания*: чувство собственного духовного достоинства, способность к самообязыванию и самоуправлению и взаимное уважение и доверие людей друг к другу. Эти аксиомы учат человека самостоянию, свободе, совместности, взаимности и солидарности. И прежде всего, и больше всего — *духовной воле*.

Можно было бы сказать, что правосознание есть инстинктивная воля к духу, к справедливости и ко всяческому добру. Но именно поэтому — живой корень его надо искать в религиозном чувстве и в совести. Можно представить себе, конечно, правосознание вне религии и вне совести, но это будет что-то вроде воли, лишенной неба и земли, это будет дисциплина влечений, а не качественное и не творческое начало жизни, черствая форма, лишенная дара любви и дара созерцания.

Право в его основной сущности есть необходимый для человека образ его духовной жизни на земле, или иначе: необходимая форма «встречи» между верховным благом

и человеческою душою. Право есть прежде всего право человека быть независимым духом, право бытия и право свободы, право самостоятельно обращаться к Богу, искать, находить, исповедовать и осуществлять узренное и предпочтенное совершенство. Одним словом: право есть атрибут духа, его способ жизни, его необходимое проявление. А правосознание есть воля к верному праву и к единой, верховной *цели права* как таковой.

Эта связь между *правом и духом* настолько подлинна и существенна, что вне признания ее — ясного и зрелого или незрелого, лишь предчувствующего — невозможна жизнь *нормального правосознания*. Только *духовная жизнь человечества* нуждается в *естественном и содержательно-совершенном* праве; только душа, имеющая орган для (сознательной или бессознательной) духовной жизни, способна к нормальному правосознанию. *Человеку-животному* можно совсем обойтись без права; он будет осуществлять торжество наивной силы. Человеку как *созидателю хозяйства* невозможно жить вне права, но зато возможно ограничиться одною поверхностною видимою правоты, одною *схемою* права, культивируя и применяя дурные и несправедливые «положительные» нормы. Только человеку как *творцу духовной жизни* доступно нормальное правосознание, только ему дано искать и находить *правое право*, ибо только ему открыта *цель* права и его живой источник.

Разрешить проблему правосознания значит установить и формулировать то безусловное основание, которое делает его бытие — необходимым, его внутреннее строение — нормальным, его содержание — духовно верным и достойным, а его силу — жизненно творческою и непобедимою. Это основание должно быть не отвлеченным принципом, хотя и пригодным для философского построения; но бессильным в действительной жизни человечества; его следует искать среди основных, присущих каждому человеку жизненных влечений и побуждений, выражающих в то же время *духовную сущность человека* как такового. Таким основанием может быть только *мотив, вытекающий из самой природы человека как духовного существа* и составляющий эту природу. Понятно, что этот мотив как проявление основной и универсальной жизненной воли человека не может быть наполнен каким-нибудь пере-

ходящим, или случайным, или чисто субъективным содержанием, но должен быть прикован к существенному, непреходящему и для каждого доступному. Такое универсальное жизненное влечение дано каждому живому человеку в виде *воли к духу и духовности*.

Как бы ни была темна и скудна жизнь души, как бы низменны и убоги ни были ее обычные содержания, она всегда имеет состояния, в которых обнаруживается ее *воля к духу*, даже тогда, когда она не думает об этом, не сознает этого и, может быть, даже не знает, что вообще возможна духовная жизнь. Эти состояния обнаруживают тяготение души то к *форме духа*, то к его *содержанию*.

Каждому человеку как таковому присуще тяготение к жизненной *самостоятельности и самостоятельности*, к автономному самоопределению; значительность и зрелость индивидуальной души определяются прежде всего глубиной и объемом этой автономии. Эта самозаконность в ее простейшем виде распространяется лишь на житейские функции человека — физиологические, хозяйственные и душевно-бытовые стороны жизни, и постольку, не находя себе достойного содержания, она изливается нередко в чисто субъективные проявления: в прихоть, каприз, произвол, упрямство, своеволие и оригинальничанье. Эти низшие проявления самобытности, сами по себе еще не духовные, обнаруживают, однако, *формальную потенцию духа*: искание автономной жизни есть уже тяготение к духу, ибо самозаконность есть именно *его* конститутивная форма. Но это искание есть не более, чем «потенция», потому что истинное достижение и удовлетворение возможно только на безусловных предметных содержаниях; низшие содержания оставляют душу всегда голодной и именно потому легко уводят ее к *пустой форме*, т. е. к бессодержательной независимости,— на путь непомерного властолюбия, преступного честолюбия и безудержного любостяжания.

Точно так же каждому человеку присуще тяготение к тому, чтобы найти некоторое *безусловное по своей ценности* жизненное содержание и прилепиться к нему своею *верою* и своею *любовью*; значительность и зрелость индивидуальной души определяется объективным достоинством этого содержания и интенсивностью личного прикрепления к нему. Это содержание избирается людьми

обыкновенно из среды житейского обихода из физиологических, хозяйственных и душевно-бытовых сторон жизни, и постольку люди осуществляют содержательное вырождение духа: вера становится непредметным суевением, радость жизни связуется с эфемерным и пошлым, сила любви остается инстинктивным влечением, разрастается в уродливую страсть или вырождается в беспредметную меланхолию. Духовное содержание подменяется более или менее ничтожным и жалким суррогатом, а душа вынашивает бесплодную скуку (*taedium vitae*²⁵) или влачится в низинах животной страсти. И тем не менее эта потребность в «главной», любимой, безусловной жизненной ценности обнаруживает в человеке *содержательную потенцию духа*: искание ее есть уже тяготение к духу, ибо безусловная ценность есть объективное свойство его содержаний и предметов. Но такое тяготение есть не более чем «потенция»: безусловную по достоинству и по силе жизненную опору может дать только *автономное и предметное* искание, творческий акт, а не пассивная прилепленность, предметно-верный выбор, а не случайная определенность души приятным содержанием. Отсутствие такого искания всегда отдаст душу в рабство низшим содержаниям и потому делает ее *жертвою самообмана*, позволяя принимать мелкое за великое и ничтожное за абсолютную ценность.

Однако во всех этих явлениях духовного искажения и содержательного вырождения мудрый и зоркий глаз сумеет узнать первоначальное и первобытное *тяготение к духу* — к его *самозаконному* способу жизни и к его *абсолютно-ценным* предметным содержаниям. Это тяготение при всей своей явной неопределенности и бессознательности есть низшая и наиболее элементарная ступень *воли к духу*. Мудрый воспитатель должен найти эту смутную волю в каждой душе с тем, чтобы превратить ее в высшее состояние — в определенную и сознательную, жизнеопределяющую и могучую волю к духу, т. е. к *свободной и активной жизни, посвященной предметному знанию и самодеятельному осуществлению высших, безусловных ценностей*. Каждый человек не просто «имеет душу», но сам *есть индивидуальный дух*, т. е. самодеятельный центр возможной и уже наличной (хотя бы в зачатках «очевидности», «совести», «вкуса», «исповедания»

и «правосознания») духовной жизни. Быть человеком — значит быть индивидуальным духом и сознательно или бессознательно *хотеть* быть им. Но хотеть быть индивидуальным духом значит нуждаться в *естественном*, а потом и в *положительном праве*, а это значит иметь — сознательную или бессознательную — *волю к праву и к его цели*.

Воля к духу, т. е. воля к автономной жизни, посвященной абсолютно-ценному, есть именно тот мотив, который *лежит* в основе *нормального* правосознания и который *должен* лечь в основу *всякого* правосознания как такового. Это есть тот универсальный мотив, который уже присущ каждому человеку и который в своем истинном развитии и углублении неизбежно выковывает в душе *волю к цели права*.

Так, воля к духу, единая и цельная по существу, ведет к праву и к его цели — во всех трех возможных тяготениях своих: *предметном, индивидуальном и социальном*.

Предметное тяготение воли к Духу требует того, чтобы в жизни человека вообще осуществлялось истинное знание, подлинная доброта и объективная красота как закон и присутствие Божества. Но это осуществление, как уже показано выше, возможно только в виде множества одинаково одиноких и самобытных индивидуальных процессов, протекающих по своему внешнему существованию в единой, общей среде и требующих поэтому *правого размежевания*, т. е. права. Воля к Духу есть воля к его необходимым условиям; такими условиями являются — естественно-правовая самопринадлежность индивидуальных духов и положительно-правовая организация их внешнего сосуществования. Дух есть цель права, а право его необходимое средство, но не всякое право, а лишь духовно-верное, свободное и справедливое право. Так возникает нормальное правосознание.

Индивидуальное тяготение воли к духу, требующее, чтобы «моя личная жизнь» восприняла абсолютно-ценное содержание и осуществила в нем форму автономии,— ведет к тому же самому результату. Для того чтобы я мог вести духовную жизнь, необходимо, во-первых, чтобы центр моего духовного изволения был огражден от насильственных вторжений извне; во-вторых, чтобы я имел досуг и доступ к созданным и осуществленным уже духовным

обстояниям. *Правовые гарантии личности и правовая организация достойной жизни* необходимы «мне», как существу, движимому волею к духу. Правое право остается необходимым средством и в том случае, когда целью является бытие *индивидуального духа*. И снова открывается путь к нормальному правосознанию.

Наконец, *социальное* тяготение воли к духу требует, чтобы другие, и притом *все* другие, выковали себе автономное самоопределение в абсолютно-ценных содержаниях. Этот духовный расцвет других и всех является для «меня» не только *подчиненною целью* — необходимою для «моего» духовного роста, обогащения и ограждения, но и *самостоятельною целью*, которую «я» признаю и в чисто духовном, и в чисто нравственном порядке. Предметная воля к Духу глубже и шире, чем воля к его индивидуальному осуществлению и расцвету «во мне». Тот, кто действительно любит Дух как самостоятельный предмет, тот естественно и незаметно живет любовью ко всему сонму действительных и возможных индивидуальных духов, и эта любовь его получает всю глубину нравственного и религиозного оправдания. Понятно, что такое искание духа *во всех и для всех* заставляет волю сосредоточиться с особенною силою на создании *общего и правого правопорядка*. Духовное единение людей, раскрывающее им духовное единство человека, есть одна из самых существенных основ нормального правосознания; оно обнаруживает с очевидностью *духовную* природу права и общества и обнажает в глубине правосознания его нравственный корень.

Итак, истинною основою нормального правосознания может быть только *воля к духовной жизни как верховному благу*.

Нормальное правосознание подходит к праву не с точки зрения частных, чисто личных интересов, но отправляясь прежде всего от его основной, единой и всеобщей *цели*. Право как совокупность объективно значащих правил внешнего социального поведения создается людьми ради этой единой и универсальной цели, которая состоит в *ограждении и организации духовной жизни человечества на земле*. Необходимость права есть необходимость его для жизни духа; содержание права определяется основными законами духовной жизни; творческая жизнь права есть жизнь его в человеческом духе и ради человеческого

духа. Поэтому всякое право должно быть признано тем более совершенным, чем полнее и точнее оно выражает эти законы, чем успешнее оно организует мирное и справедливое равновесие субъективных притязаний кругов и чем быстрее и безболезненнее оно воспитывает в душах автономное правосознание.

Нормальное правосознание приемлет право, культивирует и совершенствует его, движимое волею к его верховной цели, т. е. к *духовной жизни и ее организации*. Оно усматривает в этой жизни, посвященной свободному, предметному обретению и осуществлению высших и безусловных ценностей,— *верховное благо* и согласно этому переносит свое волевое утверждение на все то, что необходимо ведет к его правому осуществлению. *Нормальное правосознание есть воля к праву, проистекающая из воли к духу.*

Эту волю надлежит понимать не как «решение» одной только сознательно-разумной части души, но как целостное стремление, охватывающее и неразумные тайники ее и в них именно почерпающее свою жизненную силу. Такое состояние целостного, гармонического и разумно-оправданного хотения, направленного на верховное и универсальное благо, является само по себе одним из высших достижений в нравственной жизни человека. А это означает, что нормальное правосознание может быть развито и упрочено в душе только в связи с ее общим, моральным и нравственным воспитанием. Это воспитание должно прикрепить смутную и элементарную «духовную волю» к инстинктивному корню жизни и указать ей предметный путь к достойным ее, безусловным содержаниям. Оно должно ввести правосознание в жизнь *нравственно-доброй души*.

Правосознание можно рассматривать отдельно от морали и нравственности как сферу, расположенную рядом со всею сферой этики. Тогда обнаружится, что правосознание и нравственное сознание суть особые проявления и стороны духовной жизни человека, одинаково определенные способом бытия, заданиями и пределами человеческого духа. Однако такое обособленное рассмотрение, допустимое по методологическим соображениям, нисколько не упускает из вида того обстоятельства, что в реальной жизни духа эти стороны стоят в необходимом и плодотворном взаимодействии и что разрешение духовных заданий

возможно только при целостном и гармоническом способе жизни.

С одной стороны, самая *воля к духу* в ее истинном значении слагается как зрелый итог личной и общественной нравственной культуры. Так, она возникает лишь в результате примирения разумно-сознательной силы души с бессознательными влечениями инстинкта, и притом не только в порядке их дисциплинирования, но в порядке их *содержательного перерождения и одухотворения*; она остается всегда разновидностью единого и универсального начала *любви* в его наиболее чистом и благородном — христианском — виде; она требует непрерывного самоотвержения и своеобразного, утонченного бескорыстия; наконец, она расцветает свободно и приносит плоды только там, где имеется налицо высокий общественный уровень, создающий нравственную атмосферу предметного служения.

С другой стороны, духовная жизнь сама по себе является всегда орудием морального воспитания души и источником ее нравственной силы. Предметное служение безусловным ценностям удерживает душу в своеобразном чистилище, научая ее самопознанию и самообладанию, выковывая в ней способность к самоотречению и воспитывая ее к *бескорыстной радости предметного совершенства*. В то же время это служение сообщает душе ту силу и ту власть, которая дается только в результате действительной предметной одержимости, и то уверенное спокойствие, которое порождается только слиянием своей судьбы с судьбою подлинно реального верховного блага.

Наконец, нравственно-зрелая воля несет с собою и духовному служению, и правосознанию великий дар: искусство предметного исследования «совести», на котором может воспитываться и ориентироваться *всякое* вообще предметное познание. В частности, развитая и углубленная нравственная воля может иногда сама по себе поглотить и заменить своими мотивами — волю к праву: так, например, признание чужих прав на свободу и на достойную жизнь может проистекать не только из сознания сущности духовной жизни и всеобщей взаимной связи субъективных кругов, но и из глубочайшего источника — духовной любви к каждому явлению живого духа.

Так, в целостной жизни души *воля к добру* питает собою и обслуживает *волю к духу*, и обратно. Это не может

быть иначе потому, что добро само по себе входит в состав духовных предметов и жизнь его в душе есть уже реальная жизнь духа.

И обе эти воли, каждая порознь и сообща порождают и воспитывают *волю к правому праву*. Но в порядке *обоснования*, воля к духу как более общее и конститутивное состояние имеет первенство и определяющее значение. Воля к добру в конечном счете тяготеет к тому, чтобы заменить «право» собою и сделать его ненужным. Наоборот, воля к духу *утверждает право* и правосознание в самой его сущности.

Правосознание, постигающее свой духовный корень, находит свою существенную основу и источник своего содержания. Оно совершает как бы акт самопознания и раз навсегда перестает видеть в праве подкарауливающего врага и насильника. Оно знает отныне, чему оно повинует, и признает его объективное значение; оно повинует тому, что признает необходимым и что уважает, в чем полагает духовную ценность. Человек, живущий таким правосознанием, обладает тем правовым органом, который может разрешить самые с виду безнадежные проблемы правовой жизни. Так, именно правосознание, созерцающее *цель* права и осуществляющее в себе акт правовой совести, способно к тому индивидуализирующему усмотрению при применении права, которое должно основываться на подлинной и предметной, правовой интуиции и не позволять, чтобы *summus jus превращалось в summa injuria*²⁶. Именно такое правосознание сумеет найти правый выход из необходимости повиноваться неправому праву и невозможности правомерно преобразить его неправоту. Оно способно разрешить проблему правовой вины и указать положительному праву его идеал.

Такое правосознание, исходя из воли к духу и питаясь волею к добру, начинает неминуемо перестраивать социальную жизнь людей на принципах *духовного самоуправления, чувства собственного достоинства, уважения, доверия и справедливости*.

Истинный патриотизм и чувство государственности будут его зрелыми плодами.

Глава десятая

О ПАТРИОТИЗМЕ

Воля к духу, т. е. желание самому вести духовную жизнь и обеспечивать ее другим, есть *безусловная и универсальная* основа правосознания.

Она *безусловна*, во-первых, потому, что направлена на верховную и самостоятельную ценность, которая не слугит уже ничему зысшему, но сама составляет последнюю цель человеческой жизни. Человеку стоит жить на свете только для того, чтобы быть духом и служить Духу Божию; вне этого жизнь его бесцельна и унижительна. Зато воля, направленная на этот, безусловный по своему значению, предмет, не нуждается ни в оправдании, ни в обосновании: она *вполне* права и *объективно* права и в этом смысле безусловна.

Она безусловна, во-вторых, потому, что присуща каждому человеку, независимо от условий места, времени и национальности. Нет человека, который был бы лишен ее, ибо она составляет самую сущность «человека». Человекообразное существо, вполне свободное от нее, могло бы быть подведено под понятие человека только с зоологической точки зрения.

Далее, воля к духу *универсальна*, во-первых, по составу тех субъектов, которым она *присуща* и правосознание которых она так или иначе мотивирует. Она живет во *всех* людях, то сосредоточиваясь на пустой форме духа, то изнемогая от его неоформленного содержания, проявляясь всегда с бесконечным разнообразием и равноценностью. Воинственность, татуировка, тотемизм дикаря свидетельствуют по-своему о ее незрелости, так же как зрелость ее обнаруживается во всяком справедливом законе, в картине Леонардо да Винчи или в философском учении Гегеля.

Она универсальна, во-вторых, по составу тех субъектов, которых она *признает*, включая их в сферу правового общения и единения. Воля к духу есть воля ко всем его индивидуальным очагам, уже угасшим и еще не возгоревшимся, действительным и возможным. Она выводит душу за условные пределы всякой исторически сложившейся социальной группы и заставляет человека реально

испытать и осознать *общечеловеческую* взаимную связь *естественно-правового* характера.

Воля к духу имеет значение «для всех», но не в том смысле, что все фактически знают о ней и сознательно живут ею, а в том смысле, что все *должны* жить ею и *могут* предаться ей как высшему. Ее правда и значение не зависят от субъективного признания и непризнания; она *субъективна* по истоку и явлению, но *объективна* по ценности и предмету. И вот именно безусловность ее значения возносит ее в ту сферу, где раскрываются горизонты универсального, общечеловеческого объема.

Движимый предметною волею к Духу, человек незаметно для себя вовлекается в естественно-правовой порядок *общечеловеческого* братства. Каждый из всего сонма индивидуальных духов воспринимается им как живое жилище Духа, как самостоятельный и самобытный очаг духовной жизни. Связанный с каждым из этих духовных очагов нитями естественно-правовой и положительно-правовой принадлежности, он признает эту правовую связь, уважает ее и поддерживает как необходимое условие своей и чужой духовной жизни. Таким образом, основа нормального правосознания делает человека членом *единой всемирной общины* — «гражданином вселенной».

С виду для такого правосознания деление людей на особые правовые — территориальные, национальные, государственные — общины не могло бы иметь значения. Всякое такое единение людей покоится на разделении всемирной правовой общины, так что единый и безусловный *естественный* правопорядок делится на множество частных и условных *положительных* правопорядков и соответственно — государств. Но духовное братство и естественно-правовая связанность не угасают и не могут угаснуть от того, что человечество за все века своего существования не сумело организовать устойчивое всемирное единение на основе *положительного международного права*.

Если же кто-нибудь выразит это так, что «гражданин вселенной» не может быть *патриотом* и что отвергающий родину «интернационализм» является последним словом нормального правосознания, то такое решение будет совершенно неверным.

Действительно, проблема патриотизма должна быть

поставлена и разрешена в терминах нормального правосознания. Иметь родину значит иметь особый, самостоятельный естественно-правовой союз, не совпадающий со всемирной, общечеловеческой общиной, и отдавать ему преимущество в деле любви и служения. Этот союз покоится на некоей преимущественной духовной однородности и близости людей, а духовная однородность создает то преимущество — жизненное и действительное — патриотическое единение, которое имеет всегда естественно-правовой характер, а обычно изливается и в положительно-правовую организацию. Патриотическое единение людей имеет в корне духовную природу, слагаясь и протекая в формах права и государства.

Это может быть выражено так, что истинный патриотизм рождается из того же источника, как и нормальное правосознание: из *духовной природы, человека и из воли к духу*. Любовь патриота посвящена тому же предмету, которому служит право: духовной жизни, ее устройству и расцвету. Но питая духовную волю из глубины силою страстного чувства патриотизма, в то же время сосредоточивает ее на особом, частном предмете и явно ограничивает объем ее непосредственного действия; и вот это-то *патриотическое ограничение воли к духу* должно быть осмысленно и оправданно в своем существовании. Патриотизм должен быть обоснован как *необходимое и верное проявление воли к духу*.

Для разрешения этой задачи недостаточно установить его эмпирическую необходимость и его приемлемость для положительного правосознания; то и другое не вскрывает еще самого основного и глубокого корня любви к отечеству.

Эмпирические условия человеческой жизни делают *необходимым* разделение всемирной общины на особые-территориальные, национальные и государственные — общины. Пространственная разбросанность человечества по лицу земли и хозяйственная необходимость оседлого труда и оседлой жизни являются первою основою этого разделения: человеческому роду неизбежно жить в виде множества пространственно-дифференцированных «провинций». Единая, общая всему человечеству, внешняя основа существования (прежде всего — пространство и земли) не юлько объединяет людей, но и

разъединяет их; спаянные кровною и родовою связью, группы людей незаметно вовлекаются в местные, ограниченные задания и постепенно вырабатывают местный, ограниченный способ размежевания и упорядочения индивидуальных притязаний и кругов. Климат и раса естественно закрепляют эту пространственную дифференциацию и интеграцию человечества; хозяйственное разделение труда и обмен продуктами воспитывают волю к единению и устройению; сходство интересов, быта и привычек завершают эту спайку, а совместная организация обороны выковывает общую власть и дисциплину. Так складывается целый ряд независимых правовых центров, государственных общин и положительных правопорядков. Инстинкт самосохранения, краткосрочность личной жизни и ограниченность индивидуальной восприимчивости заставляют человека со всеми его жизненными содержаниями прилепиться всецело к одной определенной социальной группе, искать опоры и взаимопомощи *именно* у нее и *только* у нее, в ущерб и в противоположность общечеловеческому единению. *Нужда и страх* вызывают к жизни первые проблески «патриотизма», но эмпирическая неизбежность такой «любви к отечеству» не говорит еще ничего о ее духовной сущности и о ее философском обосновании.

Положительное правосознание может сообщить такому патриоту уже некоторую духовную санкцию. Гетерономный правопорядок, объединяющий одну единую — территориальную, национальную или хозяйственную общину, — разрешает в своих пределах и по-своему духовную задачу *естественного права*: он воспитывает человека к идее объективно значащего порядка, основанного на совместности и взаимности и ведущего к свободе и справедливости. Единение, построенное на нужде и страхе, получает в этом элементарно-духовное и моральное освящение. Человек, выросший в известном правопорядке, сознает себя всецело *обязанным* правосознанию своих граждан и правовой культуре своего отечества: родина получает для него значение положительно-правового установления, уже обеспечившего его существование и ныне ограждающего его духовную жизнь. Благодаря этому принадлежность к известному государственному союзу начинает определяться уже не только нуждою и

страхом, но чувством *долга, чести и признательности*. Житейский интерес «патриота» приобретает моральный смысл, а тяготение к родине — естественно-правовую основу. Правда, государственный союз, воспитывая своих граждан, урезывает естественно-правовую взаимность, ограничивая ее объемом единой общины. Однако правовое единение *внутри* государства отнюдь не исключает правового общения, уходящего за его пределы: государственный патриотизм устанавливает *преимущество* правовой культуры, но отнюдь не *исключительность* ее. Граждане других общин и государств остаются по принципу правоспособными субъектами, и всемирное единение народов на основе международного права признается очередным заданием человечества: это единение слагается долго и медленно, восходя от малого к большому, от периферии к центру, от *множества* положительных правопорядков к *единому* положительному правопорядку.

Однако все эти соображения не вскрывают еще самого основного и глубокого корня патриотической любви, расторгающей всемирное естественное братство — и чувством, и волею, и действием. Любовь к родине должна быть осмыслена как *творческий акт духовного самоопределения*, ибо только в этом виде своем она достигает истинной высоты и зрелости, сообщая последнюю санкцию и «нужде», и «долгу», и «чести», и «признательности».

Для того чтобы любить свое отечество, его необходимо *найти и реально испытать*, что оно есть действительно «мое отечество». По-видимому, это испытание дается большинству людей без поисков, в результате естественно и незаметно слагающейся привычки к окружающим их условиям жизни. Но именно благодаря этому *духовная* сущность патриотизма остается очень часто неосознанной. Любовь к родине живет в душах в виде неразумной, предметно неопределенной склонности, которая то совсем замирает и теряет свою силу при отсутствии «надлежащего раздражения», то вспыхивает слепой и противоразумною страстью, непомнящею духовного родства, блуждающею в темноте, заглушающею и зовы доброй воли и голос правосознания. Этот слепой аффект разделяет участь всех аффектов, над уяснением и очищением которых человек не работает: он незаметно вырождается и унижает человека.

Он вырождается то в пустую форму воинственного шовинизма и тупого национального самомнения, то в слепое пристрастие к эмпирическим второстепенностям, то в лицемерный пафос, прикрывающий личную или классовую корысть. Человек, скрывающий в себе такой патриотизм, не знает — ни того, *что* он любит, ни того, *за что* он это любит. Он следует не духовно-политическим мотивам, а стадно-политическому инстинкту, и жизнь его чувства колеблется, как у настоящего животного, между бесплодной апатией и хищным порывом.

Человек может прожить всю жизнь в пределах своего государства и не обрести своей родины, так что душа его будет до конца патриотически пустынна и мертва; и эта неудача или неспособность приведет его к своеобразному духовному сиротству, к творческой беспечности и бесплодности. Ибо обретение родины есть *акт духовного самоопределения*, указывающий человеку его собственную творческую почву и обуславливающий поэтому духовную плодотворность его жизни. Такой человек не будет любить свою родину потому, что он ее не обрел.

Но может быть и так, что человек, не обретший свою родину, проживет всю жизнь, ошибочно считая себя патриотом: тогда предметом его любви будет *не* отечество, а что-то иное, принимаемое им за отечество. Таким суррогатом может быть любое из обычных содержаний и условий жизни, поскольку оно берется самостоятельно, в отрыве от своего духовного смысла и значения. Ни одно из них, взятое само по себе, не составляет «родины»: ни пространственное рядом-жительство людей, ни кровная связь происхождения, ни национальная и расовая принадлежность, ни привычный быт, ни хозяйственное единение, ни природа, ни общность положительного права и государства. Наличие каждого из этих условий не указывает еще человеку его духовной родины, и обратно: патриотизм может сложиться при отсутствии любого из этих содержаний. Долгая жизнь на чужбине не делает ее родиной, несмотря на привычку к быту и природе и на устойчивое правовое общение; кровная и национальная связь не выясняет вопроса о родине для людей смешанного происхождения; принадлежность к государству может быть недобровольной и создавать в душе устойчивое «анти патриотическое» напряжение. Это значит, что ро-

дина не определяется и не исчерпывается этими содержаниями: она *больше и глубже*, чем каждое из них в отдельности и все они вместе. Вот почему образ протестанта Роджера Вилльямса²⁷, порывающего со всем, что обычно считается отечеством, и создающего себе новую, истинную родину, останется навсегда живым призывом к углубленному пониманию патриотизма.

Но если эти эмпирические связи сами по себе не исчерпывают сущность родины, то они могут все же *приобретать* то духовное значение, которое делает их достойным предметом патриотической любви. Тогда они становятся верным внешним знаком *духовной связи*, соединяющей людей, и через это они приобретают священный смысл и вызывают в душах патриотический культ. Для истинного патриотизма характерна не приверженность к внешним условиям и формам жизни, но *любовь к духу*, укрывающемуся в них и являющемуся через них. Важно не «внешнее», а «внутреннее», не видимость, а сокровенная сущность. Важно то, *что именно* любитя в любимом и *за что* оно любитя. И вот истинным патриотом будет тот, кто обретет для своего чувства предмет, *действительно заслуживающий самоотверженной любви и служения*.

Это можно выразить так, что истинный патриот любит свое отечество не обычным, слепым пристрастием, мотивированным чисто субъективно и придающим своему предмету мнимую ценность, но духовно, зрячею любовью, исходящую из признания действительного, немногого, *объективного достоинства*, присущего любимому предмету. Любить родину значит любить нечто такое, что на самом деле объективно заслуживает любви, так что любящий ее *прав* в своем чувстве и служащий ей *прав* в своем служении. Мало того, предмет, именуемый родиной, настолько сам по себе объективно и безусловно прекрасен, что душа, нашедшая его, обретшая *свою родину*, — *не может ее не любить*.

Человек не может не любить свое отечество; если он не любит его, то это означает, что он его не нашел и не имеет. Ибо родина отыскивается именно *волею к духу*, а дух есть самостоятельная и высшая прекрасность; можно не видеть ее и не знать, *но увидев и познав, нельзя не полюбить*. Родина обретается именно живым и

непосредственным духовным *опытом*; человек, лишенный его, будет лишен и патриотизма. Душа, бесплодная в познании истины, мертвая в творчестве добра, бессильная в созерцании красоты, религиозно пустынная и политически индифферентная,— не имеет духовного *опыта*, и все, что есть дух, и все, что от духа,— останется для нее всегда пустым словом, беспредметным звуком. Такая душа не найдет и родины, но в лучшем случае будет довольствоваться пожизненно ее суррогатами; и патриотизм ее останется субъективным пристрастием. Иметь родину значит иметь ее именно *любовью*. Но не тою любовью, которая знает о негодности своего предмета и потому, не веря в свою правоту и в себя, стыдится и себя, и его и вдруг выдыхается под напором нового пристрастия. Патриотизм присущ той душе, которая *живым опытом предмета*; такая душа предметно знает, что любимое ею есть высшая на свете прекрасность, живая в людях и творящаяся через людей, и огонь этого чувства загорается в ней от одного, простого, но подлинного касания к духовному предмету. Найти родину значит реально испытать это касание и унести в душе загоревшийся огонь этого чувства; это значит пережить своего рода духовное обращение: открыть в предмете безусловное достоинство, действительно и объективно ему присущее, и прилепиться к нему волею и чувством; открыть в самом себе подлинную жажду этого высшего и способность бескорыстно радоваться его совершенству, любить его и служить ему. Это значит, наконец, соединить *свою жизнь с его жизнью и свою судьбу с его судьбою*.

Вот почему в основе патриотизма лежит *акт духовного самоопределения*. Человек вообще определяет свою жизнь тем, что *находит себе любимый предмет*; тогда им овладевает новое состояние, в котором его жизнь заполняется любимыми содержаниями, прилепляясь к ним и к их источнику. При этом истинная любовь дает всегда способность к самоотвержению, ибо она заставляет любящего человека любить свой предмет *больше себя*. И вот если человек обретает для такой любви предмет, действительно заслуживающий ее по своему объективному достоинству, и если этим предметом является *духовная жизнь и духовное достояние его народа* — то он ста-

новится *истинным патриотом*: он совершает акт духовного самоопределения, которым он *отождествляет, в целостном и творческом состоянии души, свою судьбу с духовною судьбою своего народа*.

То, на что направлена моя любовь к отечеству, есть *духовная жизнь моего народа*, ее творческие создания и ее необходимые условия (материальные, культурные и политические). Не просто самый народ, но народ, ведущий духовную жизнь, и не просто самая жизнь народа, но жизнь подлинно духовная и духовно высокая, и не просто все условия жизни — и земля, и климат, и хозяйство, и организация, и власть, и законы,— но все это как данное для духа и созданное духом и ради духа. Именно духовная жизнь есть то, *за что и ради чего* можно и должно любить свой народ, бороться за него и погибнуть за него. Через нее все получает свое истинное значение и подлинную ценность. В ней сущность родины, та сущность, которую стоит любить больше себя, которую стоит жить именно потому, что за нее стоит и умереть. С нею действительно стоит слить и свою жизнь, и свою судьбу, потому что она имеет объективную ценность *перед лицом Божиим*. Духовная жизнь моего народа и ее создания важны, необходимы и драгоценны *сами по себе*, а потому и *универсальны*: не только для меня, но и для меня, и для моего народа, и не только для моего народа, всегда и для всех, для всех людей, которые живут или когда-нибудь будут жить.

Соединяя свою судьбу с судьбою своего народа — в его достижениях и в его падении, в опасности и в благоденствии,— истинный патриот отождествляет себя не с множеством эмпирических индивидуумов; он не сливается с жизнью темной массы, принимая ее за *народ*, и не приносит себя в жертву корыстным интересам бедной или богатой черни; он отнюдь не преклоняется перед «множеством» как перед чем-то высшим и сильнейшим, якобы одаренным мудрою и безошибочною волею. Нет, он сливает *свой дух с духом своего народа*, а эмпирическая индивидуальность естественно и незаметно следует за этим отождествлением. Подобно тому как тело человека живет только до тех пор, пока оно одушевлено, так душа истинного патриота может жить только до тех пор, пока она *творчески одухотворяется* в единении с духом

своего народа. Ибо между ним и его народом не только устанавливается духовное единение, но обнаруживается прямое *единство в душе*. И это единство он передает словом «мы».

Такое отождествление не может быть создано искусственно, произвольно или преднамеренно. Оно может сложиться только *непроизвольно*; оно возникает *само собою, естественно, как бы расцветает в душе*. Но это, с виду иррациональное, расцветание имеет свои глубокие и разумные законы.

Прежде всего, оно должно быть пережито каждым из людей *самостоятельно и самобытно*. Никто не может указать другому человеку его родину — ни воспитатели, ни друзья, ни общественное мнение, ни государственная власть. Патриотизм есть состояние духовное, и поэтому он может возникнуть только самостоятельно в порядке *автономии* — в личном, но подлинном и предметном духовном опыте. Всякое извне идущее предписание может только помешать этому опыту или привести к злосчастной симуляции. Нельзя любить по принуждению или по чужой указке; любовь может возникнуть только «сама», в *легкой и естественной предметной радости, побеждающей и умиляющей душу*. Эта предметная радость или осеняет человека — и тогда он становится *живым органом любимого предмета* и не тяготится этим, а радуется своему счастью, или она минует его душу — и тогда ничто не в состоянии помочь ему.

В основе такого слияния лежит всегда некоторая *однородность в путях и способах духовной жизни*. Патриотическое единение людей покоится на некоторой *сопринадлежности* их, столь необходимой, естественной и священной, сколь необходим, естественен и священен человек духовный предмет и духовный способ жизни. Бремя эмпирического существования преодолевается только творчеством, т. е. страдающим и трудящимся созданием новых предметных ценностей; человека освобождает только порыв к духу, только осуществление духовных состояний; личный страх и личная гибель перевешиваются только тою любовью и тем радованием, которые посвящены негибнущему, божественному содержанию. И вот, в этом духовном творчестве каждый народ имеет свои, существенные особенности. Самые узлы эмпирически

данного характера — обусловленного расою, национальностью и языком, климатом и природою, общественным укладом и воспитанием,— распутываются и расплетаются у каждого народа по-своему, и по-своему же он превращает эти нити в духовную ткань. В борьбе души с ее ограниченностью и с ее несчастьем, с ее страстями и с ее невозможностями каждый индивидуум слагает себе *особый духовный путь*, но этот путь выстраданной духовности роднит индивидуальную душу одинаковостью и близостью с другими душами *единого национального лона*. Нити *духовного подобия* связуют людей глубже, а потому и крепче всех других нитей. Самый способ личного одухотворения, самый ритм духовной жизни в ее созерцании и действии, самая степень жажды и удовлетворения, самый подъем отчаяния и славословия — все скрепляет души единого народа подобием и близостью. И это подобие ведет к тому, что люди связуются взаимным глубоким тяготением, заставляющим их дорожить совместною жизнью, устраивать ее и совершенствовать ее организацию. Одинаковость духовной жизни ведет незаметно к интенсивному *общению и взаимодействию*, а это, в свою очередь, порождает и новые творческие усилия, и новые достижения, и *новое уподобление*. Духовное подобие родит духовное единение, и обратно. И весь этот процесс духовного «симбиоза» покоится на *общности духовного предмета*. Нет более глубокого единения, как в одинаковом созерцании единого Бога, но именно такое единение людей лежит в основе истинного патриотизма.

Каждый духовный акт имеет свое особое строение, слагаясь по-своему из мысли, чувства, воли, воображения и ощущения. Понятно, что каждому духовному акту открывается по-своему единый и объективный предмет — и в познании истины, и в создании красоты, и в осуществлении добра, и в политическом единении. И вот каждый народ вынашивает и осуществляет *духовные акты особого, национального строения* и потому творит всю духовную культуру по-своему: он по-своему научно исследует и философствует, по-своему видит красоту и воспитывает эстетический вкус, по-своему тоскует и молится, по-своему любит и умирает, творит добродетель и осуществляет низину порока. И каждое достижение его — личное и общественное, в мысли и в чувстве — становится новым

звеном, выковывающим его единение и его единство. Каждое духовное достижение народа является единым, общим для всех *очагом*, от которого размножается, не убывая, огонь духовного горения; так что вся система национальной духовной культуры предстает в виде множества общих возжженных огней, у которых каждый может и должен воспламенить огонь своего *личного духа*. И пламя это, перекидываясь в новые очаги, сохраняет свою изначальную однородность—в ритме, в силе, в окраске и во всем характере горения. Народы слагаются в своеобразные духовные единства, и в результате этого пространственная, расовая и всякая иная эмпирическая связь получает свое истинное и глубокое значение — предметно-духовной принадлежности.

Вот почему национальный гений и его творчество оказываются нередко по преимуществу предметом патриотической любви. Жизнь народного духа, слагающая самую сущность родины, находит себе в творчестве гения сосредоточенное и зрелое выражение. Он говорит *от* себя, но не *за* себя только, а за весь свой народ; и то, *о чем он* говорит, есть единый для всех, но неясный большинству предмет; и то, *что* он говорит о нем, есть истинное слово, раскрывающее и природу предмета, и сущность народного духа; и то, *как* он его говорит,— разрешает скованность и томление народного духа, ибо слово его несомно подлинным ритмом народной жизни. Гений подымлет бремя своего народа, бремя его несчастий, его искания, его жизни, все его *onus essendi*²⁸, и подняв его, он побеждает так, что его победа становится — на путях непосредственного или опосредствованного общения — источником победы для всех, связанных с ним национально-духовным подобием. Ему дана та мощь, о которой томились и ради которой страдали целые поколения в прошлом, и от этой мощи изойдет духовная помощь для целых поколений в будущем. Творческое достижение гения указывает путь всем, ведущим полутворческую жизнь, освобождая их через восприятие, художественное отождествление и подражание. Вот почему гений навсегда остается для своего народа живым источником духовного освобождения, радости и любви. Он есть тот очаг, на котором, прорвавшись, вспыхнуло пламя национального духа, тот вождь, который открывает народу доступ

к Богу,— Прометей, дарящий ему небесный огонь, Атлас²⁹, несущий на своих плечах духовное небо своего народа. Его акт — есть акт *народного самоопределения в духе*, и к творчеству его потомки стекаются как к некоему единому и общему алтарю национального богослужения.

Гений ставит свой народ пред лицо Божие и выговаривает за него и от его имени символ его предметной веры, его предметного созерцания, знания и воления. Он открывает и утверждает этим национальное духовное единство, то великое духовное «мы», которое составляет самую сущность родины. Гений есть тот творческий центр, который создает для народа духовную предметность его бытия: он оправдывает жизнь своего народа пред лицом Божиим и тем становится *истинным зиждителем родины*.

Тот, кто говорит о родине, понимает — сознательно или бессознательно—*духовное единство своего народа*. Он понимает нечто такое, что остается наличным и объективным, несмотря на гибель единичных субъектов и на смену поколений. Родина есть нечто *единое для многих*; каждый из нас может сказать про нее: «это *моя* родина», и будет прав, и все сразу могут сказать про нее: «это *моя* родина, это *наша* родина», и тоже будут правы. Родина есть предмет, объединяющий собою *всех* своих сынов, так что каждая душа соединена с нею нитью живой связи, и эта связь сохраняется даже и тогда, когда душа почему-нибудь не культивирует ее, пренебрегает ею или извращает ее. Не во власти человека перестать быть силою, способною и призванною к духовной жизни; не во власти человека оторваться от той духовной среды, которая его взрастила, погасить свой национально-духовный облик и сделать себя *объективно* лишенным духа и родины. Но для того чтобы найти свою родину и слиться с нею чувством, и волею, и жизнью — необходимо прежде всего *жить духом* и культивировать его в себе, и далее, необходимо осуществить предметное самопознание или хотя бы обрести предметное самочувствие — *себя и своего народа в духе*. Необходимо верно ощутить свою духовную жизнь и духовную жизнь своего народа и реально утвердить себя в силах и средствах этой последней. Это значит признать, что предметность и своеобразие мо-

его личного духа связаны *подобием, общением и общностью* с духовною культурою моего народа, так что *ее* творцы и *ее* создания суть *мои* достижения. Мой путь к духу—есть путь моей родины; *ее* восхождение к Богу—есть мое восхождение. Ибо я тождественен с нею и неотрывен от нее в обращении к Божеству. В этом религиозный корень патриотизма.

Такое слияние патриота с его родиной ведет к чудесному и плодотворному отождествлению их духовных энергий. В этом отождествлении духовная жизнь народа укрепляется всеми личными силами патриота, а патриот получает неиссякаемый источник творческой энергии во всенародном духовном подъеме; и это взаимное питание, возвращаясь и удесятерять силы, дает человеку непоколебимую *веру в его родину*. Сливая мою жизнь с жизнью моей родины, я испытываю дух моего народа как безусловное *благо* и безусловную *силу*; и в то же время я отождествляю себя с этою *живою силою добра*: я чувствую, что *я несом* ею, что я силен *ее* силою, что я прав *ее* правотою, что я побеждаю *ее* победами; я чувствую и знаю, что я становлюсь живым сосудом или, по слову Гегеля, живым органом моего отечества в его восхождении к духу и Богу. И на этом-то пути *любовь к родине* соединяется с *верою* в нее, так что истинный патриот не может сомневаться в грядущем расцвете, ожидающем его родину в будущем. Что бы ни случилось с его народом, он знает верою и ведением, живым опытом и победами прошлого, что его народ не покинут Богом, что дни падения преходящи, а духовные достижения вечны, что тяжкий молот истории наверное выкует из его отечества булат могучий и победный. Нельзя любить родину и не верить в нее, ибо родина есть живая духовная сила, в которую нельзя не верить. Но верить в нее может лишь тот, кто живет *ею, вместе с нею и ради нее*, кто соединяет с нею истоки своей творческой воли и своего духовного самочувствия.

Понятно, что в таком слиянии и отождествлении незаметно преодолевается тот психический атомизм, в котором человеку доступна жизнь на земле*. Это преодоление состоит, однако, не в том, что атомизм исчезает и че-

* См. главу пятнадцатую.

ловек перестает быть замкнутой душевной монадой. Нет, способ эмпирического бытия сохраняется, но наряду с ним возникает могучее, творческое единение людей в *общем и сообща творимом* предмете — в *национальной духовной культуре*. Все духовное достояние нашей родины едино для всех нас и общее всем нам: и творцы духа, и создания, и все необходимые условия и формы духовного творчества, и в науке, и в искусстве, и в нравственности, и в религии, и в праве, и в государстве. Каждый из нас живет этим, независимо от того, знает он об этом или не знает и полагает ли он центр своей жизни в эти содержания или нет. В духовной культуре нашей родины мы все — *одно*; в ней объективировано то лучшее, что есть в каждом из нас; ее созданиями заселяется, и обогащается, и творчески пробуждается индивидуальный дух каждого из нас; она делает то, что *душевное одиночество* людей отходит на задний план и уступает первенство духовному единению и единству.

Такова сущность родины. И при таком понимании ее обнаруживается воочию, что человек, лишенный ее, будет действительно обречен на своеобразное духовное сиротство и *безродность*, что обретение ее есть поистине акт духовного самоопределения, что иметь родину есть счастье, а утратить с нею связь есть великое горе, что любить родину и чувствовать тоску по ней не стыдно, и что, наоборот, человеку естественно гордиться своим отечеством.

Но именно постольку патриотизм вполне приемлем и для религии и несколько не противоречит всемирному братству.

Истинный патриот любит *дух* своего народа, и гордится им, и видит в нем источник величия и славы именно потому, что он есть *Дух*, т. е. что он прекрасен высшею прекрасностью, сияющею *всем* людям и народам и заслуживающею с их стороны такой же *любви и гордости*. Каждое истинное духовное достижение — в знании или в добродетели, в религии, в красоте или в праве — есть достояние *общечеловеческое*, которое может и должно объединить на себе взоры, и чувства, и мысли, и сердца *всех* людей, независимо от эпохи, нации и гражданской принадлежности. Истинное духовное достижение выходит за эмпирические подразделения людей, а потому уводит и

самих людей за эти пределы. Оно свидетельствует о некотором высшем и глубочайшем сродстве их, о некотором подлинном единстве рода человеческого, пребывающем, несмотря на все подразделения, грани и войны. Оно свидетельствует о том, что самый патриотизм расцветает в глубоком лоне общечеловеческой духовности и что есть вершина, с которой открывается общечеловеческое братство, братство *всех* людей перед лицом Божиим.

Любить родину значит любить ее *дух* и через него все остальное, не просто «душу народа», т. е. его национальный характер, но именно *духовность* его *национального характера и национальный характер его духа*. Тот, кто совсем не знает, что такое дух, и не умеет любить его, тот не имеет и патриотизма, но разве лишь инстинкт группового и национального самосохранения. Но тот, кто умеет любить дух, тот знает его сверхнациональную, общечеловеческую сущность; поэтому он *не умеет ненавидеть и презирать другие народы*, ибо видит их духовную силу и их духовные достижения. Он любит в них *духовность* их национального характера, хотя национальный характер их духа может быть ему чужд. И эта любовь к чужому духу и его достижениям совсем не мешают ему любить свою родину.

И вот, любить свою родину умеет только тот, кто не умеет ненавидеть и презирать другие народы, ибо только он знает, что такое дух, а без этого нельзя любить воистину свое отечество. Истинный патриот любит в своем народе то, что *должны* любить •- и *будут* любить, когда узнают,— и все другие народы, но за то он и любит у других народов то, что составляет истинный источник *их* величия и славы. Истинный патриот не только не слеп к духовным достижениям других народов, но он стремится постигнуть и усвоить их, ввести их в духовное творчество своей родины, чтобы обогатить ее жизнь, углубить ее путь и исцелить возможную неполноту ее достижений.

Вот почему любовь к *своему* отечеству не растворяется и не исчезает в этом сверхнациональном радовании каждому — и чужому -духовному достижению. Эта открытость личной души *всем* достижениям есть прямо путь к истинному патриотизму: только тот умеет любить свою родину, кто хоть раз испытал, что вселенная действительно может быть отечеством мудреца. И обратно: только

тот может нелицемерно говорить о «братстве народов», кто сумел найти *свою* родину, усвоить ее дух и слить с нею свою судьбу. Понятно, что в своей родине истинный патриот любит не только духовность ее национального характера, но и *национальный характер ее духа*, испытываемый этот общий характер своего народа как *свой собственный*, а себя и свое творчество — восходящим к сверхнациональным достижениям именно на своеобразно-национальных путях своего народа. Патриот чувствует, что жизнь его индивидуального духа сразу как бы растворена в духовной жизни его народа и в то же время собрана из нее и сосредоточена в живое индивидуальное единство; он культивирует это своеобразное и чудесное единение и дорожит этим духовным «мы», участие в котором только и может ввести его индивидуальные достижения в ткань общечеловеческой духовной жизни. Патриотизм есть правая и верная любовь индивидуального «я» к тому народному «мы», которое возводит его к великому, общечеловеческому «мы»; это есть реальное, духовное единение человека и народа в великом лоне общечеловеческого.

Это единение человека с его народом слагается всегда в форму *правовой связи* и обычно принимает вид *государственного союза*. И когда это государственное единение людей творится *нормальным правосознанием*, движимым любовью и волею к духу, то патриотизм придает душе всю силу, необходимую для героической обороны своей родины, и в то же время он не позволяет ей впасть в дикую, агрессивную жадность международного разбойника.

Так, для нормального правосознания *весь* род человеческий входит в правопорядок, в эту живую сеть субъективных правовых ячеек: и любовь к своему отечеству не ведет его к отрицанию естественного права на существование и на духовный рост у других народов. Право других не кончается для него там, где начинается интерес «моего» народа, а право «моего» народа не простирается до пределов его «силы», но лишь до пределов его *духовной необходимости*. Каждый народ имеет неотъемлемое, естественное право вести *национально-автономную* жизнь, ибо автономия составляет самую сущность духа, и каждый народ в борьбе за свою национальную автоно-

мию — прав перед лицом Божиим. Только борьба за духовную самобытность может обосновать необходимость войны, но и тогда, когда эта необходимость доказана, война испытывается нормальным правосознанием как подлинное братоубийство. Любовь к духу побуждает человека защищать *его* жизнь, ее достоинство и ее необходимые условия, а любовь к духу *своего народа* способна подвигнуть его к принятию на себя тяжелой вины братоубийства, противного по существу и совести, и нормальному правосознанию*. Но тогда противник не остается бесправным и в самом сражении; и воин, руководимый нормальным правосознанием, получает в бою облик рыцаря.

Только незрелое или больное правосознание может культивировать патриотизм как слепое, вне-этическое иступление, забывая о том, что вне-этический экстаз нужен только для того, чтобы развязать унижительное для человека животное своекорыстие, а слепота только для того — чтобы не видеть этого собственного унижения. Столкновение народов есть на самом деле не просто столкновение исключаящих друг друга корыстных посягательств, как думают нередко и «трезвые» обыватели и «мудрые» политики; это есть, по существу своему, столкновение *естественных прав*, требующих своего признания и нормативного регулирования. А так как *естественное право* остается всегда *правым притязанием духа на достойную жизнь*, то решение этого столкновения посредством силы есть явление духовно-противоестественное, ибо дух опирается не на «силу» вещей, или обстоятельств, или оружия, а на *свое достоинство и на правомерность своего притязания*. И война служит для того, чтобы разуверить ослепленных до неистовства людей в возможности решить спор духовных притязаний посредством грубой силы.

Столкновение прав есть *спор о праве*, а спор о праве *может* быть разрешен только на путях правовой организации и *должен* быть разрешен на основе естественного права. Поэтому борьба за международное право должна вестись именно не оружием, а на путях международной

* См. мой опыт «Основное нравственное противоречие войны». Вопросы Философии и Психологии. 1915. Книга 5 .

организации, и духовное назначение войны именно в том, чтобы убедить людей в достоинстве и необходимости этого пути. Вот почему патриотизм, вскормленный духом и сроднившийся с нормальным правосознанием, не может видеть в войне верного способа бороться за право. Любить свою родину не значит считать ее единственным средоточием духа, ибо тот, кто утверждает это,— не знает, что есть дух, и не умеет любить и дух своего народа. Нет человека и нет народа, который был бы единственным средоточием духа, ибо дух живет во всех людях и во всех народах. Не видеть этого значит быть духовно-слепым, а потому быть лишенным и патриотизма, и правосознания. Этот путь духовного ослепления есть поистине «вне-этический» путь, чуждый настоящей любви к родине, ибо истинный патриотизм есть любовь не слепая, а зрячая, и парение ее не чуждо добру и справедливости, но само есть одно из высших нравственных достижений.

Глава одиннадцатая

О ГОСУДАРСТВЕННОМ ПРАВОСОЗНАНИИ

Духовная сопринадлежность людей, племен и наций, естественно, ведет их к организации жизни на основах общего права, общей власти и общей территории. *Однородность духовной жизни, совместность духовного творчества и общность духовной культуры* составляют глубочайшую и подлинную основу всякого государственного единения. Именно эта связь — самая утонченная и подчас наименее сознательная и уловимая — творит самое могучее, самое нерасторжимое, безусловное и священное соединение людей в правовые и государственные союзы. Государство определяется именно тем, что оно есть *положительно-правовая форма родины*, а родина есть его *творческое, духовное содержание*. Отсюда — сущность государства, его способ бытия, его обоснование, его цель, его средства и нормальное строение.

С незапамятных времен люди живут в государственных союзах, и размеры накопленного ими политического опыта огромны. Вся история есть ряд великих предмет-

ных уроков, выстраданных человечеством в деле общественного строения, и казалось бы, что эти уроки могли бы научить людей — и отвлеченному пониманию государственности, и практическому умению созидать и поддерживать политическое единение. И тем не менее ученый-государствовед доселе затрудняется указать те категории, в которых обстоит его предмет, а практический политик доселе повторяет старые ошибки и нередко ведет свой корабль неуверенною и неискусною рукою.

Эти ошибки объясняются не только случайными недосмотрами или личными неспособностями, но общими и основными *дефектами государственного правосознания*.

Люди все еще не усвоили основную аксиому всякой политики, согласно которой право и государство создается *для внутреннего мира* и осуществляются именно *через правосознание*. И в науке, и в жизни все еще господствует *формальное* понимание государства, извращающее его природу и разлагающее в душах все основные начала гражданственности. Следуя этому пониманию, люди строят государственную жизнь так, как если бы она сводилась к известным, механически осуществляемым, *внешним поступкам*, оторванным от внутреннего мира и от духовных корней человека; наличность или отсутствие этих внешних поступков должны быть, по их мнению, обеспечены какими угодно средствами и какою угодно ценою — насилием или страхом, корыстью или наказанием, и к этому будто бы сводится все: только бы люди повиновались, только бы вносили налоги, только бы не совершали преступлений и не творили беспорядков — а остальное неважно. Государство понимается как строй *внешней жизни, а не внутренней*. Этим оно отрывается от правосознания и, питаясь поверхностными слоями или дурными силами души, вырождается в своем содержании и расшатывается в своих основах. Оно уходит из подлинной стихии народной жизни, сосредоточивается в изволениях и актах тесного круга правящих лиц и превращается для всех остальных граждан в чуждую им и неосмысленную систему мертвящего принуждения. Государственная принадлежность начинает переживаться как ненавистная кандалная цепь, а правители кажутся чуть ли не бессменными тюремщиками.

Если право бессильно и бессмысленно вне правосоз-

нения, то государство *унизительно, эфемерно и мертво* вне *государственного образа мыслей*. Ибо на самом деле не только его корни, но и обыденная жизнь его имеет внутреннюю, душевно-духовную природу. Нелепо и пагубно думать, что человек может жить внешними поступками в отрыве от внутренних состояний или что государство может достойно существовать, механически регистрируя своих «подданных», устанавливая для них повинности и пошлины и не превращая их в *граждан*, участвующих *сознанием, волею, чувством и действием* в создании единой, разумно-организованной жизни. Государство не есть внешняя вещь среди вещей, и бытие его не имеет материально-телесного характера, хотя природный и хозяйственный «субстрат» его и материален, а личный состав его ведет телесное существование. Государство есть нечто *от духа* и нечто *для души*. Оно есть *духовное единство людей*, ибо в основе его лежит *духовная связь*, предназначенная для того, чтобы *жить в душах и создавать в них мотивы для правильного внешнего поведения*.

В сознании этого лежит первая основа всякой государственности и политики; в осуществлении этого — первое условие ее истинного расцвета. Государственный образ мыслей есть разновидность *правосознания*; этим уже сказано все основное.

Государственный образ мыслей не сводится к знанию о том, что «есть на свете государство», к которому «я принадлежу». Но именно с этого он начинается.

Каждый человек, претендующий на умственную и духовную зрелость, должен отдать себе отчет в том, принадлежит ли он к какому-нибудь государству и к какому именно? И к чему это его обязывает и уполномочивает? И что значит вообще «принадлежать к государству»? Вне этого — политическое отличие гражданина от дикаря и даже от животного может стать неуловимым. Человек, который вообще *не знает*, к какому именно государству он принадлежит, — пребывает в состоянии первобытной наивности и политической невменяемости. В его душе еще не прозябло семя государственности. Дикарь, лишенный, подобно ребенку, политического самосознания, действительно может не знать о самом факте своего гражданства, но именно поэтому он *совсем не ведет политической жизни*, да и не способен к ней. Бессмысленно

ждать от него государственного изволения или акта, когда он настолько¹ духовно немощен, что не способен даже ни к политической верности, ни к политическому предательству. Строго говоря, такие люди не входят в государство, а только *причисляются* к нему; они суть те «граждане in spe»³¹, которые пребывают, может быть, пожизненно в состоянии полурабов, полуподданных, политически отличаясь от животных только этим «возможным будущим».

Понятно, что государственный союз, имеющий в своем составе большое количество таких полудикарей, ведет мнимое существование: правящие «причисляют» подданных, повелевают и взыскивают с них так, как если бы те были способны к государственно-осмысленному акту. А между тем политическое слабоумие (*imbecillitas*) первобытной души делает ее бессмысленным орудием чужой воли: это орудие может «испортиться» в критический момент или перейти внезапно в другие руки, служащие иным целям, и тогда оно погубит государственное дело. Человек, таящий в себе политическое слабоумие — незнающий о своем гражданстве или непонимающий его природы, — имеет только видимость разумного существа; и всякая политическая организация, рассчитывающая на его разум и на его волю, обречена на печальный конец.

Однако этого мало: необходимо *признавать* свою принадлежность к определенному государству, т. е. принимать ее *волею и чувством*, дорожить ею и культивировать ее. Политическая принадлежность должна быть *сознательно принята* каждым отдельным гражданином и *признана* им в *нестесненном, свободном решении*; и это решение должно привести каждого к духовному акту *добровольного самообязывания*, или, что то же, к акту *духовного вменения себе* публично-правовых полномочий, обязанностей и запретностей. Вне этого государству неизбежно предстоит разложение.

Необходимо иметь в виду, что государственная принадлежность определяется, вообще говоря, не свободным и односторонним решением граждан, а гетерономными правовыми правилами, налагающими свое определение на человека *до* его решения и *помимо* его согласия. Еще до моего рождения было юридически установлено, что имеющее в моем лице родиться существо будет принад-

лежать к такому-то государственному союзу; так что потом мое «незнание» было бессильно изменить в этом что-либо, а мое одностороннее «несогласие» всегда будет недостаточным для того, чтобы погасить мое гражданство. Государственная принадлежность имеет *объективное значение* и не зависит от воли одного лица. Но именно в этом обнаруживается опасность, характерная для всякого права: *духовное назначение гражданства и его жизненная эффективность* нуждаются именно в том, в чем *не* нуждается его формальное значение,— в живом, содержательном, волевом приятии, наполнении и осуществлении. Непризнанное человеком гражданство создает трагическую иллюзию: мертвый или эфемерный государственный союз. Объективному значению противостоит душевная пустота или духовная ложь и симуляция, и это неизбежно убивает всякий смысл гражданства и всякую жизнь государства.

Нельзя быть членом политического союза *вопреки* собственному чувству и желанию; это значит превратить всю свою жизнь в систему явного и тайного полупредательства, разлагающего изнутри тот самый союз, который гражданину подобает создавать и поддерживать. Государство, имеющее в своем составе таких членов, совершает величайшую ошибку, сохраняя за ними звание граждан; оно творит самообман и готовит себе разложение.

Однако столь же нелепо быть членом политического союза *помимо* собственного чувства и желания; это значит превратить себя в мертвую, зарегистрированную вещь, механически выполняющую известные внешние движения в меру чужой воли и чужого решения. Государство, готовое мириться с таким состоянием граждан, извращает самую сущность *политического единения*, ибо политическое единение творится именно *волею*, питаемую *чувством* и ведомую *сознанием*.

Государственный образ мыслей, государственное настроение чувств, государственное воленаправление — все это вместе составляет необходимую и реальную основу всякого живого государства или, вернее,— *подлинную ткань его жизни*. Это как бы тот воздух, которым оно дышит и без которого оно задыхается и гибнет. Где этого совсем нет, там нет государства, а есть только его пустая

видимость, и первые же серьезные затруднения не замечают обнаружить это. Человек творит государство именно *сознанием, чувством и волею*; не «просто» внешними поступками, но теми *мотивами*, которые побуждают его действовать так, а не иначе; не только правовыми нормами или силою принуждения, но длительным, устойчивым и содержательно-верным *напряжением души и духа*.

Для того чтобы государство существовало в виде «внешней» общественной организации, оно должно жить в *душах* людей, занимая их *внимание*, вовлекая их *интерес*, постоянно заставляя их *мысль* — работать, их *волю* — напрягаться, их *чувство* — гореть. Народ, у которого политическая жизнь бесчувственна, безвольна, бессмысленна, — государственно мертв и бесплоден; его политическая организация «имеет значение» и «обстоит de jure», но *не имеет духовного существования*. Такой народ, строго говоря, совсем не ведет политической жизни, ибо политическая жизнь есть разновидность *духовного творчества*. Это можно выразить так, что государство как предмет, творимый человеком, соответствует своему назначению и достоинству только тогда, если оно творится *надлежащим органом*, и притом органом, стоящим на должной высоте. Порочная воля, изуродованное или бесильное чувство, скудное и темное сознание — *не в состоянии строить государственную жизнь*. Ибо государство есть организованное единение *духовно солидарных* людей, *понимающих мыслью* свою духовную солидарность, *приемлющих ее патриотическою любовью и поддерживающих ее самоутвержденною волею*.

Таково истинное положение дел: вне *мысли* — политическое правосознание смутно и беспредметно, а государство бесформенно и незрело: вне *чувства* — политическое правосознание поверхностно и немощно, а государство неустойчиво и подвержено распылению; вне *воли* — политическое правосознание пассивно и инертно, а государство обречено на рыхлое и экстенсивное прозябание. Народ, который настолько неинтеллигентен разумом, что не понимает ни своего единства, ни природы государственности, настолько безразличен или мертв чувством, что не любит свою родину, ее политическую форму и независимость, настолько робок или слаб духом, что не имеет воли к духовно-политическому самоподдержанию, — такой

народ *не имеет государства*: он политически аморфен и его государственное существование есть траги-комическая иллюзия.

Но для того чтобы мысль, чувство и воля человека творчески зажили политической связью, должно состояться *духовное приятие* государства. Каждый человек, пребывающий в состоянии наивного своекорыстия, должен *принять* государство сначала в порядке *эгоистического*, а затем *предметно-духовного интереса*.

Прежде всего он должен удостовериться на самостоятельном и подлинном, всегда суровом и мучительном опыте, что он лично заинтересован в существовании и поддержании государства. Он должен изведать и убедиться, что он сам настоятельно нуждается в политическом единении, что его собственные, основные и насущные потребности ведут его к признанию государства, мало того, что его частный, эгоистический интерес сам по себе есть уже в известных пределах не что иное, как интерес *самого* государства и *всего* государства в целом, что, наконец, самая жизнь его невозможна вне или помимо политической организации.

В этом первоначальном, корыстном приятии государства человечество медленно и постепенно — столетиями вынашивая опыт феодализма, гражданских войн и классовой борьбы — научается *публично-правовому и патриотическому бескорыстию*. Оно научается тому, что жизнь имеет не только измерение личной корысти, но и измерение *духовного достоинства*, творящего верховный суд над всяким «интересом»; оно научается тому, что государство есть нечто не только «полезное», но и *духовно-правовое и духовно необходимое*, что нельзя быть человеком, т. е. индивидуальным духом в полном и истинном смысле этого слова, и не участвовать личными силами в жизни и деятельности политически организованного союза. И только убедившись в этом, человек получает достаточное и в то же время принудительное основание *признать* государство и *добровольно* принять его законы в порядке самовменения и повиновения.

Государство необходимо и приемлемо именно потому, почему необходимо и приемлемо положительное право*:

* См. главу тринадцатую.

незрелое состояние человеческих душ, одержимых наивно-порочным, эгоистическим тяготением и не умеющих мотивировать свое внешнее поведение самостоятельным признанием естественной правоты,— делает государство необходимым и целесообразным способом поддержания *естественного права* через его *положительно-правовое* провозглашение и вменение. Неотчуждаемость и неумалимость естественных прав, с одной стороны, и весьма ограниченная способность людей к автономному самообязыванию, с другой — ведут к организации таких союзов, которые должны устанавливать и ограждать естественный правопорядок посредством гетерономных правовых правил и поддерживать их блюдение силою внешнего, общепризнанного, властвующего авторитета. Единая власть союза, уполномоченная правом и сама подчиненная праву, получает обязанность: формулировать естественное право в виде объективно значащих, общеобязательных правил внешнего поведения (т. е. в виде *положительного права*), с тем чтобы эти правила проникали в сознание и к воле людей и порождали в них мотивы к правильному действию.

По своей основной идее государство есть *союз духовно принадлежащих людей, племен и наций, объединенных ради гетерономного осуществления естественного права*. Это означает, что государство имеет *единую, объективную и высшую цель* и что только свободное, волевое приятие этой цели делает человека воистину гражданином.

Так, государство в самом деле имеет такую единую, высшую цель, которой оно *должно* служить и которой оно в действительности — с большим или меньшим успехом — *служит*. Неискушенному, поверхностному взгляду может, конечно, казаться, что люди в их *политической* деятельности преследуют множество разнообразных целей, так что не только у каждого отдельного человека имеется своя, особая «политическая» цель, но что один и тот же человек может *по произволу* менять свои «политические» цели, отдаваясь им по очереди и перебирая их одну за другой. И каждая из этих субъективных и относительных целей, независимо от ее *содержания* и ее *достоинства*, будет иметь политический характер лишь благодаря тому, что кто-нибудь пожелает осуществить ее че-

рез посредство государственной власти. При таком понимании решающим является не вопрос о том, *чего* желает тот или другой индивидуум, а вопрос о том, *на каком пути* он задумал этого достигнуть. Всякая, самая нелепая, своекорыстная и противогосударственная цель окажется «политическою» целью, а деятельность, клонящаяся к ее осуществлению, окажется государственною деятельностью. *Формальное понимание государственности* и политики, удовлетворяясь пустыми признаками «организованной власти» и «общего права», отрываясь от естественно-правовой основы всякого государства и прилепляясь к его положительно-правовой форме, — мирится со *всяким* интересом, освящает *всякое* вожделение, допускает *всякое* посягательство, вырождая тем и природу своего предмета, и самую жизнь человечества. Политический формализм насаждает в душах и в действиях людей самый беспринципный *политический релятивизм*, и в результате этого целые поколения людей вырастают в уверенности, что «в политике все дозволено» и что авторитетом государственной власти может быть «все прикрито». И человечество, пожиная от времени до времени плоды этой деградации, продолжает слепо держаться за такую противоестественную традицию и нелепую практику.

В противоположность этому, нормальное правосознание еще со времен Платона и Аристотеля утверждало и будет утверждать *единство и объективность* государственной цели <и политического задания>³². Термин «политического» указывает не только на *путь* организационного властвования, но прежде всего на некоторую *высшую ценность*, обслуживаемую государством. Так что из всех целей, с которыми люди восходят к власти, *политическими* будут только те цели, которые соответствуют этой высшей ценности. Интерес «политический» с формальной точки зрения может быть *на самом деле — противополи- тическим*, и деятельность, «государственная» по своей внешней видимости, может быть *на самом деле — совершенно противогосударственною*. Политика совсем не есть пустая форма «организованного властвования»; нет, она имеет особое, конституирующее *ее содержание*. Государство совсем не есть социальный механизм, безразличный к творимому делу; нет, оно имеет свое особое, содержательно-определенное задание. Если государство со-

всем не осуществляет его или осуществляет совсем не его, то оно не только «в идее» перестает быть государством, но фактически, жизненно разлагается и гибнет. Государство имеет свою объективную природу, которая определяется его объективной целью и которая не может безнаказанно разрушаться и попираться. Те, кто не понимают этого,— те не способны к политической деятельности; те, кто не блюдут этого,— готовят себе и своему государству трагический конец. Государственность таит в себе некий имманентный ей рок, и этот рок несет горе и мзду — и политически немудрому правителю, и политически слепому народу.

Глава двенадцатая

СУЩНОСТЬ ГОСУДАРСТВА

Объективная природа государства определяется его высшею целью, его единым и неизменным заданием. Это задание состоит в *ограждении и организации духовной жизни людей, принадлежащих к данному политическому союзу*. Ограждение духа состоит в обеспечении *всему народу и каждому индивидууму* его естественного права на самобытное определение себя в жизни, т. е. права на *жизнь*, и притом на *достойную* жизнь, внешне свободную и внутренне самостоятельную. Организация такого сожительства людей, и притом на *основах права и власти*, составляет ту единую политическую цель, которой служит государство. Только верное понимание этой *цели* открывает доступ к пониманию *средств и строения* политического союза.

Основная природа этой цели, т. е. именно то, что делает ее *политическою*,— состоит в ее *единстве и общности для всех граждан*.

Ограждение индивидуума как творческого центра духовной жизни есть нечто такое, в чем каждый заинтересован, по-видимому, лишь *для себя и про себя*. Постольку обнаруживается, что у каждого человека есть *эгоцентрическое* тяготение к свободе, что каждый ищет обеспечить *себе свои* естественные права. Это означает, что у многих людей имеются *похожие* или даже *одинаковые*

цели, не совпадающие, однако, в одну единую и общую цель. Сколько людей — столько целей, ибо каждый — о себе. В определении *своего* интереса каждый может «согласиться» с другим, но интересы эти *не сливаются* в единый и общий. Иными словами, здесь есть подобие и, может быть, согласие, но нет *солидарности*, ибо одинаковые интересы не объединились в *общий*. А между тем *политическая* деятельность есть именно *солидарная деятельность во имя общей цели*. Отсутствие ее разрушает политический союз и превращает народ во множество разьединенных *атомов*. Тогда эгоцентрическое тяготение ведет к эгоистической деятельности; сходство интересов порождает лишь *параллелизм и конкуренцию*; и в конце концов духовный атомизм и своекорыстие остаются последним словом этого противополитического разброда.

Сущность государства состоит в том, *что все его граждане* имеют, помимо многих различных, противоположных или одинаковых интересов и целей, *одну, единую цель и один, общий интерес*. Об этой цели каждый *может* сказать: «это моя цель», и будет прав, но *должен* добавить: «не *только* моя». И все сразу могут сказать: «Это *наша* *общая* цель», и, высказав это, все будут правы. Но это и значит, что цель эта — *общая*. Множество телесно и душевно разьединенных людей желают *одного и того же*, такого, что или *сразу у всех* будет, или чего *сразу у всех* не будет. Каждый желает одиноко и по-своему; «интерес» как личное переживание остается своеобразным и множественным. Но предмет желания — *един для всех* и может быть создан только в организованном, *совместном и не* одиноком творчестве. Общность цели создает общность путей и средств, и основа политической деятельности дана.

Эта солидаризация интересов возникает так, что каждый член союза начинает понимать неосуществимость *своей* цели помимо осуществления *чужих* одинаковых целей, и притом *всех чужих*. Личный духовный центр, нуждаясь в определенной и обеспеченной сфере свободного изволения, убеждается в том, что его полномочия поддерживаются и питаются исключительно чужими обязанностями и запретностями и что в то же время они отовсюду ограничиваются чужими полномочиями. Все субъективные правовые «статусы» как бы соприкасаются

отовсюду друг с другом, образуя живую систему взаимного поддержания и ограничения. Каждая ячейка цела лишь до тех пор, пока целы соседние, а так как все ячейки связаны друг через друга со всеми остальными, то нарушение одной из них нарушает тем самым все остальные или, во всяком случае, ставит все остальные под угрозу*. Именно коррелятивное (связное) и мутуальное (взаимное) со-существование всех субъективно-правовых ячеек убеждает людей в том, что самая *форма правовой связи* не только одинакова для всех, но и есть нечто *общее всем*. Так, создать разграничение и ограждение для каждых *двух* субъектов — значит установить *общий* обоим *предел*; мало того, это значит установить *общий* для обоих *решающий орган*, т. е. правовой авторитет, творящий и применяющий право, и, наконец,— *общее* обоим *правило*, т. е. правовую норму или кодекс норм. Иными словами: организовать правопорядок значит создать единый общий союз (политическое «мы») с единою, общею правовую властью («наше» правительство) и единою общею системою права («наши» законы). Именно в этом и состоит *организующая* задача государства, в осуществлении которой *все одинаково* заинтересованы. Каждый одинаково заинтересован в общем деле, или, что то же: *все солидарны*. На этой солидарности, именно на ней и только на ней — зиждется государство; в обнаружении ее и в служении ей состоит *политическая деятельность*.

Понятно, что эта солидарность в вопросе о *правовой форме* жизни получает свое освещение из глубины духовного содержания, национально-единого и патриотически-общего. Государство есть разновидность организованного сожительства; а в основе всякого сожительства людей, если оно не унизительно для них и не эфемерно, лежит *духовная однородность* и общность *духовной культуры*. Вот почему в основе всякого могучего и духовно продуктивного политического союза лежит духовная солидарность сынов общей родины. Любовь к отечеству есть любовь к тому самому *национальному духу*, совокупную и совместную жизнь которого организует и ограждает государство. *Чувство* патриота посвящено тому самому, чему служит *мысль и воля* государственного

* См. главы третью и четвертую.

деятеля. Политик, стоящий на высоте, творит то дело, в котором *солидарен весь народ его*, и если он творит его огнем своей души, то он патриот. Патриот, активно работающий над организацией духовной жизни своего народа, творящий общественную форму ее расцвета,— есть тем самым государственный деятель, национально-политический строитель и вождь. Политика вне патриотизма—беспредметна, нелепа и гибельна; патриотизм вне государства — нежизнен, немощен и бесформен. Итак: *государство есть положительно-правовая форма родины, а отечество составляет истинное содержание политики.*

Именно борьба за *духовную культуру* народа есть то, что сообщает государству высшее и последнее оправдание пред лицом Божиим; именно *духовное* содержание патриотизма придает государству его естественную правоту, *противопоставляя* его вселенскому братству и в то же время *примирая* его с ним*. В борьбе за свою духовную культуру граждане государства являются сразу сынами своей родины и поборниками вселенского дела; они суть граждане *национального града Божия* и в то же время творцы мировой культуры, признающие вселенское дело — своим. Государство *как орудие духовной жизни* не только не противоречит вселенскому единению, но и прямо *созидает* его, ибо всякое единение людей свято и прочно лишь постольку, поскольку оно имеет духовную природу, но именно постольку оно не раскалывает людей на непримиримые группы, но связует их в высшее единство. Созидая и организуя жизнь *национального духа*, каждое государство является органом единой для всего мира, *вселенской духовной жизни*. И понятно, что постольку государство извращает свою природу и организует не жизнь национального духа, а национальную жадность и агрессивность, постольку оно становится орудием разъединения, бед, войн и всеобщего вырождения.

Итак, *духовная солидарность* есть подлинная и реальная основа государства. Именно на этой основе государство должно быть понято и осуществлено как живая система *братства*, не только не противоречащая христианству, но и соответствующая духу евангельского учения.

Вести политическую жизнь, или, что то же, быть на-

* См. главу тринадцатую.

стоящим гражданином, значит *испытывать живое неразрывное тождество между интересом государства и своим собственным интересом и через это признавать своим собственным интересом — каждый духовно верный интерес каждого из своих сограждан.* К этому сводится основное содержание политической жизни.

В самом деле, первое, что делает человека — гражданином, есть *прятие государственной цели.* Принять государственную цель значит испытать ее как *свою собственную*; значит не только «примириться» с нею или «согласиться» на нее, но признать ее своею собственною целью и не противопоставлять ее больше своим интересам. Это возможно только при том условии, если личный интерес человека влечет его к тому самому, к чему ведет и государственное дело. А для этого необходимо или чтобы государство опустилось до содержания личной, частной корысти — что означало бы для него вырождение и разложение, — или чтобы индивидуум возвысился до содержания подлинного государственного интереса. Это значит, что гражданин должен быть патриотом, ищущим расцвета для духовной культуры своего народа: тогда основная цель его жизни сама по себе совпадает с единою и объективную целью государства и в результате живое, неразрывное *тождество интересов* устанавливается легко и естественно.

Если индивидуум сознает себя прежде всего *духом*, то дело Духа становится для него первым и основным делом. А оно есть не чисто личное и не частное дело, но по существу своему одинаковое для всех и общее всем, а по социальной форме осуществления — политическое и государственное. Обрести в себе *духовный интерес* значит обрести в себе общечеловеческий и патриотический корень и политическое волеуправление. Это значит утвердить основу своей личности в той глубине, на которой *«мое дело»* неразрывно сливается с делом *«моего государства»*, а интерес *«моего государства»* раскрывается как интерес общечеловеческий.

Однако это прятие государственного интереса совершается совсем не только в порядке *самопожертвования*, но и в порядке *самоутверждения*: ибо государство, ограждая и созидая национальную духовную культуру, *примлет, ограждает и питает духовный интерес каждого*

из своих членов. Созданное ради естественного права, государство утверждает естественные полномочия *каждого гражданина*, оберегая его как самобытный, творческий центр духовной жизни и благоприятствуя ему в его автономном самоопределении. Это значит, что каждый гражданин находит в государственной цели всю полноту своего духовного интереса — признанною, соблюденною и утвержденною; так что его патриотическое «самопожертвование» есть в то же самое время акт «самоутверждения»: ибо его личный духовный интерес не только не исключен из общеполитического, но входит в него целиком, составляет самую ткань его. Духовная правота всякого личного интереса делает его интересом самого государства, и так обстоит даже и в том случае, если историческая государственная власть почему-нибудь не признает этого или оказывается не в состоянии организовать удовлетворение каждого такого интереса. Государственный интерес складывается из *всех духовно-правых интересов всех граждан*, причем каждый духовно-правый личный интерес оказывается через эту государственную включенность — *общим и политическим*. Так, все, что необходимо гражданину для творческого труда и достойного существования, — все это входит в интерес самого государства, заполняя содержание его единой цели и его практических задач. *Духовная жизнь народа есть духовная жизнь всех его граждан*, и этим определяется направление и объем политической деятельности.

Именно при таком понимании *государство* неизбежно становится *орудием братства и солидарности*. Приемля государственный интерес как свой собственный, каждый индивидум действительно усваивает *все* цели и *все* задачи государства; здесь нет ограничений или резерваций: гражданин как истинный патриот не отделяет себя — от своего политического союза, *его* задач — от *своих* задач, *его* судьбы — от *своей* судьбы. Но именно через это он приемлет и усваивает *каждый духовно-правый интерес каждого из своих сограждан*, и приняв его, он испытывает и рассматривает его как свой собственный, личный и насущный. «Частный интерес», если он есть духовно-правый, является уже не просто «интересом», но *естественным правом*, и не просто «частным интересом», но *общим и политическим*; а это значит, что нет в государстве

гражданина, который имел бы основание отнести к нему с политическим безразличием и пассивностью.

Интерес государства состоит в поддержании и осуществлении всех *естественных прав* всех его граждан, и поэтому вовлечение личной воли в «политику» означает вовлечение его в борьбу за естественные права всех и каждого. Поэтому восхождение личной, частной воли к политической цели есть тем самым ее *расширение по объему и по содержанию*, и в то же время это есть *освобождение* ее от всякой чисто личной, групповой или классовой корысти,— освобождение и *очищение*. Ибо политика не приемлет никакого чисто личного, группового или классового интереса, но — или отвергает его совсем, или же признает его верным и справедливым естественным правом и тем превращает его в интерес общий и политический.

Истинно политическое понимание отвергает все частные посягания, все личные вожделения, все классовые интересы. Ибо, если классовый интерес имеет за себя духовные основания, то он уже *не* есть просто «классовый», но общий и государственный, и тогда настаивать на его «классовом» характере нет смысла: это значило бы, овладев целым, добиваться его части или же из двух общепризнанных суждений делать частно-утвердительный вывод. Если же классовый интерес *не* имеет за себя духовных оснований и *не* скрывает за собою естественного права, то никакие усилия — ни «организация», ни «пропаганда», ни «агитация», ни ложь, ни террор, ни восстание, ни гражданская война, ни классовая диктатура — не превратят его в общий, политический или государственный; он останется *частным вожделением и неоправданным посягательством*, а политическая партия, отстаивающая его всеми средствами, будет готовить верную гибель — себе, своему классу и своему государству, оставаясь «политической» только по имени. Ибо фактически *возможно* сделать государственную организацию орудием какого-нибудь классового интереса, но это значит расшатать или даже погасить волю к политическому единению во *всех остальных классах* и тем разложить государство заживо. К счастью, такой образ действий таит в самом себе свою обреченность: объективная необходимость государства не допустит его до полного разложе-

ния и тактика посягающего класса неминуемо вызовет в народе углубление и очищение государственного правосознания, а вместе с тем и укрепление попорченной государственности.

Это можно выразить так, что государство вообще строится *не по принципу корысти, а по принципу правоты и не по принципу конфликта, а по принципу солидарности*. Так что каждый раз, как в политике начало корыстного конфликта выдвигается на первый план или торжествует над началами права и солидарности — так деструктивный элемент получает преобладание и государство вступает на путь разложения. Сущность политики не в том, что граждане *борются* друг с другом, но в том, что они *сотрудничают*; государство есть разновидность не войны и разброда, но единения и творческого сотрудничества и формула его: не «компромисс своекорыстных посягательств», а «*совпадение правых и солидарных волеуправлений*». По самому основному существу своему государство стремится не организовать столкновение частных или классовых интересов и не просто примирить их, но *исключить* их, и жизненная прочность его определяется именно тою сферою интересов и политических актов, в пределах которой борьба классов стихает или не возникает вовсе (например, оборонительная война).

Естественно, что при надлежащем понимании государственности и политики своекорыстная борьба между гражданами или классами совсем не имеет почвы для возникновения. Если каждый гражданин обсуждает свои и чужие интересы по масштабу их естественной правоты, то он не имеет оснований ни для того, чтобы настаивать на своем неправомерном интересе, ни для того, чтобы отвергать чужое правомерное притязание. Напротив, он готов принять каждый чужой правомерный интерес и пребывает в уверенности, что его собственное правомерное притязание будет признано всеми остальными гражданами. Именно такое соотношение граждан, составляющее основную природу *политического единения*, превращает государство в живую систему *братства* и примиряет его с учением Христа о любви.

Можно было бы подумать, что тысячелетняя практика государственности достаточно наглядно показала несоместимость ее с духом Христова учения. По крайней ме-

ре на этом настаивают все теории, которые сводят государство к организации насилия, к «мечу» и страху или превращают учение Христа в аскетическую мораль, в «непротивление» и сентиментальное ханжество. Упуская из вида, с одной стороны, *духовное* значение и *идеальную* сущность *преобразования жизни*, возложенную на последователей Христа,— эти теории видят противоположность там, где ее нет. Конечно, исторический опыт человечества измерил все великое расхождение между пустою и потому извращенною формою государственности и пустою, искаженною формою евангельского учения; однако это расхождение, эта противоположность между началом «насилия» и началом «аскетической покорности» нисколько не разрешает основного вопроса. *Нормальное правосознание* не только не исключает любви к ближнему, но ищет и находит пути для систематической организации ее социального осуществления, ибо принять каждый правый интерес другого как свой собственный значит именно относиться к ближнему, как к самому себе. Правильно понятая политическая деятельность не только не исключает служения Богу, но, наоборот, является сама по себе достойным поклонением Ему «в духе и истине». Учение Христа никогда не призывало к отречению от чувства *собственного духовного достоинства*, но именно это правое чувство лежит в основе борьбы человека за свое естественное право*. И обратно: нормальное правосознание не только не поощряет своекорыстия как двигателя человеческих поступков, но предполагает в человеке именно ту способность ставить Божие дело превыше всего, о которой Христос говорил как об основе всей жизни.

Напрасно анархисты и другие сторонники сверхполитического «идеализма» считают свою критику неотразимую и окончательную: они отвергают лишь *пустую форму* государственности, которую *следует отвергать и не будучи анархистом*, но они упускают из вида *истинное содержание* политической деятельности и потому критикуют то, чего не понимают сами. Убеденный анархист есть всегда жертва собственной политической наивности: он судит о праве и о государстве как понимающий, не только не понимая предмета, но и не подозревая о своем

* См. главу пятнадцатую.

непонимании, ибо понимание дается здесь только в результате *предметного созерцания цели государства и сущности политического единения*. Именно наивность позволяет ему верить, что с «отменою» государства *естественное правосознание внезапно созреет* в душах людей и начнет определять собою их поведение, что поэтому положительное право не нужно, что жизнь может быть организована даже совсем вне права или что можно установить право помимо общепризнанной власти, что власть не нуждается в санкции организованного принуждения и т. д. Все это обнаруживает, что анархисты одержимы *дефективным правосознанием* и что пропаганда их остается восхвалением и популяризацией собственного духовного заблуждения*.

Правильно понятое государственное правосознание не только не враждебно нравственно доброй воле, но принимает ее цель и служит ее задачам**. Политическая жизнь покоится на *братском настроении* душ, и если это настроение исчезает, то вырождается и политическая жизнь. Право фактически служит не только «свободе»***, но и «братству», столь торжественно и в то же время столь беспомощно провозглашенному первой французской революцией. Но «братство» и есть тот способ отношения человека к человеку, глубочайшее истолкование которого дано Христом. Поэтому истинный политик имеет все основания признавать себя — по цели и по духу — христианином: ибо «кесарево» и «Божие» образуют в нормальном правосознании живое единство.

Глава тринадцатая

ФОРМА ГОСУДАРСТВА

Государство по своей *основной идее* есть духовный союз людей, обладающих зрелым правосознанием и властно утверждающих естественное право в братском, солидарном сотрудничестве.

* См. главу четвертую.

** См. главу девятую.

*** См. главу шестую.

Такова *идея* государства. Но, исторически говоря, оно лишь очень медленно приобретает эти идейно верные черты и осуществляет нередко, сохраняя свое наименование, целый ряд глубоких уклонений. Исправление этих недостатков и искажений возможно только с ростом, очищением и углублением *правосознания*; так что если история государства обнаруживает прогресс в смысле роста *государственности*, то этот прогресс должен быть понят как *душевно-духовное возрастание человечества*. Политический строй и правосознание образуют живое неразрывное единство настолько, что ни одна реформа невозможна до тех пор, пока не назреет известный сдвиг в правосознании; и всякая реформа, несоразмерная с состоянием народного правосознания, может оказаться нелепою и гибельною для государства. Единственно верный путь ко всяким реформам есть *постепенное воспитание правосознания*.

Именно на этом пути и только на нем разрешается основное противоречие между *идеєю* государства и ее историческим *осуществлением*. Ибо, с одной стороны, государство живет *правосознанием* людей, а существенной чертой правосознания является *способность к самоуправлению*; *отсюда, по идее, государство сводится к самоуправлению народа*. Однако, с другой стороны, единая и объективная *цель* государства настолько высока и требует от граждан столь *зрелого правосознания*, что, исторически говоря, народы оказываются *неспособными* к самоуправлению, осуществляющему эту цель. И вот обнаруживается великое расхождение между идейною формою государства и его историческим обликом. Политическая философия должна вскрыть корни этого расхождения; государственная власть должна найти путь к его исцелению.

Проблема сводится к тому, что в идее государство есть корпорация, а в действительности оно является *учреждением*. Проблема разрешается через сочетание учреждения с корпорацией, однако при соблюдении *аристократической* природы государства.

Необходимо признать, что история придала государству особую положительно-правовую форму, не укладывающуюся в обычные категории юриспруденции. Бесспорно, **что** государство есть нечто, способное к совершению

самостоятельных *правовых актов* (например, объявление войны, заключение договора, издание закона, конфискация); поэтому оно должно быть признано не объектом права и не правоотношением, но *субъектом права* (лицом). Это ость, конечно, не «физическое лицо» (духовный индивидуум, единоличный субъект права), но «юридическое лицо» (социально организованный субъект права). Однако этим и исчерпываются все, что могут определенно высказать о государстве обычные юридические категории.

Современная наука права знает два вида юридических лиц: «корпорации» и «учреждения». Но историческая форма государства, строго говоря, не может быть отнесена ни к одной из этих групп.

Отличие корпорации в том, что ее строй восходит от *одинакового* интереса к *общему* по принципу *солидарности*, причем из многих субъектов, одинаково заинтересованных, одинаково целеполагающих и уполномоченных,— слагается *единый субъект* с единым общим интересом, общей целью, общим «субстратом», с единым субъективно-правовым статусом и единою системою действий; интерес и полномочие, интерес и целеполагание, целеполагание и действие — не отрываются друг от друга самим существом корпорации, но остаются принципиально слитыми даже тогда, когда корпорация из практических соображений создает в своих собственных пределах целый ряд подчиненных и действующих от ее лица учреждений; в корпоративном единении заинтересованные сами устанавливают свою общую цель, сами несут полномочие и сами осуществляют полномочным действием ту цель, в которой они заинтересованы.

Напротив, самая сущность *учреждения* состоит в том, что интерес и полномочие, интерес и целеполагание, целеполагание и действие отрываются (или попарно могут оторваться) друг от друга и распределяются среди различных субъектов: заинтересованный не формулирует своей цели, но ее формулируют за него другие, со стороны; полномочия действовать во имя этой цели он также не имеет: субъект, полагающий цель, может быть совсем не заинтересован сам в ее осуществлении и не иметь полномочия действовать для ее достижения; а уполномоченный к действию может быть совершенно чужд — и

учреждающему целеполаганию, и житейской заинтересованности в данной цели. Именно вследствие этого учреждение слагается обычно *не* по принципу *солидарности заинтересованных*, а по принципу *опеки* над ними; единство не включает в себя множества, но противопоставляет себя ему; одинаковое не восходит к общности; сознание, признание, полномочная воля и действие заинтересованных *не* слагают правового бытия и правового акта учреждения, но остаются индифферентными и могут отсутствовать*.

Можно понимать государство *по его основной* сущности как корпорацию, а не как учреждение. Тогда его жизнь будет осуществляться именно в восхождении от одинакового интереса к общему по принципу солидарности; граждане его связуются общею целью (духовное процветание родины и организация ее на основах права), общим субстратом (территория и вся остальная «природа») и общей организацией (единый союз, единая власть, единая система правовых норм, единый правопорядок). Тогда эта связь должна жить в их сознании, поддерживаться их признанием, питаться их полномочною волею и осуществляться их действием. Государство, по идее, пребывает *не над* гражданами, но живет *в них*. Оно творится *не только для них* (т. е. в их интересе), но *ими и через них* (безразлично пока, кем, как и насколько). Они сами приемлют ту цель, которая выражает их общий духовный интерес, и сами испытывают тот интерес, во имя которого они вступают в политическое единение. Государство существует *в лице граждан*; так что *все* граждане как организованное политическое единство *составляют само государство*. Граждане не причисляются к нему по принципу опеки; они вообще не противостоят ему, но включаются в него как призванные участники и творцы общего дела.

Согласно этому воззрению, государство является корпорацией. Однако это есть не частно-правовая корпорация, а публично-правовая, и здесь начинается целый ряд осложнений. В число основных полномочий государства

* Ср. положение больных в клинике, сумасшедших в лечебнице, призываемых в богадельне, стипендиата перед лицом стипендии, поданных авторитарного государства.

входит полномочие *властно* направлять жизнь политического союза: авторитетно и окончательно устанавливать правовые нормы и принудительно применять их к отношениям граждан. Государству свойственно творить в терминах положительного права, т. е. в порядке организованного властвования. Оно уполномочено не просить, а требовать; оно *обязано* не уговаривать несогласных, но авторитетно предписывать и запрещать, сохраняя в перспективе возможность, обязательность и неизбежность наказания. И по отношению к этой власти, творящей объективно значащее право, граждане имеют обязанность подчинения и повиновения; так что, формально говоря, их согласие и несогласие безразлично — как для значения норм, так и для значения всякого личного правового статуса.

Этот публично-правовой характер государства выражается в том, что оно создает в своих пределах целый ряд учреждений, уполномоченных к власти и действующих формально *по принципу опеки*. Понятно, что это придает политическому строю характер авторитарности и гетерономии и уподобляет государство не корпорации, а *учреждению*. И действительно, исторически всякое государство живет и действует именно как учреждение.

Корпоративный строй требует от граждан прежде всего зрелого правосознания, ибо без него общий интерес останется неосознанным, принцип солидарности отпадет, интерес и политическое целеполагание разойдутся и в результате государство или перестанет существовать, или сложится по типу учреждения. И вот государство *всегда* имело и *всегда* будет иметь в своем составе граждан с незрелым правосознанием, ибо даже при совершенном строе в нем будут дети и несовершеннолетние, составляющие приблизительно половину всего населения, а может быть, и душевнобольные. А так как для них правильное политическое целеполагание будет недоступным, то государство навсегда сохранит по отношению к ним (т. е., по-видимому, несколько больше, чем для половины своих граждан) характер *учреждения*. История присоединяет к ним еще *всех* граждан с незрелым правосознанием, фактически неспособных участвовать в жизни и творчестве публично-правовой корпорации. Они неспособны осознать свой интерес как политический, и вслед-

ствие этого их сознание, признание, воля и действие *не могут* создавать правового бытия и правового акта политического союза; государство остается для них учреждением: т. е. оно продолжает работать *для* них, но творит свою жизнь *не через их изволение*.

Все это означает, что государство в своем историческом осуществлении совмещает в себе черты корпорации с чертами учреждения. Его строй будет тем совершеннее, чем выше и сильнее будет уровень правосознания в стране и. соответственно, чем сильнее будет преобладание *корпоративного духа* над духом опекающего учреждения. Понятно, что политик, организующий государство, должен отправляться каждый раз от верного учета наличного уровня правосознания в данной стране, определяя согласно этому уровню ту жизненную комбинацию из «корпорации» и «учреждения», которая будет наилучшей для государства при данных обстоятельствах (при наличной территории, плотности населения, составе политических и хозяйственных задач, при уровне правосознания в стране и т. д.).

Найти эту исторически наилучшую комбинацию из «солидарного самоуправления и властвующей опеки» значит верно разрешить проблему организации государственной *власти*.

Природа государственной *власти* определяется *той целью*, ради которой она создается, а эта цель есть цель *самого государства*. Это значит, что политическая власть служит *родине*, т. е. национальному духовному расцвету: в этом служении она обретает, формулирует, ограждает и обеспечивает *естественное* право, придавая ему форму *положительного* *правопорядка*.

Отсюда уже ясно, что политическое властвование возлагает на человека величайшую *ответственность*: властвующий по самому призванию своему есть *законодатель естественной правоты*; поэтому он должен быть способен к *предметному постижению* Духа и Права, или, что то же, он должен обладать развитым и углубленным *правосознанием*. Законодатели, организаторы, судьи только тогда стоят на высоте своего призвания, когда они руководятся волею к цели права, а потому и к *праву*; когда они рассматривают всякое положительное право как явление естественной правоты и сами выступают в жизни

ее исследователями и творцами*. Именно это имел в виду Платон, когда говорил о «власти философов» и о «философствовании правителей»³³.

Властвующий должен иметь верное понятие о верховной цели государства и его средствах. Его правосознание должно иметь свои корни в *доброй воле и патриотизме*. Он должен непоколебимо верить в благородство государственности и в жизненную духовную необходимость политического единения. Он должен совмещать в себе изощренное *видение права* с непреклонною волею к его *властному осуществлению*, углубленное *чувство ответственности* со способностью к императивному решению. Властвующий не может быть без *воли к власти*, но эта воля должна быть не беспредметным властолюбием, а живым *вдохновением государственности*. Властитель, стоящий на высоте, видит в своем публичном полномочии не жадно блюдому выгоду, но *обязанность и ответственное бремя*. Он не останавливается и перед бременем жизненно необходимого компромисса, но не «придумывает» для него санкции от лица совести и не извращает нравственную природу государства ложным учением о том, что «хорошая цель оправдывает всякие средства»³⁴. Одним словом, властвующий должен сделать свою волю живым *органом государственности*, или, что то же, его душа должна быть *предметно одержима государственною целью*. И всякий дефект в его правосознании чреват тягостными последствиями для всего политического союза. Властитель, кто бы ни был он законодатель, правитель или судья,— лишенный государственного смысла или патриотизма, одержимый злою волею, своекорыстием или классовым интересом, не чувствующий права, не верящий в назначение и силу государства и не сознающий своей ответственности, безвольный или трусливый — будет всегда истинным бедствием для своего союза: ибо деятельность его подрывает самое важное в политической жизни — веру в право и волю к государственному единению.

Все это можно выразить так, что во всяком государстве и при всяком строе *власть должна принадлежать лучшим людям*. По своей цели и по своему существу го-

* См. главы седьмую, восьмую и девятую.

сударство *аристократично*; вот аксиома, непоколебимая со времен Конфуция, Гераклита и Аристотеля. Государство, поставившее к власти худших людей или тем более вынесшее наверх общественные подонки,— переживает смертельный недуг; государство, «изгоняющее» или убивающее своих лучших людей,— нуждается «в перевороте» (Гераклит³⁵); государство, не умеющее выделить лучших граждан,— обречено на прострацию и вырождение. И при всем этом критерий, по которому определяются лучшие граждане, *не условен, не относителен и не спорен*: это есть *способность к бескорыстному служению духу и способность к социальной организации братства*; первая составляет этический ценз, вторая политический ценз аристократии. Политическое «*благородство*» отнюдь не то же самое, что «древность рода», «знатность» или тем более «богатство»; это есть *благородство воли и правосознания*. И все «аристократии», осуществлявшиеся в истории, но не удовлетворявшие этому критерию, были правлением «лучших» только по имени.

Далее, самая цель государства показывает, что власть фактически *не может и не должна осуществляться всем народом сообща* или в *одинаковой степени*.

В самом деле, существование политической организации не является само по себе ни самостоятельной, ни высшей целью человеческой жизни. Государство необходимо для того, чтобы ограждение естественных прав дало человеку возможность не только и не просто «жить», но вести жизнь, достойную человеческого духа. Поэтому политическая деятельность не может и не должна поглощать народных сил более, чем это необходимо, ибо в конечном счете государственный деятель остается не столько непосредственным творцом духа, сколько слугою народа и его духовных вождей. Народ учреждает или приемлет власть для того, чтобы жить и созидать, но не обратно. Именно поэтому процесс формирования власти есть всегда процесс *социальной дифференциации*, т. е. выделения некоторых, уполномоченных императивно осуществлять государственные цели. К этому присоединяются техническая невозможность творить власть большою массою: власть есть прежде всего живое действующее *единство*, требующее единого *воле направления* и, следовательно, согласия отдельных волей в вопросе об общих

задачах и общих средствах. Это единое волеуправление вырабатывается тем труднее, чем большее количество людей участвует в нем своим мнением и чем больше принцип *субординации* вытесняется началом *сговора*. Политическая история знает примеры того, как целые учреждения, партии и даже режимы гибли в бездействии и бесплодии потому, что в процессе организации нарушали закон *экономики сил*. Наконец, далеко не всякий гражданин обладает теми свойствами, которые необходимы для власти, — развитым правосознанием, верным пониманием государственной цели, неподкупною волею, научным разумением социально-экономических процессов, гражданским мужеством и организаторским даром. Способность к власти есть очень высокая квалификация личной души, а при современном историческом уровне человечества — людей, стоящих на таком уровне, окажется особенно немного.

Все это можно выразить так, что властвование от лица государства всегда было и всегда будет связано с определенным *духовным «цензом»**. Отвергать это можно только по недоразумению или же вследствие полной некомпетентности в государственном деле. Мало того, следует прямо поставить вопрос о том, отвергает ли кто-нибудь вообще эту политическую аксиому. Ибо, насколько известно, никто и никогда не выдвигал столь нелепого утверждения, что всякий гражданин как таковой способен осуществлять публично-правовое полномочие, или, что то же, может обладать публично-правовою дееспособностью... Напротив, все политические писатели и все политические партии всегда признавали, что среди граждан есть люди, духовно незрелые и духовно несостоятельные, которым нелепо и пагубно поручать государственные функции, и найти разногласие в этом вопросе, по-видимому, прямо невозможно.

В самом деле, предоставить отправление публично-правовых полномочий малолетним или душевнобольным людям было бы настолько нелепо и пагубно для политического союза, что на этом никто не настаивает. Граждане, еще не приобретшие «зрелого и здравого разума»,

* Не смешивать с сословным, имущественным, профессиональным и вероисповедным цензом.

уже утратившие его или никогда не имевшие его (юридические), естественно, устраняются от дел, требующих такого разумения. И такое устранение покоится, очевидно, на признании государственной власти делом, требующим *духовного ценза*. Разногласие начинается только с вопроса о *размерах* этого ценза и о *способах* его определения.

Напрасно было бы думать, что всякий человек, достигший двадцатилетнего возраста и не сошедший явно с ума, способен строить государственную власть. Это значило бы поставить политику ниже всякого элементарного ремесла или рукоделия, требующего, кроме возраста и отсутствия помешательства, еще наличности соответствующего органа, телесной сноровки и хотя бы смутного сознания цели. И вот политическая деятельность не хуже любого ремесла или рукоделия требует, кроме возраста и «не-безумия», — наличности соответствующего *духовного органа*, сознания государственной цели или хотя бы минимальных *интеллектуальных* навыков. Нелепо строить государственную власть, не обладая *государственным правосознанием*; плачевные результаты будут всегда обеспечены: это будет или противогосударственная власть, или государственное безвластие, или же — худшее — противогосударственное безвластие. Первое примет форму личного деспотизма или классовой диктатуры; второе создаст режим малодушия, уступок, попущения и, соответственно, режим государственного распыления, т. е. расхищения власти, распада нации и территории; третье породит худший строй — охлократию: господство черни, руководимой демагогами. Политическая история знает все эти пути и возможности; и, осуществляя их, она давала и дает доказательство того, что *публичная дееспособность* измеряется всецело *государственным правосознанием*.

Поэтому необходимо признать, что исторические государства, *медленно и постепенно* допуская народные массы к публичной деятельности, руководятся верным инстинктом самосохранения. Политический союз, не соблюдающий этой постепенности, рискует своим существованием, он предает свою судьбу в руки государственных младенцев или политических слабоумцев, и дни его быва-ют сочтены. В этой верной постепенности нет ничего по-

лтически предосудительного; напротив, в ней есть глубокий смысл и государственная мудрость. Зато гибельным и преступным является поведение властвующих групп и классов, если они пользуются не-дееспособностью народа для того, чтобы подменить государственный интерес—классовым и удержать народное правосознание на низменном уровне. Этим они готовят беду не только себе, но и всему государству: они компрометируют самую идею политического единения, связывая ее в народном представлении с идеею классового своекорыстия; они воспитывают в народе слепое недоверие ко *всякой* власти, глухую злобу и темную жадность; они сами возвращают того Калибана¹⁵⁶, ту чернь, которая однажды, потеряв страх, попытается упразднить культуру и государство и *открыто* заменить политическую власть своекорыстным произволом. Такое поведение властвующих групп и классов свидетельствует о том, что их собственное правосознание далеко не соответствует необходимому уровню, что против них нужны *формальные* правовые гарантии, ибо лучшая, *содержательная* гарантия — благородство правосознания — отсутствует. И тягостным является положение того государства, в котором правящие группы не способны править в порядке истинной государственной опеки, а широкие массы не способны ни принять от них власть, ни осуществить *формальные* правовые гарантии. Такое государство не может строиться по типу учреждения, но не в состоянии обратиться и к корпоративному строю, и только общественная работа над развитием правосознания может спасти его от медленного распада.

Опасность такого злоупотребления властью свидетельствует, конечно, не о «не-нужности» духовного ценза, но, наоборот, о его безусловной необходимости. Основная задача государственного устройства состоит в том, чтобы обеспечить выделение к власти *лучших* граждан, и можно сказать, что государственная зрелость широких масс определяется именно способностью к такому выделению. Государственная власть всегда и безусловно должна иметь *аристократический* характер; это первое основное требование, предшествующее всем остальным. И переход от режима государственной *опеки* к режиму государственного *самоуправления* имеет смысл лишь по-

стольку, поскольку он не нарушает этого основного условия.

Исторически государство может быть описано так: по *форме* — это есть публичное *учреждение*, медленно приближающееся к *корпорации*; по *духу* — это есть самоуправляющаяся *корпорация*, медленно втягивающая в себя широкие круги и народные массы. Политическая мудрость состоит в том, чтобы поддерживать режим опеки только в меру действительной необходимости и в то же время энергично работать над преодолением политической недееспособности масс или, иначе: воспитывать в массах дух корпоративного самоуправления и закреплять этот дух соответствующей государственной формой. Задача государственной опеки состоит не в том, чтобы поддерживать опекаемого в состоянии духовного несовершеннолетия, вменяемости, но в том, чтобы воспитывать опекаемого, сообщая ему способность к волевому самообузданию и самодисциплинированию --способность к самоопеке. Ибо государство сильно и достойно не тогда, когда власть влачит население к правопорядку против его воли, навязывая народу патриотическую солидарность посредством страха и казней, но тогда, когда в самом народе живет дух государственного патриотизма и политического добровольчества.

Согласно этому, одна из основных задач государственной власти есть политическое воспитание народа. Это значит, что широкие массы должны быть вовлекаемы в политическую жизнь *до того*, как за ними будет формально утверждена публичная дееспособность, или, что то же: только тот может приступить к отправлению публичных *полномочий*, кто осмыслил и усвоил свои публичные *обязанности и запретности*, ибо самоуправление и саморегуляция предполагают в массе высокую дисциплину, т. е. непоколебимую верность обязанностям и запретностям. Это можно выразить еще так: широкие массы народа должны быть вовлекаемы в государственную жизнь сначала через правосознание, а потом только через политический акт. Ибо политический акт, не выросший из здорового правосознания, губелен и бессмыслен, а здоровое правосознание, не изливающееся ни в какой определенный и оформленный политический акт, отнюдь не бессмысленно и не губительно,— напротив, оно остается дра-

гоценной способностью, возможностью грядущих достижений.

Можно признать, конечно, что человек, которому всем не позволяют стоять на ногах и ходить,— так и не научится ходить. Однако ребенок, которого воспитатель ставит на ноги преждевременно и побуждает ходить, пока они еще не окрепли,— вырастает с изуродованными, кривыми ногами. Это означает, что народу необходимо упражняться в общественном самоуправлении; однако не в той сфере, в которой изволение *окончательно* строит государственную жизнь в ее основных жизнеопределяющих линиях. Важно, чтобы люди приучались к строительству и поддержанию общественных организаций, но нелепо, вредно и губительно, когда эта школа общественного самоуправления, приучающая людей к азбуке координации и субординации, перемещается в сферу судьбоносных решений и государственной политики. Политика не терпит ни ребячества, ни игры, ни дилетантизма, ни маньякального экспериментаторства. И то, что уместно в сфере частной общности — спорт и клубы, благотворительность и кооперация,— тому не место в вопросах национального водительства и обороны.

Все это, вместе взятое, дает нам возможность осветить вопрос о государственной форме и вопрос о демократии.

Этот вопрос распадается при внимательном отношении на два различные вопроса: на вопрос об *эмпирически-наиболее-целесообразной* форме и на вопрос о наиболее *совершенной* форме.

Нет и не может быть единой политической формы, наиболее целесообразной для всех времен и для всех народов. Этому мечтательному и беспочвенному предрасудку пора угаснуть. Ибо политическая форма определяется всею совокупностью духовных и материальных данных у каждого отдельного народа и прежде всего присущим ему *уровнем правосознания*. Для каждого данного народа в каждую данную эпоху наиболее целесообразна та политическая форма, которая наилучше учитывает присущую именно ему зрелость и прочность государственной воли и сообразует с нею ту комбинацию из корпоративного и опекающего начала, которая ведет и строит национальную жизнь. И притом эта форма должна вести

народ именно к единой и объективной государственной цели и обеспечивать аристократическую природу власти. Понятно, что здесь не может быть единого разрешения; мало того, возможно, что наиболее целесообразную форму окажется *rebus sic stantibus*³⁷, форма наименее духовно совершенная: так, чернь как таковая требует деспотического господства, и при отсутствии монархических предпосылок в стране — государство может оказаться обреченным на форму тирании.

Иначе обстоит дело с вопросом о наиболее совершенной политической форме.

Здесь определенно можно установить, что наиболее совершенна та политическая форма, которая соответствует основным и неизменным аксиомам правосознания и обращается в душах граждан именно к этим аксиоматическим основам гражданственной жизни. Таких аксиом можно указать три: 1) чувство собственного духовного достоинства и его проявления: уважение к себе, начало чести и духовного измерения жизни; 2) способность к волевому самоуправлению и ее проявления: принципиальность, убежденность, самостоятельность, дисциплина и долг; 3) взаимное доверие и уважение — гражданина к гражданину, гражданина к власти и власти к гражданину. И вот наиболее совершенна та политическая форма, которая соответствует этим аксиоматическим основам, вызывает именно к ним и именно их приводит в действие в качестве политически движущего мотива.

Это можно было бы выразить так, что наиболее совершенна та политическая форма, которая воспринимает в себя дух христианства и пропитывает ритм политического единения — началами любви, уважения и доверия, началами духовного самоутверждения, бытового-земного самоотвержения и героизма. При таком подходе будет верно освещен и вопрос о демократии.

Демократия есть *государственный строй*, при котором *власть организована по принципу корпоративного самоуправления*. Отсюда вытекает уже все существенное.

Демократический строй есть способ государственного устройства. Следовательно, как и всякий другой строй, он ценен и допустим лишь в ту меру, в какую он не противоречит государственной цели. «Государство» есть родовое понятие; «демократическое государство» — видовое.

Вид, теряющий признаки рода, есть *nonsens*³⁸, государство, пытающееся быть демократией ценою своего государственного бытия,— есть нелепое и обреченное явление. Иными словами: если вторжение широких масс в политику разрушает государство, то государство или погибнет, или найдет в себе силы остановить это вторжение и положить ему конец. Демократия как начало антигосударственное не имеет ни смысла, ни оправдания; она есть *охлократия*, т. е. правление черни, и этим уже предначертана ее судьба.

Это значит, что демократия ценна и допустима лишь постольку, поскольку она создает *аристократическое* осуществление государственной цели, т. е. служит *общему* делу *власти, права и духа*. Демократия не есть ни высшая цель, ни самостоятельная цель; она есть лишь *способ* выделения немногих *лучших* к власти, и притом один из способов. В качестве способа *аристократизации* власти она и подлежит решающей оценке; в этом ее испытание и отсюда ее приговор. И если этот приговор отрицательный, то государство или обратится к другим способам, или погибнет.

Демократический строй сам по себе есть лишь форма: и потому его ценность зависит от того, какое содержание волеется в эту форму.

Так называемая «народная воля» имеет ценность лишь постольку, поскольку она *верна политическому содержанию*; вне этого она оказывается лишь *дурным вождением толпы*, и качество этого дурного вождения нисколько не становится выше оттого, что им увлечены многие или даже большинство. Не всякая «потребность народа» священна, ибо и человеку и многим людям бывают свойственны потребности, *не заслуживающие* удовлетворения. И вот, политически дееспособный народ должен уметь не только *осознать* свои потребности, но и познать их природу, их *достоинство* и затем произвести среди них *отбор*. И те потребности, которые духовно верны, должны быть постигнуты как *общие и солидарные* и вслед за тем введены в рамки *публичного правосознания*, для того чтобы можно было организовать их *аристократическое* осуществление. Только в этом значении «народная воля» есть нечто *драгоценное*, ибо народ перестает быть темною массой, толпою или механическою суммою

классов и профессий: он является политически организованным, духовным единством, он выступает как единый национальный дух, верно и автономно осуществляющий свое назначение.

Так разрешается вопрос о государственной «форме». Она должна определяться во взаимодействии двух основ: единой, объективной государственной цели и наличного в стране уровня правосознания. Она должна всегда обеспечивать аристократическую природу власти и в то же время сообразовать размеры самоуправления народа со зрелостью и прочностью его государственной воли. Нет и не может быть единой политической формы, «наилучшей» для всех времен и народов: пора угаснуть этому мечтательному и беспочвенному предрассудку, пора политическим вождям и партиям **приобщиться** мудрости, сочетающей духовное ведение «единого» с эмпирическим видением «множественного и различного...». Единой наилучшей формы нет: но есть основные, непреходящие аксиомы власти и аксиомы правосознания, на соблюдении которых должна покоиться всякая правовая организация. Эти аксиомы определяются всецело природою человеческого духа и права.

Глава четырнадцатая

АКСИОМЫ ВЛАСТИ

Исторический опыт человечества показывает, что авторитет положительного права и создающей его власти покоится не только на общественном сговоре, не только на полномочии законодателя, не только на внушительном воздействии приказа и угрозы,— но прежде всего и глубже всего на *духовной правоте*, или, что то же, на *содержательной верности* издаваемых повелений и норм. Именно эта духовная верность творимого права является всегда лучшим залогом того, что авторитет права и власти будет действительно признан правосознанием народа и что их политическая прочность соединится с жизненною продуктивностью. Духовная правота сама по себе обладает вообще некою с виду таинственною силою, которая импонирует даже и тем, кто восстает против нее, даже и тогда, когда она, по-видимому, остается вопио-

шею в пустоте. Это влияние правоты объясняется тем, что она обладает не только *духовною ценностью*, но и *жизненною верностью*, и в частности, изучение естественного права разрешает не только теоретическую проблему, но и насущный вопрос человеческого устройства. Духовно верное право верно не только «в теории»; нет, оно верно решает *практические* задачи общественности; оно устанавливает ту основу жизни, по отношению к которой все злободневные политические вопросы и затруднения являются лишь вторичными видоизменениями или частными случаями. Верное обретение этой личной и социальной *духовной формы* составляет глубочайшую и безусловную потребность человечества. Напрасно думать, что какое-нибудь очередное политическое задание может быть вопиюще разрешено вне утверждения этой духовно верной формы жизни: вне ее всякое «разрешение» будет мнимым — или условною отсрочкою, или источником новых бед. Спасение в одном: *форма духа должна установить акт правосознания, содержание права и строение политической власти*. Правовая и политическая жизнь должна быть верна своим глубоким, последним корням, а эти корни имеют духовную природу.

Это можно выразить так: необходимо, чтобы люди в их совместной жизни блюли некоторые *элементарные, но священные основы права и государства*. Вне этого ни одна политическая организация не создаст ничего, кроме разложения и страдания. Эти основы могут быть формулированы в виде ряда *аксиом*, и этот ряд при нисхождении от поверхности в глубину может быть разделен на две группы: одна содержит *аксиомы власти*, а другая *аксиомы правосознания*.

Политическое властвование состоит в социально сосредоточенном и юридически организованном *влиянии воли* одних, лучших и уполномоченных людей на волю других, подчиненных, причем подчиненные связываются не только *правотою и силою власти*, но и *собственным правосознанием*; это влияние должно служить торжеству естественного права, т. е. его обретению и осуществлению как единого и общего порядка жизни.

Это означает, что власть по родовой сущности своей есть *сила*, и притом *волевая сила*, а по видовому отличию своему она является *правовою* силою.

Власть есть прежде всего *сила*. Это выражается в том, что она есть способность к воздействию и влиянию. Бессильная власть есть в логическом отношении бессмыслица, а в государственном отношении пагубный призрак, фантом или симуляция; такая власть никому не нужна, ибо она лишена подлинной, жизненной реальности; она опасна и губительна, потому что ведет весь государственный союз к разложению. Для того, чтобы государство могло *быть и действовать*, ему необходима эта *подлинная энергия, сосредоточенная и организованная* в живое единство. Сущность *жизни* состоит в действии, и притом в *целесообразном действии*; способность же к такому действию есть *живая сила*. Поэтому сказать «сильная власть» все равно, что сказать «подлинная, живая власть» или «власть, соответствующая своей природе и своему назначению». Государство со слабою властью нежизнеспособно. Ослабление и расшатание власти есть умерщвление государства. Поэтому все то, что слагает силу власти — *авторитет, единство, правота цели, организованность и исполнительность понудительного аппарата*, — все это образует самую основу государственного бытия.

В отличие от всякой физической силы государственная власть есть *волевая* сила. Это означает, что способ ее действия есть по самой природе своей *внутренний, психический, и притом духовный*. Физическая сила, т. е. способность к вещественно-телесному воздействию человека на человека, — необходима государственной власти, но она отнюдь не составляет основного способа действовать, присущего государству. Мало того, государственный строй тем совершеннее, чем менее он обращается к физической силе, и именно тот строй, который тяготеет к исключительному господству физической силы, — подрывает себя и готовит себе разложение. «Меч» отнюдь не выражает сущность государственной власти; он есть лишь крайнее и болезненное ее средство; он составляет ее *последнее слово и слабейшую из ее опор*. Бывают положения и периоды, когда власть без меча есть негодная и губительная власть, но это периоды исключительные и ненормальные. Нормально сила власти не в мече, а в *авторитетном влиянии ее волевого императива*.

Власть есть *сила воли*. Эта сила измеряется не только *интенсивностью и активностью* внутреннего волевого напряжения, осуществляемого властителем, но и *авторитетною непреклонностью его внешних проявлений*. Поэтому человек с нерешительною, колеблющеюся, раздвоенною волею, поддающийся непредметным влияниям, мягкий и уступчивый— неспособен к власти. Назначение власти в том, чтобы создавать в душах людей настроение *определенности, завершенности, импульсивности и исполнительности*. Властвующий должен не только хотеть и решать, но и других систематически приводить к согласному хотению и решению. Властвовать значит как бы налагать свою волю на волю других; однако с тем чтобы это наложение *добровольно принималось* теми, кто подчиняется. Властвование есть тонкий, художественно слагающийся процесс общения более могучей воли с более слабой волей. Этот процесс создает незримую и невесомую атмосферу тяготения периферии к центру, многих разрозненных волей к единой, организованной, ведущей воле. Создание такой атмосферы есть дело особого искусства, требующего не только *интенсивности волевого бытия*, но и душевно-духовной *прозорливости*, подлинного восприятия *бессознательной жизни* других и умения ее *воспитывать*. Властвующий должен сделать из своей воли, во-первых, *силу, предметно одержимую государственною целью*, и, во-вторых, *действительный и единый волевой фокус народной жизни*. Жизнь государства состоит в таком *согласовании волей* (координация), которое, оставаясь по существу *добровольной координацией*, принимает форму *волевой субординации* (подчинения). И вот задача властвующего состоит в том, чтобы *на путях подчинения* воспитать волю к *автономному согласованию* и насытить духом этой добровольной координации — субординирующую форму, государственности*. Таково волевое задание власти, и только на этом основании государство может превратиться в действительное и неунизительное единение волей.

К этому присоединяется *правовой* характер государственной власти. Он обозначает, что *воля государства* как разновидность человеческой воли не беспредметна и не

* См. главы четвертую, семнадцатую и восемнадцатую.

развязана, но предметно связана этическим содержанием. Этим определяется духовное, а не просто социально-психическое бытие государства. Выделенная в процессе социальной дифференциации и политически организованная воля народа сохраняет свою *духовную природу*, свою *объективную цель*, свои *принципы* и свои *меры*. Государственная власть соблюдает свою истинную духовную природу только тогда, если она остается верна своей цели, своим путям и средствам; она получает свое священное значение только из этой последней, духовной, нравственной и религиозной глубины.

В этих основополагающих соображениях содержатся уже, в сущности говоря, все *аксиомы власти*. Взятые вместе, они утверждают, что основная природа права и государства мирится *не* со всяким восхождением к власти, что есть пути к власти, вступающие на которые — значит разрушать и самую власть, и государство. Борьба за государственную власть должна при всяких условиях сохранять свою *политическую природу*; в противном случае путь погубит самое достижение и средство убьет свою цель. Политика имеет свои необходимые пути и формы, и людям никогда еще не удавалось нарушать и попирали их безнаказанно.

Первая аксиома власти гласит, что государственная власть не может принадлежать никому помимо *правового полномочия*.

Это явствует из того, что законодатель естественной правоты должен обладать особою — предметною и духовною *компетентностью*: только духовно-зрячий человек может иметь *основание и право* принять на себя властное руководство общественной жизнью. В порядке политической целесообразности этого требует принцип *организации*, покоящейся на разделении функций, на их распределении, на общественном соглашении и признании. Мало того, правосознание требует, чтобы самая власть воспринималась не как сила, порождающая право, но как *полномочие, имеющее жизненное влияние* (силу) только в *меру своей правоты*. Право рождается не от силы, но исключительно от права и в конечном счете всегда от естественного права. Это значит, что грубая сила, захватившая власть, будет создавать положительное право лишь в ту меру, в какую *правосознание* людей *согласит-*

ся (под давлением каких бы то ни было соображений) признать ее *уполномоченной* силой.

Власть, совсем лишенная *правовой санкции*, есть юридически индифферентное явление: она не имеет правового измерения. Получить правовую санкцию она должна и от конституционного закона, и от признающего правосознания.

Власть, лишенная законной санкции, возникает в катастрофических случаях дезорганизации или переворота, и тогда ее задача и ее спасение в том, чтобы опереться на санкцию *правосознания* (своего и народного), которое одно только и компетентно создать *новую* конституционную форму и тем восполнить недостающую формальную санкцию. Если же это ей не удастся и новая форма не будет создана, то неизбежное разложение, проистекающее из непризнания власти и углубления дезорганизации, увлечет за собою и дефективную власть, и самое государство.

Власть, лишенная признания и уважения, обнаруживается в тех случаях, когда исторически сложившийся режим изживается и переживает себя, так что правосознание властвующих кругов отстает от роста народных потребностей и общественного правосознания; задача и спасение такой власти состоит в том, чтобы, опираясь на имеющуюся формальную санкцию закона, обновить свое политическое волеуправление и тем заслужить санкцию правосознания. Если же это ей не удастся и правосознание народа не примет ее, то ее настигнет переворот со всеми опасностями первого исхода.

Понятно, что власть, не уполномоченная *ни* конституционной формой, ни приемлющим правосознанием, — может только симулировать законодательство, управление и суд, ибо она останется претендующею и посягающею силою; и даже естественное право, случайно ею провозглашенное и утвержденное, останется или отвлеченною формулою, или навязанным и мертвым жизненным трафаретом. По-видимому, эта первая аксиома власти, требующая правового полномочия, поддерживается самою жизненною механикою государства.

Вторая аксиома власти утверждает, что государственная власть в пределах каждого политического союза должна быть *едина*.

Это явствует из того, что естественное право выражает необходимую форму самого духа и что поэтому оно само *едино*, как един Дух и *едина* Его правота. В порядке политической целесообразности этого требует принцип государственного *единения*, связующего множество людей именно их отношением к общему и *единому источнику* положительного права.

Единство государственной власти следует понимать, конечно, не в смысле единства «органа» или нераспределенности функций и компетенций, но в смысле *единого организованного волеуправления*, выражающегося в единстве обретаемого и осуществляемого *права*. В пределах одного союза в один и тот же момент одно и то же — не может быть сразу «правом» и «не-правом». Положительное право по самому смыслу своему определенительно, недвусмысленно и едино; это единство его есть проявление присутствующей в нем и освящающей его естественной правоты. И государственная власть, имеющая высокое назначение формулировать естественную правоту в виде положительных норм, получает отсюда значение *единого и единственного* компетентного источника права; так что только полномочное *приобщение* к ней может сообщить человеку или органу правоустанавливающую компетенцию.

Правосознание по самому существу своему не может признать одинаково «правовыми» две исключаящие друг друга нормы или два исключаящие друг друга веления. И точно так же оно не может признать одинаково «государственными» две исключаящие друг друга или стоящие в противоборстве власти. В каждом политическом союзе государственная власть, несмотря на все свои разветвления, по самому существу своему *единственна*; наличие *двух* государственных властей свидетельствует о наличии *двух* политических союзов. Может быть так, что эти два «государства» только еще зарождаются или уже отживают, или же являются обломками распавшегося политического союза; но если две возникшие власти не сливаются в одну-единственную, то они рано или поздно начинают между собою борьбу из-за личного состава и территории юридического лица, и война между ними становится неизбежной. Поэтому государство, внутри которого возникли *две* власти, стоит перед граж-

данскою войною и внутренним разложением, а правосознанию приходится отметить поправление одной из аксиом власти и совершить выбор.

Третья аксиома власти утверждает, что государственная власть всегда должна осуществляться *лучшими* людьми, удовлетворяющими этическому и политическому цензу*.

Это определяется высотой, сложностью и ответственностью самого задания, разрешение которого предполагает в человеке художника естественной правоты. В порядке политической целесообразности этого требует принцип *авторитета* власти и принцип добровольного *признания* ее со стороны правосознания подчиненных. Власть, лишенная авторитета, хуже, чем явное безвластие; народ, принципиально отвергающий правление лучших или не умеющий его организовать и поддерживать, является *чернью*, и *демагоги* суть его достойные вожди.

Люди становятся *чернью* тогда, когда они берутся за государственное дело, движимые не политическим правосознанием, но частною корыстью; но именно поэтому они не ищут лучших людей и не хотят передавать им власть. К черни может принадлежать *всякий*: и богатый, и бедный, и темный человек, и «интеллигент». Чернь отличается *корыстною волею и убогим правосознанием*, а в революционные эпохи сверх того и *политическою притязательностью*. Государственная власть есть для нее лишь удобное средство, служащее для достижения личных или классовых целей. Различие между публично-правовой сферою и частно-правовою, преимущественность публичного блага перед частным, священность публичной обязанности — все это недоступно черни; именно поэтому она веками берет и дает взятки, распродавая и расхищая государственное дело, уклоняется всеми средствами от обременительных повинностей, сохраняет безразличие в годину общественных бед, а в смутное время бунтует и грабит, легко меняя вождя и знамя. Чернь не понимает ни назначения государства, ни его путей и средств; она не знает общего интереса и не чувствует солидарности; именно поэтому она не способна к организации и дисциплине и легко расплывается при первом же энергичном со-

* См. главу тринадцатую.

противлении государственно-организованных сил. Она совершенно лишена сознания государственного единства и воли к политическому единению, и потому, предоставленная себе, она быстро распадается на враждебные станы и шайки и начинает бесконечную гражданскую войну. Право есть для нее вопрос силы, ловкости и удачи, и потому, видя силу на своей стороне, она обнаруживает дерзость и быстро становится наглою, а растерявшись, трепещет и пресмыкается. Чернь ненавидит государственную власть, пока эта власть не в ее руках, и ненавистничая, покоряется из страха, и покоряясь, ждет и требует от нее подачек. Но, посадив *свою* власть, она не умеет дать ей — ни уважения, ни доверия, ни поддержки; она начинает подозревать и ее, проникается ненавистью и к ней и тем расшатывает и губит свое собственное противополитическое порождение. А если ей все-таки удается создать некоторое подобие «режима», то этот «режим» осуществляет под видом «демократии» торжество жадности над общим благом, равенства над духом, лжи над доказательством и насилия над правом; этот «режим» зиждется на лести и подкупе и осуществляет власть *демагогов*.

В ряду корыстных честолюбцев, стремящихся к власти во что бы то ни стало, *демагог* занимает низшее место: ибо он выбирает путь наиболее пагубный для народного правосознания. Он обращается к черни, ищет у нее успеха и получает власть из ее рук. Для того, чтобы добиться этой «инвеституры»³⁹, он пользуется всеми путями, не останавливаясь и перед такими, которые разрушают самое государство; он взывает к слепой, нротиво-государственной корысти, столь легко поглощающей темную душу и, разжигая ее до состояния страсти, говорит ей слова *лести и подкупа*. Он обращается к *худшему*, что есть в человеке, и это худшее *полагает в основу политики и власти*; он низводит государственное дело на уровень черни и ее понимания и на этом строит свой успех. Поэтому он есть худший враг народного правосознания и государственности.

Демагог затемняет сознание массы, бросая ей в виде готовых популярных лозунгов соблазнительные для нее противогосударственные «идеи»; он развращает ее чувство, питая в ней аффекты ненависти и жадности; он со-

вращает ее волю, наводя ее на противополитические и порочные цели. Демагог осуществляет систему угождения темной массе; он мобилизует чернь там, где она уже имелась, и создает ее там, где ее еще не было. И в этом угождении он, естественно, восхваляет чернь, изображая ее «суверенным народом», и славит ее низкие вождения и деяния, изображая их мнимую высоту и доблесть. Этим он воспитывает в душах *политическую продажность*: он внушает черни, будто государственная власть есть ее товар, который она может выгодно продать, и затем назначает цену этому товару в виде «политических» обещаний и посулов. Демагог ищет *купить* государственную власть так, как если бы эта власть действительно принадлежала темной толпе. И, подкупая ее противогосударственными, неосуществимыми и нелепыми посулами, он осуществляет худший, ибо наиболее утонченный и развращающий, вид политической коррупции, и в то же время он творит политический обман, ибо нелепое обещание заведомо безнадежно, а осуществление противогосударственного посула, если бы оно было предпринято, погубило бы и посулившего демагога, и полуразрушенный уже политический союз. И так, нагромождая обман на подкуп, демагоги осуществляют распродажу с молотка государственной власти.

Так нарушение третьей аксиомы власти создает постепенно режим политической порочности и извращает в самом корне аристократическую природу государственности.

Четвертая аксиома власти утверждает, что политическая программа может включать в себя только такие меры, которые преследуют *общий интерес*.

Это явствует из того, что государственная власть имеет призвание утверждать естественное право, а естественное право совпадает именно с общим, духовным интересом народа и гражданина*. В порядке политической целесообразности это определяется тем, что только служение общему интересу превращает государственную власть в действительный, авторитетный центр политического единения.

Эту аксиому можно выразить так, что программа вла-

* См. главы пятую и двенадцатую.

сти должна быть приемлема для *зрелого государственного правосознания*; не просто для «наличного в народе правосознания», но для его духовно верной, предметной глубины. Постановление себя лицом к лицу с этой глубиной правосознания и с общим государственным интересом — составляет основную задачу всякой честной политической партии.

Партия есть не шайка, не банда, не клика и не котерия⁴⁰, именно постольку, поскольку она стремится создать *государственную власть*, а не просто захватить власть в государстве. Но воля к *государственной* власти есть тем самым воля к государственной *цели*, которая не включает в себя никакого частного — личного или классового — интереса как такового. Поэтому политическая партия не может быть классового *по своей программе*: она должна быть непременно *всеклассовой*, и притом *сверхклассовой*. Ибо государственная власть есть нечто *единое* для всех и *общее* всем, и поэтому программа, намечающая ее желанную и грядущую линию поведения, может содержать указания только на *общие* интересы. Партия, лишенная *государственной* программы, поддерживающая один классовый интерес, есть *противо-государственная* партия; она политически недееспособна; если она захватит власть, то она поведет нелепую и гибельную политику и погубит государство раньше, чем сила вещей заставит ее наскоро придумать *политические* добавления к ее *противо-политической* программе.

Зрелое правосознание есть единственная сила, которая может обеспечить *государственность* партийных программ. При наличии такого правосознания партия от партии отличается не по тому, *чей* интерес отстаивает каждая из них: ибо все отстаивают один и тот же интерес — *государственный*, но по тому, *как они понимают* этот единый и общий всем интерес. Тогда борьба партий является уже не конкурсом классовых претензий, но *спором политических пониманий*. Тогда все партии хотят одного и того же: *государственного*, т. е. *всеклассового* и *сверхклассового*, всегражданского блага; все партии *выпрашивают единое волеуправление*; все партии *стараясь* прежде всего отличить *государственный* интерес от личного и классового; и все сознают *непозволительность* построения программы по принципу корысти.

В результате этого партия может и должна быть своего рода *политическим чистилищем*: она очищает волю своих членов от противогосударственного своекорыстия, отрывая их близорукий взгляд от непосредственных эгоистических задач и заставляя их отыскивать духовные задания родины и государства; она приучает их *побеждать* личную и классовую жадность *на самом пороге* государственного акта: этим она воспитывает их души к *государственному воле направлению* и подготавливает торжество политического *разума* над противополитической *страстью*. Первая задача политической партии состоит в том, чтобы взрастить в своих членах верное публичное правосознание и объединить их в *государственном* единомыслии. Это вносит в государственную жизнь необходимую *духовную гигиену*, ибо освобождает ее от дурных и слепых страстей. Не ослепленная этими страстями, партия перестает видеть врага в другой партии, но находит в ней *сотрудника* в деле государственного *разумения и строительства*. Самое различие программ перестает быть вопиющим: ибо все программы вынашиваются в одинаковом направлении воли к единой цели. Взаимное признание партий и классов совершается не в порядке взаимного давления, угроз или насилия, но в порядке взаимного государственного оправдания или приятия. Политика теряет характер *скрытой гражданской войны* и приобретает свою истинную высоту.

Тогда единство государственной цели не возникает *в результате* борьбы за власть — в виде «компромисса» или «равнодействующей», — но созревает *в преддверии* этой борьбы. Борьба за власть предполагает уже единство воле-направлений у граждан и у партий. Только при этом условии политическая борьба не разъединяет народ, а объединяет его вокруг единого, общего всем и одинаково *чтимо* источника права: государственной власти. Спор различных пониманий при наличности общих целей обеспечивает и достоинство предмета, и творческое сотрудничество разномыслящих. И политика становится уже не крикливым торжищем, но исканием солидности и школою естественной правоты.

Однако нормальное восхождение к власти предполагает не только *государственность* программы, но и ее осуществимость. Поэтому *пятая* аксиома власти утверждает

дает, что программа власти может включать в себя только *осуществимые* меры или реформы.

Это явствует из того, что задача государственной власти есть жизненная и действенная; призвание ее не в том, чтобы грезить о совершенном строе, но в том, чтобы творчески влить в жизнь народа возможный максимум естественно-правовой формы. В порядке политической целесообразности это определяется тем, что химерические и утопические затеи не только подрывают в народе доверие к власти, веру в политическую организацию вообще и волю к государственному строительству, но просто разлагают и губят государство.

Каковы бы ни были последние причины неосуществимости реформы — будь то естественные причины, технические или хозяйственные, — в глазах государственного деятеля они получают *политический* характер: ибо для него «возможно» лишь то, что может быть осуществлено *при данном уровне народного правосознания посредством императивной правовой организации*. Это значит, что в каждый данный исторический момент он может осуществить лишь известную часть того, что, вообще говоря, необходимо для общего блага, и только эту часть он должен включить в «программу дня». Нарушение этой аксиомы порождает болезненное явление «политического максимализма» и ведет государство к разложению.

Именно принцип «существимости» заставляет партии иметь две программы: «максимальную» и «минимальную»; причем первая указывает на тот «идеал», во имя которого надлежит осуществлять вторую, а вторая устанавливает реформы, осуществимые *rebus sic stantibus*, т. е. при наличных исторических условиях. Поэтому «программа-максимум», строго говоря, *не* есть программа; она описывает некую идеальную цель, которая теперь *не может осуществиться*; она перечисляет те меры и реформы, которые можно будет проводить в жизнь только тогда, когда осуществится программа-минимум и указанный в ней строй и когда при этом новом строе сложится *новое правосознание*. Партии, поддерживающие такое разделение программ, правы.

В общественном и политическом, развитии есть своя необходимая последовательность, которую нельзя пренебрегать безнаказанно, и если партии начинают пренебре-

гать ею, то они вступают на путь злосчастных нелепостей и губят государство. Партия, стирающая различие между далекою целью, неосуществимою при настоящем положении вещей, и очередною, необходимою реформою,— является политически *недееспособною*. Ибо, включая максимальные пункты в программу дня, она дает избирателям заведомо *неисполнимые* обещания и призывает их к заведомо *безнадежной* борьбе; она побуждает «требовать» того, чего не только никто не может «дать», но чего и сам «требующий» не мог бы ни «взять», ни сделать, ни осуществить, если бы все согласилось ему не мешать; она побуждает верить в возможность того, что *на самом деле невозможно*, и — обманом или самообманом — разжигая страсти, она будит в душах неуголимые притязания и готовит поверившим тяжелое разочарование. Убеждая в возможности невозможного, максималист начинает, с одной стороны, умалять, исказить и извращать далекою *идеальную цель*, с другой стороны, исказить и извращать *окружающую действительность*, то умалчивая о неблагоприятных явлениях, то выдумывая несуществующие и т. д. Таким образом, он вступает на путь бессознательной или сознательной политической лжи и тем подрывает государственное единение, ибо он нарушает необходимое доверие людей друг к другу — и партии к вождям, и партии к другим партиям, и, главное, неорганизованной массы народа к партиям и ко всей политике вообще. *Политический индифферентизм и упадок правосознания* являются зрелым плодом этой тактики.

В самом деле, двигаясь по этому пути, максималисты заражают других тем недугом, которым страдают сами: своеобразною болезнью политической перспективы — *дурною дальноркостью*; она заставляет их видеть далекое как близкое, а близкого не видеть вовсе. Они всегда имеют дело с *воображаемою* действительностью, воображая ее так, как это соответствует их желаниям; благодаря этому суждение их о событиях, о цели и средствах получает характер постоянного уклонения от истины и от целесообразности. Они начинают галлюцинировать в политике и служить *химере*. Ими руководит слепая вера во всемогущество «революционного акта», в созидательную силу разрушения; эта вера вовлекает их в слепую борьбу за неосуществимую цель, а слепая борьба заставляет их

судорожно хвататься за *все* средства и не останавливаться ни перед какими мерами. И трагедия этого судорожного метания от средства к средству и этой неразборчивости в мерах состоит в том, что перед лицом неосуществимой цели все средства, и даже самые беспринципные и дурные, одинаково бессильны.

А между тем, обращаясь ко всем и ко всяким средствам, борьба теряет и организованную форму, и политический характер. Прилепившись к неосуществимым целям, тактика максималистов отворачивается от *публично-правового* пути, восходящего через воспитание правосознания и через планомерную организацию народа — к полномочию властвовать от лица государства. Понятно, что этот путь не сулит и не может сулить осуществления максимальным требованиям, и максималисты покидают его. Они ищут не права и не публичного полномочия, но фактического обладания и обращаются к нарушению *публичного и частного* права—*захватом*. Политическое движение превращается в состязание сильных и ловких правонарушителей друг с другом, в своего рода торжество «кулачного права», в *гражданскую войну*: люди ищут улучшения жизни на пути краж, поджогов, погромов, вооруженных нападений, взаимных убийств и классового террора. Слепота усиливает беспомощность и ненависть, а ненависть и жадность не позволяют душе одуматься и прозреть. И только утомление и общее расстройство жизни может остановить этот процесс слепого самоистребления. А государственное разложение и связанные с ним бедствия останутся надолго печальным памятником того, что была нарушена аксиоматическая основа государственной власти.

Наконец, *шестая* аксиома власти утверждает, что государственная власть *принципиально связана распределительной справедливостью*, но что она имеет *право и обязанность* отступать от нее тогда и только тогда, когда это требует поддержание *национально-духовного и государственного бытия народа*.

Это явствует из того, что национальная духовная культура есть та общая первооснова жизни, помимо которой индивидуальный дух существовать не может; интерес же этой культуры включает в себя всякий индивидуальный интерес, подобно тому как интерес организма вклю-

чает в себя и подчиняет себе отдельные интересы всех своих членов. В порядке политической целесообразности это определяется тем, что государство как целое имеет известные самостоятельные задачи, решение которых бывает иногда возможным только при условии отказа от справедливого учета и ограждения всех интересов всех групп и классов; *последовательное и немедленное проведение справедливости может при известных условиях разрушить национальное и политическое бытие народа.*

Водворение справедливости в общественной жизни людей является, несомненно, одною из основных задач государственной власти: это вытекает уже из самой природы права и государства. Однако реальные условия государственного существования бывают таковы, что поставление этой задачи *выше* всех остальных может привести государство к гибели и разложению. Это означает, что в составе духовно верных и справедливых реформ могут оказаться такие, которые придется признать *политически неосуществимыми*. Государственная власть не всемогуща: она скована политической неосуществимостью и вынуждена сообразоваться с нею. Политически неосуществимо, прежде всего, все то, что *разрушает самое государство*— в его организации, или в его личном составе, или в его необходимом «субстрате», и далее, все то, что *превышает наличные силы народного правосознания и народной организованности*. Власть не должна и не может проводить реформ, разрушающих самое бытие государства или попирающих жизнь и автономию национального духа. Поддержание государства как автономной формы национального духа, как жилища и как ограды национальной духовной культуры составляет ту грань, которая ненарушима для государственной власти и перед которой должен склониться всякий, и даже самый справедливый и *ivxobho* верный интерес граждан.

Это станет особенно наглядным, если, например, истолковать социальную справедливость в смысле «формального уравнивания всех граждан во всех отношениях». Водворение такой (уравнивающей) «справедливости» оказалось бы государственно пагубным, и поэтому оно должно быть признано политически неосуществимым. Жизнь государственно-организованного народа есть процесс глубоко дифференцированный, *покоящийся* на раз-

линии в способностях, занятиях и укладах и *создающий*, в свою очередь, эти различия. Формальное уравнение может только разрушить это живое и согласное единство разно-действующих сил. Государство как *духовный* союз заинтересовано не в том, чтобы устранить духовные различия между людьми, но в том, чтобы обеспечить этим различиям свободный творческий исход, полноту бытия и жизненное примирение. Перед лицом этой задачи формальное уравнение будет всегда духовно противоестественным; аристократическая же сущность государства исключит его и в смысле политической приемлемости.

Однако на самом деле социальная справедливость совсем не сводится к формальному уравнению граждан. Она состоит в *беспристрастном, предметном учете, признании и ограждении каждого индивидуального духовного субъекта во всех его существенных свойствах и основательных притязаниях*. Это значит, что сущность ее не в слепоте к человеческим различиям, но в *признании* их и в *приспособлении к ним*. Социальная справедливость совсем не уравнивает людей, т. е. не «утверждает» их одинаковости, которой на самом деле нет, и не «делает» их одинаковыми, что на самом деле и невозможно. Она требует, во-первых, одинакового предметного беспристрастия в рассмотрении человеческих сходств и различий, во-вторых, устойчивого содержания для тех мерил и масштабов, по которым совершается это рассмотрение, и, в-третьих, действительного соответствия между данным различием и связуемыми с ним правовыми и жизненными последствиями. Понятно, что справедливость в таком «распределяющем» значении требует *правового неравенства* и создает его, связуя, например, публичную дееспособность (голосование, служба) с известным духовным цензом или вводя подоходное прогрессивное обложение.

И вот, принципиально говоря, *власть связана распределяющей справедливостью*, и корыстное попираание ее никогда не проходит ей безнаказанно. Режим, поддерживающий без достаточных оснований несправедливые привилегии, есть режим противополитический, он компрометирует достоинство государственной власти и подрывает волю к государственному единению. Такой режим не может быть прочен, ибо он сам воспитывает те центробежные силы, которые рано или поздно разложат его и по-

ставят вопрос о самом существовании государства. И тогда — или политический союз погибнет, или же восстановится его сверхклассовая природа. Это можно выразить так, что всякое отступление власти от справедливости, всякое неудовлетворение духовно верного интереса граждан — должно быть открыто оправдано предметным указанием на *политическую неосуществимость обратного*: справедливый интерес может быть и должен быть оставлен без удовлетворения, или «урезан», или «отложен», если его удовлетворение угрожает самому существованию государства или наносит ущерб национально-духовному развитию. Нельзя вводить во имя справедливости такой государственный строй, который погубит самое государство или разложит и погасит духовную жизнь народа: ибо справедливость служит духу, а не дух — справедливости. Нелепо осуществлять политическое «внутреннее противоречие», зная заранее о его жизненной обреченности: не стоит бороться за справедливую жизнь с тем, чтобы погубить и справедливость, и жизнь. Имущественное уравнивание, особенно в условиях капиталистического производства и при низком уровне правосознания, может послужить примером такой политической неосуществимости.

Таковы основные аксиомы власти. И можно сказать с уверенностью, что грядущая судьба государственности связана с их усвоением и осуществлением.

Глава пятнадцатая

ПЕРВАЯ АКСИОМА ПРАВОСОЗНАНИЯ

Все аксиомы власти могут быть по существу сведены к тому, что политика как живая деятельность служит всегда в конечном счете *духу*, ради него утверждая «правое право» и созидая государственное единение. *Достойная и творческая жизнь человеческого духа* остается высшею *целью* политики, а положительное право и государственная организация являются *средством*. Политика стоит на высоте только тогда, если она остается верна

своей верховной цели*. Это означает не только то, что она должна служить ограждению и организации духовной жизни народа, но что самое это *служение* должно совершаться на путях, *достойных* духа и *соблюдающих его законы*. Нелепо прибегать к средству, убивающему цель; бессмысленно ограждать жизнь духа, попирая его сущность и угашая его огонь. Политика, убивающая духовную жизнь или хотя бы не содействующая ее воспитанию и расцвету, являет глубокое жизненное противоречие: она не только отрывается от своей цели, но *пресекает источник своей собственной жизни* и тем предает себя вырождению и гибели. Ибо политика в ее истинном значении творится лучшими, существенными и глубочайшими силами души, т. е. *духом*, и служит тому самому, чем творится. И потому она должна не попирать, а блюсти законы духа.

Духовным называется такое состояние души, которое является восприятием, переживанием и осуществлением верховной, объективной ценности**. Такое состояние, превращающее душу в живой орган Божией жизни, открывает человеку его назначение и в то же время указывает ему подобающие и необходимые ему *формы бытия*. Притязания человека на эти, духовно необходимые ему формы жизни есть обоснованное, верное, *правое притязание*, или, что то же, оно имеет за собою *естественное право*. Отсюда уже ясно, что духовная жизнь немислима вне *правого права* и что переживание естественного права как объективной ценности есть само по себе *духовное состояние*. Эту связь между *духом и правом* можно выразить так: *необходимые формы духа* составляют *основы правосознания*. Ибо тот, кто предметно переживает право, усматривает, что в основе его всегда лежит живое и правое *притязание человека на духовность*, или, что то же, притязание на известные *духовно необходимые формы жизни*. Но если необходимые и верные формы духа составляют основы правосознания, т. е. его необходимые *мотивы и способы жизни*, то теоретическое выражение придает им вид *аксиом*.

Аксиомы правосознания суть его основные *истины, которым в жизни соответствуют основные способы бы-*

* См. главы десятую, одиннадцатую и двенадцатую.

** См. главы пятую, шестую и девятую.

тия, мотивирования и действия. Всюду, где есть правосознание, там имеются налицо эти способы жизни, и чем зреее правосознание, тем эти способы жизни оказываются сознательнее, устойчивее и в качестве мотивов сильнее и чище. Чем духовнее человек, тем вернее он законам своего духа; так что эти универсальные законы или способы жизни являются одновременно—и *конститутивными формами* человеческого духа, и в их чистом и целостном виде его *нормами*. Человек живет по этим законам даже и тогда, когда духовность вспыхивает в нем случайно, слабо или бессознательно; тогда он осуществляет их искаженно, нецелостно, смутно и беспомощно. Но в *одухотворенной душе* эти способы жизни и действия превращаются в главные и единственные, и тогда они слагают привычный и устойчивый уровень человека — его атмосферу, его характер, иногда незаметный и для него самого, и для других. Законы духа образуют тогда как бы художественную форму души, неотрывную от всех ее содержаний; эта форма незримо присутствует в каждом движении чувства, в каждом решении воли, в каждом проявлении и действии человека; душа как бы цветет и расцветает по законам духа, ибо они стали ее собственными законами. Нормы как бы становятся реальными способами жизни, и правосознание достигает своей законченной зрелости.

Таковыми аксиомами правосознания являются: закон *духовного достоинства*, закон *автономии* и закон *взаимного признания*.

Форма человеческой жизни определяется в основе тем, что человек есть не просто живое существо, и не только существо, одаренное душевными способностями, но существо *духовное*. Правда, на низшей ступени духовная природа человека остается в потенциальном состоянии и имеет вид пробуждающейся способности или зарождающегося, но предметно еще не определившегося влечения. Однако и в таком виде человеческая душа остается живым *духовным существом*, т. е. не только способностью к объективно ценным содержаниям, но и силою, имеющею необходимый для этих содержаний способ жизни. Человек, даже самый первобытный, таит в себе *волю к духу, форму духа и способность к духу**. И именно этим

* См. главтринадцатую.

утверждается первая и глубочайшая основа его бытия и его деятельности: присущее ему *духовное достоинство* и живое чувствование его в самом себе.

Чувство собственного достоинства есть необходимое и подлинное проявление духовной жизни; оно есть знак того *духовного самоутверждения*, без которого немислимы ни борьба за право, ни политическое самоуправление, ни национальная независимость. Гражданин, лишенный этого чувства, политически недееспособен; народ, не движимый им, - обречен на тяжкие исторические унижения.

Чувство собственного достоинства зарождается в душе человека как результат подлинного, хотя бы элементарного и формального *духовного опыта*. Такой опыт удостоверяет человека в том, что он действительно *способен* к осуществлению или восприятию чего-то безусловно *ценного*, что и ему дано пережить реальную встречу с жизненным заданием и в этой встрече принять и выдержать бремя труда и ответственности. Хотя бы в малейших размерах, хотя бы смутно и неосознанно, хотя бы в жизни элементарного инстинкта — но человек должен почувствовать себя носителем некоей «миссии», с честью вышедшим из предначертанного ею задания; стоя лицом к лицу с некою опасностью, или с чужою силою, или хотя бы с трудною житейскою задачею, он должен связать с ее *преодолением* свое *личное самочувствие* и выйти из этого положения победителем. Перед лицом противодействующей или наступающей силы инобытия — человек должен совершить напряжение своих лучших и основных сил и *устоять в борьбе*. И тогда в нем утвердится чувство собственного достоинства. Понятно, что это чувство получит *духовный* характер и *духовное* значение именно тогда, если у человека было живое чувство, что он стоит перед лицом *высших* ценностей и последних тайн жизни, т. е. перед лицом Божиим, а это чувство возникает тогда, когда самая «миссия» и самое преодоление действительно имеют измерение *абсолютной ценности*. Для того чтобы испытать и утвердить *свое духовное достоинство*, необходимо на деле убедиться в своей способности к восприятию и осуществлению *объективной, высшей* ценности. Это значит, что человек должен пережить *реальную встречу с божественными содержаниями*, испытать и признать их *средство со своею личною природою* и утвер-

дить *их в себе и себя через них*. Так, религиозный человек обретает свое духовное достоинство в том *смирении*, с которым он приемлет волю Божию как свою собственную и через которое ему открывается его подлинное *единство* с Богом, его высшее, абсолютное значение; так, нравственное достоинство человека утверждается именно тем, что он жизненно соединяет «себя» со «своею» совестью и в *служении* добру находит свое действительное, *личное призвание*; так, духовное достоинство ученого и художника определяется именно тем, что они сливают свой личный интерес с делом сверхличной очевидности и добровольно предаются предметному служению истине или красоте. Только личный опыт, духовный и по форме и по содержанию, порождает в человеке *чувство духовного достоинства*: душа должна чувствовать, что она действительно стояла и стоит перед лицом Божиим, что она обрела в себе добрую волю к божественным содержаниям, ибо увидела и полюбила их, что она утвердила в себе эту волю и через это утвердила свое духовное достоинство."

Христианин совершает это обретение и утверждение каждый раз, как он читает Молитву Господню, пребывая в ней сердцем и волею: «Отче наш»... Ибо в этой молитве он возносит себя к Богу, чтобы исповедать перед Его лицом — Его духовное Отцовство и свое по отношению к Нему духовное сыновство. Этим он и совершает утверждение своего духовного достоинства.

Душа должна знать о себе, что это высшее задание и высшая ответственность не сломили ее, а укрепили ее силы и оформили ее жизнь, так что она может, даже пережив падение, вновь найти свое сродство с божественными содержаниями и вновь утвердить их в себе и себя через них. *Самоутверждение души в абсолютно-ценном предмете* — всегда было и всегда будет единственным источником чувства собственного духовного достоинства.

Конечно, это *духовное самоутверждение* может быть пережито не в отчетливой мысли, а в смутной, аффективной форме. Далее, оно переживается каждым индивидуально, а потому различно; каждый осуществляет его по-своему. Так, оно может состояться в раннем детстве или в зрелом возрасте; оно может созреть быстро и легко или же в результате долгого и мучительного процесса борьбы

духа с дурными влечениями души; оно может почти не удалиться или совсем не удалиться человеку, а может завершиться в глубокой старости. Но оно безусловно необходимо для достойной жизни — как личной, так и общественной.

Духовное самоутверждение состоит в том, что человек находит правильное разрешение конфликта между *духовным призывом и инстинктом самосохранения*. Первое же пробуждение духа в человеке нарушает в нем наивную, зоологическую цельность души и убеждает его в том, что инстинкт самосохранения с его непосредственным самопредпочтением и близоруким своекорыстием всегда грозит увлечь душу в состояние, унижительное для ее духовного достоинства. Человек вообще стоит выше животного настолько, насколько дух стоит выше инстинкта самосохранения. Поэтому достойная жизнь человека требует, чтобы дух совершил известный отрыв от наивного и своекорыстного инстинкта, противопоставил себя ему и обуздал его. Это не значит, однако, что такая победа может или должна привести к обессилению побежденного инстинкта. Нет, *достойная* жизнь остается прежде всего жизнью, а поддерживать и отстаивать свою жизнь человек может, только следуя своему инстинкту самосохранения. Отсюда необходимость не только овладеть своим инстинктом и подчинить его духу, но и *оправдать* его перед лицом духа, освятить его и развязать его в необходимых пределах. Инстинктивное своекорыстие в человеке подлежит не искоренению и не «отмене», но духовному осмыслению и оправданию, или, что то же, признанию, и примирению, и одухотворяющему использованию. Но для того чтобы это осуществлялось, человеку необходимо воспринимать *себя самого как известную ценность*, которую стоит отстаивать в борьбе за существование: человек должен осуществить *духовное самоутверждение* и через него оправдать инстинктивную центростремительность своей души. И так обстоит дело не только в личной жизни, но и в национальной: человеку нет *жизни* на земле вне инстинкта личного и народного самосохранения, но ему нет *достойной жизни* на земле вне *духовного обуздания* и в то же время *оправдания* этого инстинкта. А это оправдание дается только через утверждение *собственного духовного достоинства*.

Духовное достоинство, его верное восприятие и утверждение является самым глубоким корнем зрелого характера и здорового правосознания. Ибо право по своей глубочайшей сущности есть необходимый *атрибут духа*: его притязание, *его* сфера свободы, *его* полномочие, его предел, *его* правило, *его* свободное повиновение. И ценность права, его значение, его связующая компетентность определяется в последнем счете именно ценностью духовных *содержаний* и духовных *состояний*. Право есть или обиходная условность, создаваемая силою и спокойно уживающаяся с лицемерием и симуляцией, или же оно есть нечто подлинно ценное, неотменимое и священное, и тогда в основе его должно лежать и действительно лежит нечто *объективно священное*, некая безусловная и высшая ценность. И вот верное переживание права есть переживание его как атрибута этой высшей, священной ценности. Верное понимание права есть понимание его духовной природы и его духовного назначения; такое понимание свойственно только тому, кто *сам живет* этим назначением и кто осознал и утвердил в *себе* эту духовную природу. Ведь право немыслимо и невозможно помимо *субъекта* права, т. е. того существа, для которого оно, *чье* оно, *через* которое оно. Но это существо, создавая право как нечто *свое и для себя*, должно *нуждаться* в праве, должно хранить в себе его *мерило* и *критерий*, должно переживать его как свой *необходимый атрибут*. Оно должно быть само *достойно* права, и в то же время оно должно создавать такое право, которое соответствовало бы его собственному достоинству. А это достоинство права и его субъекта — есть достоинство *духа*: его *содержаний*, *его* способа жизни, *его* состояний.

Вот почему здоровое правосознание покоится всецело на чувстве собственного духовного достоинства. Только субъект, знающий или, по крайней мере, чувствующий свое духовное достоинство, может уважать право и в то же время создавать такое право, которое не было бы унижительно для человека, не извращало бы способ его жизни, не обслуживало бы его порочных и губительных влечений. Право и государство творят форму жизни, а чтобы выбрать *достойную* форму, необходимо *самому быть живым очагом духовного достоинства*.

Это может быть выражено так: человеку как субъекту

права и творцу права необходимо *уважать себя*.

Уважать себя значит признавать свое достоинство, и притом именно *духовное* достоинство, и, признавая, дорожить им, гордиться им и блюсти его в жизни и в делах. Для этого необходимо испытывать самого себя как *благодатную силу*: именно как *силу*, могущую утверждать и созидать, бороться и одолевать, именно как *благодатную* силу, способную отличать добро от зла, выбирать и определять себя к добру. Субъект нрава имеет основание уважать себя потому, что он есть *духовный субъект*, т. е. живое средоточие *воли к духу и добру*, или, что то же, *благодатная сила*; эта живая духовная сила нуждается в праве и творит право как свою необходимую жизненную форму, и потому эта форма должна ограждать достоинство своего творца и выражать его естественное уважение к себе. И подобно тому как достоинство индивидуального духа зависит именно от того, *чем* он живет (верховная ценность) и *как* он живет (порядок автономии), так и уважение его к себе должно быть *социально самодовлеющим*, определяясь всецело его *личным предметным опытом*. В основе нормального правосознания лежит *предметно обоснованное, но социально самодовлеющее уважение субъекта к себе как духовно благодатной силе*. Человек, чтущий в самом себе духовное начало, будет признавать его и дорожить им независимо от того, как относятся к нему другие, и чужое неуважение или даже презрение не поколеблет ни его реального духовного достоинства, ни соответствующего ему чувства уважения к себе.

Чувство собственного духовного достоинства и протекающее из него уважение к себе необходимо и отдельному *гражданину*, и *народу* в целом, и *государственной власти*, и *армии*; оно необходимо и в частной, и в политической, и в международной жизни.

Это чувство, живущее в душе гражданина, является глубочайшей и вернейшей гарантией того, что поведение его будет в высшем смысле слова предметным, т. е. оно будет соответствовать *цели и предписаниям права*. Сознание того, что «я есмь дух», и наличность воли к духу — заставляет человека *ценить* право как необходимую форму духовной жизни, дорожить им и соблюдать его предписания. Мало того, *чувство собственного духовного достоинства само по себе таит в себе живую волю*

к цели права, т. е. к ограждению и расцвету духовной жизни. Быть духом и дорожить своею духовностью значит нуждаться в праве, признавать его и иметь самый сильный и самый чистый *мотив*, побуждающий к лояльному поведению. Дух есть *цель* права, а право есть *форма* духа и его *средство*. Именно поэтому чувство собственного духовного достоинства создает в душе самый могучий стимул к праву и правопорядку.

Предметным правовым поведением будет такое, которое соответствует объективной *цели* права, а потому и его предписаниям. И вот человек постоянно нуждается в живом мотиве и сильном побуждении, которое заставляло бы его соблюдать предметное поведение, т. е. не уклоняться от цели права. Этот мотив должен быть настолько зрел и силен, чтобы он мог выдержать всякие искушения, возникающие от дурных, своекорыстных и противно-общественных влечений. Для того чтобы не поддаваться этим влечениям, их вкрадчивым зовам и лукавым нашествиям, человек должен усвоить *духовное измерение* жизни и деяний, которое дало бы ему возможность отличать высшее от низшего, достойное от недостойного, безусловное от условного, значительное и священное от пошлого, духовно необходимое и правое от лично важного, «нужного» и «полезного». Он должен, далее, верно осознать *цель* права, которая состоит в ограждении и организации жизни, посвященной высшему, достойному, безусловному и значительному*, он должен признать правоту этой цели и ее преимущество перед другими возможными целями, и вслед за тем в душе его должна сложиться живая *градация жизненных целей* как более ценных и менее ценных, и притом так, чтобы цель права как *безусловная и общая* всем людям и как желанная и *для него лично* получила бы предпочтение перед всякою *условною и чисто личною* целью. И если в душе слагается такая градация *целей* по их *ценности* и соответствующая градация *желаний* по их *силе*, то человек приобретает устойчивый стимул для неуклонно правомерного поведения.

Это означает, что предметное поведение в праве покоится всецело на *духовном самосознании* человека и на его *чувстве собственного духовного достоинства*. Именно

* См. главу четырнадцатую.

на этой основе и только на ней может сложиться тот гражданственный характер, который всегда будет истинным творцом и строителем общественной и государственной жизни. Только духовно зрелый человек может быть истинным гражданином и патриотом*, ибо только он живет тем, за что стоит и умереть; только у него есть нечто такое, что действительно стоит любить больше самого себя; только он имеет достаточные основания и побуждения для того, чтобы добровольно и всеми силами защищать духовную культуру своей родины. Душа гражданина должна быть достаточно *сильна в любви* к духу и *тверда волею* для того, чтобы поднять и снести бремя государственной ответственности; ей необходимо и бескорыстное волеуправление, и верность убеждениям, и жизненная неустрашимость. Но такой характер политического адаманта⁴¹ возможен только на некоей *безусловной основе*, на основе непоколебимого духовного самосознания и достоинства. Такую основу огромное большинство людей может найти *только в религии*, которая открывает доступ к духу даже самой элементарной душе. Вот почему живая религия всегда была самым могучим и верным источником достойного правосознания, и история человечества не раз показывала, как народ, забывший Бога, разрушал свое государство.

Гражданин, обладающий зрелым духовным самосознанием, осмысливает и освещает все элементы своего субъективно-правового статуса: все свои полномочия, обязанности и запреты**.

Так, он чувствует себя *достойным* всех необходимых ему *полномочий* и воспринимает эти полномочия как средства, необходимые ему для утверждения своей духовной личности. Он вливает в них энергию своей воли и творит из них живую форму для своего духовного существа. Имущественные полномочия вызывают в нем не жадность, не склонность к аскетическому отречению, но чувство личной и общественной ответственности и волю к их правомерному использованию. Политические полномочия, вводящие его в живую систему государственного властвования, воспринимаются им как его священные

* См. главу десятую.

** См. главу седьмую.

*обязанности**:— обязанности содействовать словом, голосованием и, где необходимо, принуждением автономному, сверхклассовому и аристократическому устройению своего государства.

Он приемлет, далее, все бремя своих правовых *обязанностей*, добровольно вменяя себе в долг их исполнение. Чувство собственного достоинства вызывает в нем сознание своей ответственности, а взаимность обязанностей и полномочий, взаимная связь правовых ячеек** и солидарность всех в отношении к единому и общему правопорядку*** — вызывают в его душе непреклонную волю и живую готовность к блюдению своих обязанностей. Он вливает в свои правовые обязанности энергию своей воли и питает ими не за страх, а за совесть чужие полномочия, поддерживая тем личную правовую форму других духовных существ. Его имущественные обязанности вызывают в нем не злобу, не зложелательство, не склонность к сутяжничеству, кривотолку или подкупу, но чувство правовой непреложности, неоспоримости, уважения и ответственности. Политические обязанности, вводящие его в живую систему государственного подчинения, воспринимаются им как его неотъемлемые *полномочия*****: полномочия содействовать имуществом, делом и жизнью духовному устройению и расцвету своей родины. Так, налоговая повинность является для него драгоценным *правом* поддерживать свою родину посильными взносами в ее казну; воинская повинность осмысливается им как почетное *право* отстаивать духовную культуру своего народа с оружием в руках и т. д. Гражданин выступает добровольцем государственного «тягла»: патриотизм является живую творческою силою, а дезертирство и в большом, и в малом оказывается исключенным.

Наконец, *запретность* не тяготит душу, исполненную чувством собственного достоинства. Такая душа или соблюдает свои запретности легко и естественно, осязая за ними объективную и непреложную цель права и не *унижая себя преступлением*. Или же она, исчерпав все лояльные пути, ведущие к обновлению права, решается на

* См. главу седьмую.

** См. главы четвертую, пятую и шестую.

*** См. главы девятую и двенадцатую.

**** См. главу седьмую.

политическое правонарушение во имя идеи права и его цели, но такое правонарушение не только не унижает, но утверждает и углубляет ее духовное достоинство.

Именно уважение к себе как духу лежит в основании жизненной борьбы за субъективное право. Чувство собственного достоинства устанавливает в этой борьбе как бы две грани: во-первых, грань, от которой начинается невозможность *поступаться* своими правами,— таковы все права личной свободы, и, во-вторых, грань, от которой начинается невозможность *настаивать* на своих правах,— таковы все «неестественные», несправедливые полномочия, унижительные для других, а потому унижительные и для самого уполномоченного*. Есть права, от которых нельзя отречься, сохраняя уважение к своему духу, но есть права, от которых нельзя *не* отречься из чувства собственного достоинства. И лучшие люди не раз засвидетельствовали верность этого— и словом, и делом, и смертью.

Чувство собственного духовного достоинства исключает вообще все кривые пути жизни. Так, прежде всего, оно не мирится с *ложью*, свидетельствующей о недостатке уважения к себе, о недостатке мужества и доверия. Говорит ли человек не то, что думает, или делает не то, что говорит, или не делает того, что говорит, подрывая ценность и силу своего изъяснения, или же, наконец, молчит, притворяясь,— чувство собственного достоинства оказывается неизменно протестующим, ибо человек есть органическое единство духа, души и тела и отречение от этого единства умаляет достоинство духа. Уважение к себе не терпит ни лести, унижающей и льстимого и льстящего, ни подкупа, извращающего мотивы поведения и разлагающего самую основу правосознания, ни насилия, отрицающего идею права как идею духовной автономии, ни беспринципного жизненного *компромисса*, граничащего с предательством. Заключение жизненного или, в частности, политического компромисса есть вообще особое искусство, требующее истинного *уважения к себе* и истинной *преданности предмету*. Именно эти два условия устанавливают предел доступности компромисса: нельзя соглашаться на средство, исключаящее свою цель или

* См. главу шестнадцатую.

роняющее ее достоинство, нельзя делать уступок в области идеи, идеала, убеждений, нельзя измерять свои уступки одним мерилом интереса, хотя бы и обоснованного, хотя бы и общего. Именно чувство собственного духовного достоинства есть та живая сила, которая не позволяет политическому соглашению превратиться в беспринципную сделку корыстных личных интересов. Дело духа не есть дело торговли, а политика есть именно дело духа; государственность есть *благая сила истории*, имеющая свои имманентные законы, и потому всем торгующим в политике грозит разоблачение и «разорение».

Чувство собственного духовного достоинства, необходимое индивидуальному гражданину, определяет собою и духовный уровень *народа в целом*. Духовная культура каждого народа в своем развитии и в своем содержании зависит от того, свойственна его гражданам черта *уважения к себе* или не свойственна. Национальная духовная культура может возрастать, углубляться и крепнуть на достойных предметных содержаниях только при том условии, если *уважение к себе* является достоянием не только избранных индивидуумов, непосредственно творящих ее, но и широкой массы народа. Ибо без уважения к себе не может быть веры в свои силы, а без веры в свои силы не может быть настоящего духовно-творческого полета и расцвета. При этом человеку естественно уважать в себе не только свою личную духовную силу, но и ее *национальный характер**. Ему необходимо уважать *в себе* духовную силу своего *народа* и уважать свой *народ* как великую энергию духа, питающую его *личные* силы. Уважение к национальному «мы» есть основа истинного уважения к личному «я».

Национальное самоуважение воспитывается в народе долго и медленно. Оно проникает сначала в души немногих, оно начинается как бы от атома, и лишь на протяжении целых поколений оно может окрепнуть и сложиться в ту «атмосферу» духовного бытия, от которой каждый новый индивидуум получает свое воспитание, опору и санкцию. Для того, чтобы создать эту «атмосферу» — эту духовную солидарность, эту предметную жизнь, проникнутую взаимной уверенностью,— каждый народ дол-

* См. главу четырнадцатую.

жен выстрадать великий опыт индивидуального и коллективного *самоутверждения* и осознать этот опыт. Необходимо, чтобы народу как живому единству удалось это *самоутверждение в духе*: чтобы культура его накопила целый пантеон духовных *достижений и побед* — личных и объективированных, как в религии и добродетели, так и в искусстве, как в государственном строительстве, так и в войне за родину. Именно в создании этого «пантеона» народ утверждает и формирует свою родину, творя ее в духовных напряжениях, взлетах и страданиях, приобретая ее победами и любовью*. Народ, лишенный своего духовного «пантеона», не совершил еще национального самоутверждения: он не оправдал еще себя перед лицом Божиим; он еще не доказал себе самому своего права на самоуважение, и вследствие этого его чувство собственного духовного достоинства пребывает в незрелом, слабом, проблематическом состоянии: оно может легко поколебаться в час испытаний и увлечь нацию в злосчастные падения.

Еще существеннее, еще глубже необходимо чувство собственного достоинства для всякой *государственной власти*. В самой идее «государства» и в самой идее «власти» заложено начало духовного достоинства: ибо достоинство государства определяется его целью, а достоинство власти устанавливается ее признанием и ее общественным рангом. Государственная власть есть именно *благая сила*** и *духовная сила*, но именно поэтому ее жизненная успешность определяется ее *духовной правотою и ее благородством*. Признать в себе эту духовную правоту и это благородство — значит вообще *утвердить свою власть*; для государственной власти — это значит совершить свое духовное *самоутверждение*. Это самоутверждение государственной власти не совпадает с духовным самоутверждением отдельных представителей ее: ибо индивидуумы сменяют друг друга и уходят в могилу, а государственная власть соблюдает свое единство и непрерывность. Поэтому ее самоутверждение должно принять форму зрелой и прочной *традиции*, укоренившейся в правосознании *множества* индивидуумов; это традици-

* См. главу десятую.

** См. главу четырнадцатую.

онное волевое и эмоциональное самочувствие должно вступать в душу и заражать собою каждого, кто приобщается публичному полномочию или осуществляет публичную дееспособность. Государственная власть стоит на высоте только там, где прикосновенность к ней вызывает уважение к себе даже и в том, кому в обычной жизни не свойственно уважать себя в достаточной степени. Нельзя властвовать, не уважая в себе *властителя* и его *достоинство*. Самая сущность государственной власти состоит в том своеобразном духовном импонировании, вне которого остается неприкрытая физическая сила, террор и обоюдное унижение. Вот почему *уважение к себе* входит в самое существо государственной власти: она должна знать и исповедовать перед всеми — словом и делом — свое высшее призвание, свою правоту и благородство своего волеуправления. Она должна блюсти свое духовное достоинство как национально-политическую драгоценность, как корень государственного правосознания и государственного бытия своего народа.

Понятно, что *и армия* как сосредоточенное воплощение государственной силы должна положить чувство собственного достоинства в самую основу своей жизни. Армия как элемент государственного бытия есть организованное множество людей, систематически *воспитывающих себя к победе и ради нее — к смерти и к убиению во имя государственной цели*. Именно этим определяется ее достоинство и ее трагическая природа. Каждый член армии, каждый воин, независимо от своего высшего или низшего ранга, должен носить в душе *сознание* государственной цели и ее волевое и эмоциональное *приятие*. Армия может существовать только в ту меру, в какую ее одушевляет государственно-патриотическое правосознание. Такое правосознание остается всегда *волею к государственной цели*, а эта воля порождает и готовность к государственному *служению*. Поэтому служение в армии должно быть проникнуто живым *вдохновением государственности*. Воин есть гражданин, принявший на себя сосредоточенное *бремя* гражданского звания и бытия: ибо он является живым воплощением *государственной силы*, живым орудием *государственной воли*, *органом*, связавшим свое дело с вопросом о *личной жизни и смерти*. Но *живое* орудие не оторвано от своей цели; напротив, цель

его незримо присутствует в нем и движет его. Отсюда то высокое *достоинство* и та высокая *ответственность*, которые необходимо сопряжены с воинским званием.

Армия невозможна вне идеи *достоинства и чувства чести*. Достоинство и его живое восприятие в себе составляют самую сущность солдата: гражданин, утверждая в себе воина, утверждает духовную правоту своего государства и священное значение своей родины, и обратно: только приемля родину — любовью, а государственность — волею, он может воспринять свое истинное достоинство и утвердить его в жизни. Воин, оторвавшийся от государственной цели, становится авантюристом; солдат, лишенный патриотизма, уподобляется безвольному орудью казни или профессиональному убийце. Достоинство армии определяется достоинством духа и духовной культуры; воинское звание есть *духовное звание*, и дело воина есть подвиг в духе и во имя духа. Именно поэтому ратная победа остается или эфемерной случайностью, или порождением *духовного подъема*, и только настоящий духовный подъем может сообщить душе силу, необходимую для практического разрешения основного нравственного противоречия войны* и для обороны родины.

Итак, воину необходимо *духовное самоутверждение*. Он должен верить в духовную правоту своей родины, своего государства и своего жизненного дела. Он должен воспитывать в себе предметную одержимость государственною целью, и именно эту *предметность* его воли и его жизни определяется его *честь*. Меч воина имеет единое назначение: государственное; блюсти верность этому назначению, значит для воина блюсти свою честь и свое звание. Армия, движимая чувством чести, есть реальная опора родины и гарантия ее государственного бытия; армия, утратившая чувство чести, есть сброд насильников, мародеров и убийц.

Воспитывая себя к смерти, воин должен помнить, *во имя чего* он это делает; сообщая себе способность убивать других, он должен почерпать свой мотив и свою решимость в *государственной цели и в воле к ней*. Военное воспитание, оторванное от чувства духовного достоинства, есть воспитание к систематическому и беспринципно-

* См. мой опыт «Основное нравственное противоречие войны».

му убийству, но это уже не воспитание души, а ее нравственное умерщвление и духовное извращение. Именно поэтому военная подготовка нелепа и губительна вне *духовного воспитания* человека. Техническое умение воина должно иметь непреступаемую грань в *предметно-духовных* мотивах и побуждениях: внутреннее и внешнее умение убивать, умирая, и умирать, убивая, нуждается не только в формально-волевой дисциплине, но и в способности мотивировать свое поведение подлинным, предметным отношением к духовным содержаниям и целям. Воин вне духовного самоутверждения есть реальная опасность для своей родины и своего государства. Армия вне достоинства и чести эфемерна как воинская сила, но подлинна как источник государственного разрушения и гибели. Первая аксиома правосознания формулирует живую основу ее правосознания, ее силы, ее бытия.

Итак, духовное достоинство есть корень *всякой истинной* жизни, а уважение к себе есть источник *государственной силы и политического здоровья*.

Такова первая и основная аксиома правосознания.

Глава шестнадцатая

НЕДУГИ САМОУТВЕРЖДЕНИЯ

Человек, не знающий о своем духовном достоинстве, т. е. не испытывающий его, ведет жизнь уродливую, униженную, больную; и недуги его являются глубоко поучительными: они могут быть описаны как недуги духовного самоутверждения.

В основании духовного уважения к себе должно лежать *верное восприятие* себя, а не иллюзия и не болезненное сомнение, подлинное *духовное достоинство*, а не выдохнувшийся внешний знак отживших преимуществ, *личный* акт самоутверждения, а не чужие, может быть, ошибочные или лживые изъявления. Чувствование себя как благой силы должно быть не случайным и не эфемерным, но *подлинным и предметным само-чувствием*. Оно не может быть и не должно быть заменяемо никакими суррогатами: ни мечтательным воображением о своих мнимых достоинствах и о своем «историческом предназ-

начении», ни пустою гордостью или культивированием формальной «чести», ни случайным и изменчивым приговором «общественного мнения», ни корыстным и капризным «народным» плеском». Чувство собственного духовного достоинства имеет в основе своей опыт *лично-самостоятельный* и в то же время *ценностно-предметный*. Субъект права должен быть живым, самостоятельным хранилищем духовного достоинства, и всякий недостаток этого опыта — дефект *самостоятельности* или дефект *предметности* — делает правосознание зыбким и шатким, жизненно слабым и неустойчивым.

Человек, уважающий себя лишь потому и лишь постольку, поскольку его уважают другие,— в сущности говоря, *не уважает себя*: его духовное самочувствие зависит от чужих, вторичных впечатлений, т. е. от чужой неосведомленности и некомпетентности; на самом же деле его снedaет чувство собственной малоценности, тщеславие и жажда внешнего успеха; и если этот успех и популярность изменяют ему, то он перестает чувствовать свое духовное достоинство и личность его утрачивает свою форму. Подобно этому человек, уважающий себя лишь за свои мнимые, или чисто внешние, или эмпирически-случайные свойства — за то, что *не* составляет его *духовного существа* (за силу, за красоту, за богатство),— в сущности говоря — *уважает не себя*: его духовное самочувствие зависит от того, что, может быть, и принадлежит ему, но что *не есть он сам*, т. е. от случайных и не существенных, не самоценных и преходящих акциденций его личности; на самом же деле он собирает мнимые богатства и умножает свою силу или свое имущество, но не утверждает внутреннего достоинства своего духа.

Еще плачевнее состояние того человека, который совсем не умеет уважать себя и привык к этому настолько, что совсем не испытывает своего духовного достоинства. Однажды, может быть в детстве, душа такого человека не выдержала испытания, свалившегося тяжелым бременем на ее самочувствие; она не вынесла напора со стороны внешних обстоятельств или со стороны своих собственных инстинктивных влечений, не справилась с жизненным заданием и ответственностью, поддалась, подчинилась и в самом подчинении нашла отраву некоторого наслаждения. Акт духовного самоутверждения не удал-

ся; душа не устояла в борьбе и согласилась, подавленная и униженная, на свое унижение. Ей не удалось утвердить себя как *силу*, а согласившись на унижение, она поколебала *веру в себя* и в свою *благу* природу. Раз подчинившись своим страстям или чужой воле и открывши большую сладость в подчинении и унижении, душа оказывается уже не в силах выковать себе личную форму духа. Она не видит своего достоинства и не уважает себя, а так как скрыть это самочувствие невозможно, то другие незаметно привыкают не уважать ее и тем закрепляют ее неуважение к себе. Человек постепенно приобретает душевный уклад *раба*, привыкшего не уважать себя. И трагизм его положения обнаруживается с особенною силою именно тогда, когда он пытается освободить себя внешним бунтом или восстанием: этот бунт не освобождает его, ибо оковы его имеют *внутреннюю* природу; этот бунт обнаруживает только, к чему способен человек, лишенный чувства собственного достоинства, а бремя неуважения к себе совлекает восставшего обратно в состояние приниженности. Именно таковы, например, последствия телесных наказаний, особенно вынесенных в раннем детстве, и только духовная слепота могла создать народную поговорку о преимуществе битого "перед небитым.

Понятно, что правосознание таких людей, не уважающих себя или уважающих «не себя», страдает глубокими недугами. Их личность является как бы лишенною корня и ствола; она ведет призрачное, несамостоятельное существование; строго говоря, она имеет только человекообразную видимость бытия. Она является лишь медиумом своих страстей и чужих влияний — индивидуальных и социальных; эти влияния в каждый данный момент вступают между собою в компромисс, который и определяет собою ее поведение. Поэтому она не в состоянии определять свою жизнь самостоятельными решениями, строить свою судьбу и вести борьбу за поставленные себе цели. Утратив свой духовный центр, она ослабила или даже разложила тем самым центр своего изволения и заменяет волю — упрямством, уважение к себе — самолюбием, чувство собственного достоинства — тщеславием. Душа переживает духовное вырождение и, может быть, даже разложение.

Неутвержденное и неокрепшее или раз поврежденное и не исцелившееся чувство собственного достоинства подрывает в человеке *доверие к себе* и к своим силам. В глубине его личного духа образуется некая пустота и зияние, обессиливающее его жизненный акт и делающее его неспособным к стойкому и мужественному сопротивлению силе вещей и людей. Всякое испытание пробуждает в нем растерянность, сомнение в себе и страх; трепет и трусость вселяются в его душу и уводят ее на путь недостойной уступчивости и покорности. Такой человек оказывается неспособным ни к духовному *самоутверждению*, ибо он превращает его в разгул страстей; ни к душевному *самоотвержению*, ибо он не имеет живого отношения к высшей ценности, к святыне. Истинное самоотвержение есть отказ не от духа, а от души во имя духа, и потому оно предполагает истинное уважение к духу и к себе и ведет не к унижению, а к утверждению личного достоинства.

Не уважать себя — значит испытывать свою *слабость в добре*. И тот, кто приемлет эту слабость и примиряется с нею,— вынашивает в себе приниженное самочувствие и стоит всегда на пороге новых унижений; раз «махнув на себя рукой», он пребывает постоянно накануне нового духовного падения, все легче переступая грань морального и правого. А тот, кто не примиряется со своей слабостью, но не может и утвердиться в добре, тот пытается утвердить свою силу помимо добра или в противовес ему и превращает свою жизнь в своеобразную смесь из цинизма и лицемерия.

Если же, в довершение всего, в душе человека шевелится *сознание* своей недостойности или плохости, а *самолюбие* является повышенным и обостренным, то возникает так называемый *подпольный* характер, во всей его несчастности и уродливости. Человек начинает испытывать свое собственное неуважение к себе как неуважение других к нему; чувство своей исконной неудачливости не дает ему покоя; каждое чужое преимущество является для него как бы оскорблением, и жизнь его постепенно превращается в сплошную, бередящую и непрощаемую обиду. Душа терзается *голодным самочувствием*, которого она иногда не может даже осознать; это самочувствие не может удовлетвориться никаким внешним успехом; не

может насытиться никакою лестью, ибо спасение ее вообще не может прийти извне. Успокоение может наступить только от центростремительного обращения души, только от целительного акта духовного *самоутверждения*; а этот акт не может быть осуществлен по сознательному, произвольному решению, ибо душа бежит от невыносимого зрелища собственной пустоты, недостойности и уродства и хоронит свой недуг и свои страдания в глубоком подполье бессознательного; и вытесняя свой недуг, она теряет доступ к нему и власть над ним, запутываясь в трагической безвыходности.

И при всех этих исходах человек не находит предметной основы жизни и блуждает в страданиях и унижениях, порочный и несчастный, отвергнутый собою, неоправданный и непримиренный.

Утратить предметную основу жизни значит утратить *духовное измерение* вещей и деяний, утратить всякий критерий объективной ценности. Жизнь такого человека становится истинным царством *пошлости*, ибо пошлость есть *слепота души к объективной значительности предметов*. Духовно слепая душа живет убогими содержаниями и скудными мерками личного быта; она воспринимает все в плоскости своих *потребностей и страстей* и измеряет жизнь *интересом и силою*. И именно поэтому ее жизнь превращается в болото заблуждений, слабостей и пороков. Но главное заблуждение ее в непризнании духа, его объективности и безусловной ценности. Человек пребывает в наивной, непосредственной уверенности, что «главное в жизни — это он», а в нем самом важнее всего — чисто личное, «интимное», эмпирически-единичное, субъективное; а отсюда уже недалеко до предпочтения всему — своей потребности, вспыхнувшей в данный момент. Именно в этом духовный корень всякой *продажности*.

В основе всякой продажности — взятки, публичной коррупции, всяческой демагогии* и международного корыстного предательства — лежит *духовная слепота и отсутствие собственного духовного достоинства*. Слепота рождает неспособность к ценностной градации целей, а дефект духовного достоинства создает расшатанную волю, беспринципную готовность отдать духовное, объективное,

* См. главу четырнадцатую.

общее за личный интерес и приобретение. Вот почему политический режим, не возвращающий в народе чувство собственного достоинства, обречен на то, чтобы разложиться однажды от торжества *частной корысти* над общим интересом и *пошлости* над духом.

Отсюда уже ясно, что человек, лишенный чувства собственного достоинства, может сохранять обличие человека только под давлением *чужой силы* — домовладыки, государственной власти — и *личной выгоды*; с отпадением обоих факторов он легко теряет человекообразие, и страсти вовлекают его в падение и хаос. Духовное увечие всегда может повергнуть его в состояние почти неменяемого слабоволия и малоумия. И в политическом отношении он является существом *недееспособным*. Ему недоступны ни здоровое правосознание, ни истинная лояльность, ни государственный образ мыслей, ни патриотизм: ибо все это имеет духовную природу, для которой он слеп и безразличен. Поэтому он не может осмысленно нести публичные полномочия и строить общественную организацию. *Не уважая себя*, он не уважает и *гражданина* в себе; не понимая *своего* духовного достоинства, он не видит духовного достоинства ни в *других* гражданах, ни в *государстве*, ни в государственной *власти*. Он воспринимает чужое *достоинство* как чужую *силу* и видит в ней или свое *орудие*, или свою *опасность*. Становясь лицом к лицу с государственной властью или хотя бы с ее представителями, он извлекает из души не уважение, не доверие и не чувство живого единства, но *притаившуюся покорность*, которая изливается в зависимости от обстоятельств то в хитрую *лесть*, то в дерзкую *угрозу*. Такой человек не блюдет своего достоинства ни перед высшими, ни перед низшими. С высшими он вкрадчив, угодлив и раболепен; в лучшем случае он служит им как верный холоп; в худшем случае он таит за раболепием злобную готовность унижить своего господина так, как он сам унижался перед ним. С низшими он презрителен, груб и деспотичен; в лучшем случае он пользуется ими как своими орудиями; в худшем случае он вымещает на них все обиды своего голодного самолюбия и перелажает на их плечи все бремя своего рабства. Диапазон его душевных колебаний определяется пресмыканием Калибана и дерзостью Хама⁴², неуважительностью Терсита⁴⁵ и сви-

реностью Пугачева. И если такой душевный уклад оказывается в известную эпоху типичным или даже преобладающим в народе, то жизнь народа являет картину истинного разложения: темный трепет сменяется темным бунтом, «бессмысленным и беспощадным», и там, где властвовали «ярмо и бич», осуществляется поругание святынь и совлечение неприкосновенного.

Народ, не умеющий уважать свое духовное достоинство, создает недугующую *власть*, вынашивая большое *самочувствие* и больную *идеологию*.

Создавая свою власть, такой народ не умеет передать ей ни чувства собственного достоинства, ни уважения к себе. Он учреждает власть, которая не верит в духовное назначение государства, не видит своих духовных заданий и не соблюдает жизненных форм, необходимых для духовной культуры; власть, которая не понимает, в чем сущность государственности и для чего необходимо самодеятельное правосознание, которая не уважает своего народа и не воспитывает его, которая тешит себя своею деспотическою неограниченностью и вырождает государственность в пустую форму покорности и порядка. Она не понимает, что господство над рабом унижает и развращает самого господина, и не замечает, как недуг рабствующего правосознания разлагает ее собственную волю и ее политическое творчество. Такая власть признает видимость государственной покорности и политическую лесть за верное и достаточное проявление своего достоинства и укрывает за этою видимостью публичную продажность, разложение нравов и противогосударственную политику; она принимает лесть и пресмыкательство за уважение, формальную дисциплину — за правовое повиновение, напуганную покорность — за правосознание, безволие — за лояльность, политическое бессмыслие народа — за гарантии правопорядка. Но яснее всего она обнаруживает свою несостоятельность тогда, когда народное недовольство начинает грозить ее существованию. Тогда она, лишенная уважения к себе, ставит свое *самосохранение* выше своего *достоинства* и предпочитает разложить до конца народное правосознание, унижить свое назначение и свое звание, расшатать основы государства, его силы и его международное положение, — чтобы только сохранить свой состав, свою форму и свое воле-

направление. Соблюдая гибельное в политике правило «*divide et impera*»⁴⁴, она начинает будить и углублять рознь между гражданами, разжигая искусственную дифференциацию и бросая нацию на нацию, класс на класс, детей на отцов. Ложь и угнетение, политический сыск и провокацию, подкуп и террор насаждает она щедрою рукою по всей стране, подрывая в народе самое главное — *волю к государственному единению*. И все это неудивительно и понятно: ибо она не уважает ни себя, ни своего призвания и в борьбе за свое существование предает то, чего не умеет ценить: глубочайшую скрепу своего государства, растрачивая это драгоценное духовное достоинство в порывах личного и группового самовластия или в партийных интересах.

Естественно, что такой народ, слагая свое национальное самочувствие и свою политическую судьбу, идет неверными путями и готовит себе тяжелые исторические испытания. В частности, именно отсюда возникают все *тирании* и особенно худшая из них — тирания *тоталитарного государства*.

Тоталитарное государство даже в своей несуровой разновидности (итальянский фашизм) не склонно придавать чувству личного духовного достоинства особое значение. Там, где личность блюдет его как свое основное жизненное условие, тоталитарный режим и не возникает. Нужно, чтобы это чувство поколебалось, чтобы народ расшатал или потерял его, для того чтобы возник тоталитарный режим. Так именно было с итальянцами в конце первой мировой войны (битва при Капоретто⁴⁵), с немцами (после поражения и разложения 1918 года), в России после поражения 1915 года⁴⁶ и во время революции и, наконец, в Китае после затяжной революции и бесконечных внешних и гражданских войн. Острое чувство своего бессилия и обусловленного им публичного позора, неверие в свои благие силы, щемящее чувство обреченности, унижения и, главное, отсутствие живого и глубокого религиозного чувства — все это подготавливает в народе то *особое ощущение бесчестия*, на котором строят свой успех все демагоги и тираны. Это бесчестие ведет к разложению правосознания: в душах возникает разочарование в дисциплине и лояльности и соответственно — готовность ко всякой нелояльности, к презрению за-

претов, к преступлению, предательству и насилию; люди ищут авторитета, который разрешил бы им бесчестие, и передают ему власть. Замечательно, что Муссолини удалось сначала создать новую авторитетную власть, не только не разрешившую бесчестия, но, напротив, воздвигшую идеал новой, фашистской чести.

Со своей стороны, тоталитарная власть строит весь свой режим на подавлении и извращении чувства собственного духовного достоинства. Она требует слепой и унижительной покорности, включающей в себя добровольный и вынужденный политический шпионаж граждан друг за другом; она требует безмерной лести и публично унижительного мнимо-покаяния от недостаточно лояльных; она старается вовлечь в свои политические преступления как можно больше граждан, поставить всех на колени и сломать им духовный хребет. Рожденная сама из нечестия и бесчестия, она создает новый, невиданный еще режим бесчестия и нечестия и развертывает потрясающие картины нравственного разложения. После политического опыта, подаренного нам историей в первую половину 20-го века, вряд ли кто-нибудь решится оспаривать значение первой аксиомы правосознания.

Невозможно допускать, чтобы чувство национальной и государственной сопринадлежности оставалось у народа в смутном, незрелом, немощном состоянии; чтобы он не испытывал своего единства, не искал его, не желал его и не умел его создавать; его инстинкт самосохранения должен не только блюсти *личную* форму, но и восходить к форме *национальной*. Тогда он научится бороться за свое государственное существование, увидит грозящие ему опасности и никогда не оставит дело публичного спасения за частное вожделие и прибыль. Испытывая себя в качестве духовного единства, он увидит свое духовное достоинство, будет уважать себя и окажется способен к активному инициативному самоутверждению; тогда он сможет поддерживать свое государственное единство не только в форме *учреждения* и не расплывется при переходе к корпоративному строю. Великая война не явится для него непосильным испытанием, и великие исторические унижения не нужны будут ему для пробуждения и укрепления в нем способности к духовному и политическому самоутверждению.

Понятно, что эти и подобные недуги неизбежно находят себе выражение в *духовном творчестве* и, в частности, в *идеологии* народа.

Оторваться от своего духовного достоинства значит утратить или самостоятельную форму духа, или его безусловные содержания, или и то и другое вместе. Народ, не осуществивший еще своего духовного самоутверждения, не уважает духа ни в себе, ни в предмете, ни в государственности; поэтому он вырабатывает больные формы духовной жизни и создает больные явления духовной культуры. Эти формы и явления могут быть, по-видимому, лишены взаимной связи, но по существу, они обнаруживают единый органический духовный недуг.

Не умея находить достойную середину между самоуничижением и самопревознесением, такой народ всегда колеблется между этими обеими крайностями и нередко *совмещает* их самым причудливым образом. Его религиозность то исходит из чувства личного ничтожества, и тогда питается страхами и суеверием, то из чувства соблазнительной вседозволенности, и тогда исповедует *святость греха* и принимает форму коллективного извращения (хлыстовство⁴⁷), то из чувства немощи духа, и тогда исповедует *греховность плоти* и превращает человека в урод (скопчество⁴⁸). Его искусство то отрекается от автономного служения красоте и становится орудием социально-политической борьбы и проповеди, то вдруг впадает в духовную слепоту, лирически воспекает ничтожные мелочи быта или идеализирует духовное падение и пошлость, то предается культуре больных страстей, полагая, что эстетическая форма может ужиться со всяким содержанием; и тогда оно губит и самую форму прекрасного и достоинство искусства, превращая его в утеху слепых или больных душ («модернизм»).

Эти недуги искажают и национальную *идеологию* такого народа. С одной стороны, неудавшееся или еще не состоявшееся духовное самоутверждение подрывает его веру в свои способности и нарушает цельность его самоуважения. Это мешает ему подойти к своим недостаткам и порокам с чувством собственного достоинства: он созерцает их в преувеличенном, карикатурном, подчас кошмарном виде, воспринимает их как что-то исключительное и неисцелимое, как своего рода национальное про-

клятие. И тогда его идеология переполняется чувством национальной ничтожности и обреченности; она предается чрезмерному и потому бесплодному, большому самобичеванию, вселяя в души уныние и упадок духа. Из этого сознания, что «мы гнилы», проистекает преувеличенная оценка других народов, исторически ушедших вперед; возникает вера в инородного учителя, в «варяга», и эта вера питает и закрепляет неверие в свои силы, пассивность, безволие, готовность покоряться другим народам и служить им. Однако наличие такого сознания и такой идеологии не мешает ему предаваться своим осужденным порокам, предаваться с вызывающим легкомыслием и самодовольной рисовкой.

С другой стороны, голодное самолюбие и самочувствие внушает национальному сознанию, творящему идеологию страны, необычайную самоуверенность и самодовольство. Здоровая потребность в самоуважении, не находя себе правильного удовлетворения, вызывает непреодолимую склонность к само-идеализации, к выделению в национальном характере одних светлых черт и вслед за тем к превознесению национальных недостатков. Сознание обнаруживает сентиментальную нежность к своему обиженному самочувствию и умиленно вознаграждает его фимиамом преклонения. Слагается учение о «высшем из народов», о народе-мессии, избранном вожде; выдвигается идеология самовосхваления, опьяняющая умы и обессиливающая волю; появляются идеологи национальных недугов, доказывающие моральное преимущество духовной отсталости и темноты (толстовство), идеологи, усматривающие в незрелости и уродливости публичного правосознания ключ к разрешению социальной проблемы (анархисты). Возникает слепой и пагубный национализм, проповедующий презрение к иноземцам, усыпляющий народную совесть и разлагающий корни истинного патриотизма. Предметное самосознание смолкает, и идеологи оказываются слепыми вождями слепых.

Таковы духовные недуги, возникающие из нарушения первой аксиоматической основы духа и правосознания. Утратить свое духовное достоинство значит утратить в самом себе тот жизненный центр, из которого творится духовная жизнь, который нуждается в естественном праве, формулирует его и учреждает правопорядок; это зна-

чит лишиться того жизненного корня, из которого вырастает *правосознание*, т. е. *воля к праву, воля к цели права и способность самозаконно мотивировать свои поступки сознанием этой цели.*

Такова первая из наших аксиом.

Глава семнадцатая

ВТОРАЯ АКСИОМА ПРАВОСОЗНАНИЯ

Человеку как существу духовному невозможно жить на земле вне права, ибо оно *определяет и поддерживает социальные грани индивидуального духа.* Именно для этого право необходимо живому духу; оно свойственно ему и только ему. В качестве материальной вещи человек совсем не нуждается в праве: груда камней или трупов индифферентна ко всякому правовому определению; она просто не подлежит правовому измерению. Но в качестве живого организма, хотя бы одушевленного и сознательного, человек может обойтись без права в его истинном и глубоком значении; он будет заменять его суррогатами: произвольными велениями, выработанными душевными механизмами, привычками, закрепленными страхом, обманом и настойчивостью, а в критические моменты, прямым насилием — поединком, «наводкою», набегом, убийством, войною. Именно духовный и только духовный состав человека может решать столкновения человеческих притязаний на основе *идеи права, исходя из подлинной воли к объективному благу.*

Но в таком случае право есть *знак духа, его создание, орудие, его способ жизни. Оно должно выражать и в действительности более или менее совершенно выражает природу духа. Так, абсолютная *ценность* духовных *содержаний* сообщает праву его *значение, его безусловную основу, его достоинство, а необходимая духу форма или способ его жизни* сообщает праву его *основной закон — автономию.***

* См. главу девятую и пятнадцатую.

Именно этим определяется вторая аксиома правосознания.

Автономия, или *самозаконность*, есть подлинная, основная форма духа: это присущий ему, необходимый для него способ бытия и деятельности.

Быть духом — индивидуумом или социальной организацией — значит *определять себя и управлять собою*; это значит иметь *силу*, направляющую жизнь к *благим* целям. Управлять собою значит волею *решать* о своих действиях и *выбирать* свои жизненные содержания, *утверждать* свое достоинство и свои силы и в то же время *устанавливать* и *соблюдать* свои пределы, *отстаивать* свои полномочия и *исполнять* свои обязанности. Духовному существу подобает *самому* усматривать и знать, что такое добро и зло, где кончается право и где начинается обязанность, *самому* искать и находить, находить и решать, решать и поступать согласно своему решению и, совершив деяние, открыто исповедовать, что совершил его сознательно и преднамеренно, следуя собственному *убеждению* и заранее принимая на себя всю *ответственность* за содеянное. И если деяние окажется ошибочным и виновным, то мужественно принимать и нести свою вину, не отыскивая мнимых оправданий и не унижая себя малодушной ложью; если же деяние окажется верным и правым, то спокойно признавать свою заслугу, не впадая в уничижение, не придаваясь гордыне и памятуя о смирении перед лицом Божиим.

Духовная жизнь есть *самодеятельность* в осуществлении *высших предметных ценностей**.

Она есть прежде всего деятельность. Быть духом значит определять себя *любовью* к некоему объективно-ценному предмету**. Но духовная любовь есть состояние не расслабляющее, а творчески напрягающее душевные силы; любить значит иметь *активное* желание, значит питать некий предметный голод, добиваться неосуществленного или, по слову Платона, испытывать подъем и богатство сил от чувства лишенности. Любовь есть самый могучий двигатель; пассивная любовь есть не любовь, а мечта о любви или болезненное вожделение. Поэтому духов-

* См. главы девятую и пятнадцатую.

** См. главу десятую.

ное состояние есть состояние *активное*; оно естественно изливается в систему организующих действий, в осуществляющую борьбу. И там, где царит пассивность, где* активность пресекается расчетом, страхами, ленью или просто инстинктом самосохранения, там нет любви, нет духовной жизни, нет ни патриотизма, ни религии. Быть духом значит найти в *самом себе живой источник* для деятельности во имя любимого предмета. Вот почему духовная жизнь есть *самодеятельность*.

Однако это есть *самодеятельность*, направленная именно на осуществление *высших, безусловных ценностей*. Это есть самоопределение в мысли, *активно восходящей к истинному знанию*, в волеии, *свободно обретающем свой совестный корень*, в воображении, *самобытно осуществляющем законы подлинной красоты*, в чувствовании, *искренно любящем все живое и целостно радующемся совершенству Божества**, в труде, умножающем достояние и богатство семьи и родины. Вот способ бытия и жизненные содержания, присущие духу. Вне этих ценностей и вне автономии нет духовной жизни; приближение к ним есть приближение к ней. И все, что нарушает этот способ жизни и эту самодеятельность, все, что не служит *автономности и предметности*** человеческой жизни,— все является враждебным единому, общему интересу народа, государства и человечества.

Согласно этому, гражданин есть не отвлеченная единица, не объект власти и не просто психо-физиологический индивидуум, но существо *духовное*, такое, для которого *автономия* нужна как воздух. Быть, гражданином в истинном смысле слова значит вести *автономную духовную жизнь*, иметь *автономное правосознание* и строить им *свою жизнь и жизнь своего государства*.

Быть гражданином значит прежде всего иметь *самостоятельные убеждения* в том, что есть добро и зло, в чем состоит *сущность человека* и его назначение, что такое право и государство и какова их высшая цель. Гражданину необходимо иметь *самостоятельные убеждения по вопросам политики*: он должен понимать *сущность госу-*

* См. главы пятую, шестую, девятую, десятую и пятнадцатую.

** Под «предметностью» следует разуметь *верность души созерцаемому и осуществляемому предмету*. См. главу пятнадцатую.

дарства и власти, он должен понимать духовную природу и назначение политики и, главное, он должен иметь сознательную и зрелую *волю* к объективной цели права и государства. Вне этого гражданин не способен ни к личному, ни к политическому самоуправлению, и если он все-таки именуется гражданином, то являет собою нечто, не соответствующее этому званию. Звание дееспособного гражданина предполагает в человеке умственную и волевую — *духовную зрелость*. Подавленная, угнетенная личность, «причастная разуму лишь настолько, чтобы понимать чужую волю, но не настолько, чтобы иметь свои убеждения и решения» (Аристотель), неспособна к устройению жизни — ни своей, ни семейной, ни общинной, ни государственной. Ибо признание блага, выбор цели и организация ее осуществления недоступны существу, страдающему *духовным малоумием*.

Напротив, гражданин, ведущий автономную духовную жизнь, является истинным строителем жизни — как внутренней, душевной, так и внешней. И для этого строительства ему безусловно необходимо, чтобы его *внутренняя автономия* находила себе *нестесненное внешнее проявление*. Он должен иметь возможность *определять себя* во-вне так, как определяет он себя внутренне: ему необходимо правовое признание и правовая гарантированность *личной свободы*. Напрасно стойки и аскеты пытались построить жизнь вне прав личной свободы: отказ от вне/него проявления духовной автономии урезывает расцвет духовной жизни и умаляет продуктивность ее горения; этот отказ вносит глубокий раскол в цельность человеческого существа, лишая индивидуальный дух его верного знака и повергая внешний состав человека в состояние неодоухотворенности; не говоря уже о том, что самый отказ от осуществления этих прав и от борьбы за них есть уже осуществление внешней свободы духа, хотя и негативное. Напрасно также сторонники деспотизма пытаются даже доселе утвердить правопорядок и государственность вне автономного субъекта прав; право и государство бессмысленны и эфемерны вне правосознания*, а правосознание бессильно и бесплодно вне сферы свободного — частного и публичного — изволения. Связь между

* См. главы вторую, четвертую, девятую и одиннадцатую.

гражданством и личной свободой есть связь взаимной обусловленности: человек, совершенно лишенный права на внешнее самоопределение, никогда не станет гражданином, ибо нельзя научиться дышать без воздуха; и в то же время нелепо предоставлять права свободы тому, кто совсем лишен гражданского правосознания, ибо что же будет делать с воздухом существо, совершенно не умеющее дышать? Свобода самоопределения, высшее духовное благо,— может оказаться опаснейшим ядом, губительным для индивидуума и для народа. Однако эта обнаружившаяся вредность свободы будет свидетельствовать не о ее ненужности или обреченности, но о необходимости *систематического внутреннего приготовления* к ней. Свобода совести священна, но она мертва и безразлична для того, кто живет без веры и убеждений. Свобода слова есть драгоценное средство для оформления духа, но как предоставить ее человеку, способному производить лишь хулу и оскорбление?

Свобода печати не есть право распространения лжи и клеветы; свобода собраний не есть право погрома; свобода собственности не есть право шиканы⁴⁹, т. е. злоупотребления своей собственностью. Ибо всегда и во всем: *внешняя автономия имеет смысл только как проявление внутренней автономии*. Иными словами: **правопорядок невозможен без правосознания, а правосознание требует духовной автономии. И обратно: именно духовная автономия обуславливает здоровое правосознание и только такое правосознание способно вынести бремя внешней свободы.**

Все это можно выразить так: в основе внешнего самоопределения человека должна лежать *духовная зрелость*. Поэтому раб может быть поистине освобожден не внешне, но внутренне, и только внутренне. И если он получит внешнюю свободу преждевременно, то он не сумеет воспользоваться ею до тех пор, пока не освободит себя *духовно*. Вывести из рабского состояния не значит снять с раба внешние цепи и внешние запреты, но значит *помочь ему перестать в них нуждаться*. Освободить не значит разнуздать, но значит *научить свободному признанию прав и обязанностей*. Освобождение есть выход не в беззаконие, но в автономную закономерность. Это означает, что, в сущности говоря, нельзя освободить другого; сво-

боду можно приобрести только *самому* — в самостоятельном напряженном борении за *духовную автономию*. Свобода добывается только через *самоосвобождение*, и притом через *предметное* самоосвобождение. Человек, не сумевший освободить себя внутренне, не может быть творцом внешней, общественной свободы, но в лучшем случае лишь ее пассивным участником, ибо внешняя свобода в ее истинном смысле есть простое и естественное проявление внутренней свободы. Вот почему мудрый политик, вводя политическую свободу, сообразуется с культурным и духовным уровнем масс: он твердо знает, что духовная зрелость народа неизбежно примет форму политической свободы; тогда как преждевременно захваченная или несвоевременно дарованная свобода может оказаться напрасным и гибельным даром.

Итак, самоуправление есть единое начало. Ибо дух всюду, где дышит, вносит одни и те же, присущие ему формы и остается верен себе — как в моральном самообязывании индивидуума, так и в самоопределении частной корпорации и в национально-политической автономии. Жизнь человека невозможна вне правовой формы, но ему подобает воспринимать эту правовую форму самостоятельно: воспринимать предел своей свободы и поддерживать его как необходимую и священную грань своего поведения. Это *самообязывание* остается для духа основным способом жизни, независимо от того, осуществляется оно в виде *императивной нормы* или в виде *самопочинного договора*: ибо, хотя социальная дифференцированность воли в обоих случаях различна — в первом случае правоустанавливающая воля социализирована и выделена, во втором случае она остается двойственной (или множественной) и индивидуальной,— но автономный характер ее может и должен быть соблюден на всех путях.

Народ и индивидуум должны дорожить *автономностью* своего правового состояния. Однако человек дорожит свободой только тогда, когда чувствует в ней живую потребность, а живая потребность в свободе рождается только из *подлинных предметных глубин духа*. Только тот умеет отстоять и сберечь свою свободу, кто, движимый предметной потребностью, сумел добыть и утвердить ее в самостоятельной, дисциплинировавшей его волю бо-

рьбе, V кого потребность в свободе была так велика, что он вложил в эту борьбу свой *главный жизненный интерес*, рискуя своим достоянием, благополучием и, может быть, жизнью. Но рисковать своею жизнью имеет смысл только тогда, если есть на свете предмет, именно потому заслуживающий *самоотверженной любви*, что он *дороже жизни*, а такой предмет постигается и добывается только на путях *духа*. Поэтому истинная автономия доступна лишь тому, кто совершил *духовное самоутверждение* и утвердил в себе *духовное достоинство*. Такова связь между первыми двумя аксиомами правосознания.

Автономия, или, что то же, свобода, есть свойство *духа*, и потому судьба *политической свободы* определяется тем, *ведет или не ведет народ духовную жизнь*, т. е. *возрастает ли он умственно, нравственно, эстетически и религиозно*. *Духовное возрастание народа есть единственный путь к политической свободе*, и всякий другой путь создает только пустую и опасную видимость. *Политика есть социальная форма духовной жизни* — и потому она всегда определяется экстенсивностью и интенсивностью этой жизни, ее уровнем и ее размерами. Отсюда глубочайшая связь политики с религией, этикой, искусством, наукою и философией народа. Эта связь является вернейшей гарантией того, что *безбожная и безнравственная, беспредметная политика* всегда обречена на крушение, как бы ни казалась она порою *«утонченной»* и *«хитроумной»*, *«самоотверженной»* и *«народолюбивой»*.

Итак, *правовая свобода* в ее основной сущности есть *духовная, внутренняя свобода*. Она состоит в том, что в жизни индивидуума и народа *внутренне снимается противоположность* между *«правлящими»* и *«управляемым»*, но не потому, что всякое управление прекращается, а потому, что оно получает смысл *самоуправления**. Самоуправление совсем не сводится к тому, что процесс политического расслоения, выделяющий особые органы власти, прекращается или сводится к минимуму; отождествление политического самоуправления с *непосредственными* способами его осуществления есть ошибка, характерная для *наивного или незрелого правосознания*. Самоуправление совсем не исключает того, что одни решают *вместо дру-*

* См. главу *шестнадцатую*.

гих, за других и для других: ибо оно есть по существу своему не система внешнего порядка и внешних действий, но *внутренний духовный строй индивидуальных правосознаний и особая связь между ними**. А именно, общественное самоуправление предполагает предметную солидаризацию воли, объединение индивидуальных желаний на общем предмете, т. е. на цели права**. Такая солидарность в вопросе о цели позволяет каждому найти единомышленника в понимании и формулировании этой цели и тем обеспечить себе возможность участвовать волею в решении дел, не участвуя личными силами в проявлении и осуществлении этого решения. Политическая солидаризация воли дает возможность принимать чужое волеуправление как свое и чужое решение как свое, не отказываясь от автономии и свободы: отсутствующий и с виду безмолвствующий гражданин высказывается и присутствует своею автономною волею в словах и решениях своего солидарного единомышленника и своего правительства; он сохраняет при этом духовную верность себе в содержании волеуправления и в то же время соблюдает свою формальную автономию, во-первых, тем, что избирает себе единомышленников свободно, во-вторых, тем, что добровольно соглашается на не-автономную видимость управления. В результате этого его «самостоятельность», по-видимому, оказывается урезанной, но по существу эта урезанность скрывает за собою его автономное самообязывание, т. е. свободное волеуправление, избрание и решение. Экономия духовных сил вознаграждает его с избытком за это кажущееся умаление свободы, ибо она открывает ему возможность жизненного творчества и самоутверждения в более ценных и, может быть, абсолютно ценных предметных содержаниях; личная автономия является соблюденной, огражденной и углубленной через создание национального правительства, некоего самозаконного «мы», слагающегося через солидарное объединение множества самозаконных «я».

Все это можно выразить так, что свобода не только не исключает повиновения, но обосновывает и организует его: она полагает в основание его предметную автономию

* См. главу девятнадцатую.

** См. главы пятую, шестую, двенадцатую и четырнадцатую.

личного духа, свободно признавшего необходимым закон и свободно склонившегося перед ним за его правоту. Дух человека освобождается не свержением закона, а утверждением его из себя и себя в нем, и это относится ко всякому закону — и нравственному, и эстетическому, и правовому. Нормальное строение жизни состоит в том, что закон приемлется правосознанием в порядке самоменения, а правосознание признается, читится и уполномочивается законом: и в то же время личная душа находит себе в законе предел и воспитывающую дисциплину, а закон находит в лице индивидуального духа своего осуществителя и усовершенствователя. Возникает некое органическое, конкретное единение между правовой нормою и личным духом. И это единение всегда было источником духовно достойного общественного правопорядка. Ибо правопорядок состоит как раз в том, что правосознание, добровольно наполняясь содержанием закона, исполняет закон в жизни, или, что то же, наполняет требование закона внутреннюю и внешнюю жизнь — волею и делами; тогда закон оказывается уже не отвлеченною от жизни формулою, но вовлеченною в жизнь формою: жизнь становится порядком, а закон — творческою силою.

Отсюда уже ясно, что задача всякого человека, всякой власти и всякого режима состоит в том, чтобы воспитывать в душе правосознание и соблюдать его автономную природу. Автономным является такое правосознание, воля которого не только остается *верною* праву, но пребывает *верною себе* в праве: исполняя требования закона, она не насилует себя, потому что сама ищет той же цели, которой служит закон. Повиновение не лишает ее свободы; сохранение правопорядка не нарушает ее автономии; лояльность не колеблет ее уважения к себе. Такое правосознание остается верным себе не только в воле, но и в действии, ибо его деяния являются зрелым плодом его убеждений и решений. Человек, обладающий зрелым правосознанием, совершает не правовые акты, которые хочет, но хочет он совершить только те, которые соответствуют цели права и праву. Его действия настолько же верны цели права, насколько они верны его собственной воле. Воля и акт, акт и норма стоят в единстве, совпадая по своему содержанию и служа одинаково цели права.

В этом состоит духовная и жизненная сила права и в то же время предметная мощь правосознания.

Воспитание в народе такого правосознания есть единственный путь к свободе и автономии. Народ, доросший до него, будет иметь и автономного гражданина, и автономную власть, и могучую армию.

Гражданин с автономным правосознанием не нуждается в принуждении, ибо ему достаточно ощутить голос права для того, чтобы осуществить *должное* как *единственно для него возможное* без понуждений и насилия, без распрей и судебного тягания. Чувство собственного духовного достоинства и воля к цели права руководят его действиями и побуждают его отстаивать свои полномочия, не превышая их, и исполнять свои обязанности, не уменьшая их. Борьба за собственный интерес остается для него всегда борьбою за право, а борьба за право никогда не ставит его в положение бунтующего раба*. Повинуясь праву, он остается его творцом; служа государству, он способен строить его и своим изволением. Центробежный уклон его жизни покинется всегда на центростремительном; правовой акт его сохраняет всегда характер самоопределения, и вследствие этого жизнь его получает отпечаток *душевного равновесия, спокойствия и властности*: ибо он знает и чувствует себя причастным власти даже тогда, когда во внешней видимости и, может быть, по юридической форме он ей *не* причастен. Поэтому автономный гражданин чувствует на себе гораздо большую ответственность, чем это обыкновенно думают: все дело своего государства он считает *своим* делом и в каждом акте своего правительства он присутствует сознанием и волею так, как если бы он сам входил в его состав. Он испытывает автономность своего народа в строении власти и автономность своего государства в строении жизни как свою собственную автономность; и отсюда в душе его готовность бороться до конца своих дней за политическое и патриотическое самоопределение, за воспитание в народе правосознания и за освобождение своей родины от иноземного ига.

Всякая государственная власть должна работать над воспитанием в гражданах такого автономного правосоз-

* См. главы седьмую и восьмую.

нания, ибо оно составляет живую основу всякого государства вообще, источник его силы, залог его несокрушимости. Народ с автономным правосознанием всегда будет стоять выше народа с гетерономным правосознанием: вся духовная культура его будет зрелее, глубже, самобытнее, продуктивнее, совершеннее; его государственное существование будет более обеспеченным, жизненным, органически единым. Именно автономное правосознание составляет ту *духовную сущность демократии*, которая только и придает ей некий духовный смысл. Демократический строй сам по себе есть лишь внешняя форма, таящая в себе много дурных черт и опасностей. Но, во всяком случае, эта форма бессмысленна и гибельна вне известного, зрелого и верного уклада души, а этот уклад души и есть *автономное правосознание*. Однако автономный способ жизни и действия необходим человеку сам по себе как духовному существу, независимо от того или другого политического режима; и автономное *правосознание* есть лишь следствие или проявление глубокой и существенной *духовной автономии*. Поэтому необходимо признать, что духовное возрастание народа возвращает автономное правосознание и тем подготавливает в душах способность к корпоративному самоуправлению. В демократическом устройстве важна не система внешних действий, но *внутренний уклад души, внутренний способ руководить своим поведением, мотивировать свои поступки, слагать свое волеуправление и поведение*. И если этот способ внутренней жизни вырождается и исчезает, то демократия может оказаться худшим из политических режимов. Такой способ внутренней жизни, именуемый автономным правосознанием, может постепенно водворяться и крепнуть в душах и при недостаточном развитии внешних демократических учреждений; демократия же как внешний политический режим имеет не самостоятельное, а лишь подсобное значение, ибо самостоятельная ценность присуща только внутренней *автономии духа*. Воспитывая в народе автономное правосознание, государственная власть исполняет свое назначение, но тем самым она возвращает и укрепляет духовную основу родины и национального существования.

Для того чтобы воспитывать свой народ к автономии, сама государственная *власть* должна обладать автоном-

ным правосознанием; она должна слагать свое волеуправление, во-первых, *предметно и, во-вторых, самостоятельно*. Власть, поистине автономная, определяет свои действия предметным созерцанием государственной цели; она сознает *ответственность* своего дела и ищет для себя *духовной правоты и предметного вдохновения*. Это сознание и это искание выражаются в обращении к религиозной санкции, в идее «помазания» и в утверждении себя на «Божией милости». Государственная власть имеет призвание служить единому, объективному благу; она связана законом Божиим и совестью; ее миссия верна и обоснована в последнем, безусловном измерении, и именно в этом смысле «нет власти, аще не от Бога»⁵⁰.

Но, далее, к самому существу государственной власти как таковой относится *самоопределение* предметным содержанием, т. е. *автономное* утверждение себя в государственной цели. Поскольку власть не автономна, поскольку она не властвует, а подчиняется, постольку властвует не она, а другая, выше-стоящая власть, для которой она является лишь передаточной инстанцией, посредником. Власть есть сила, уполномоченная определять себя к определению *других, автономно творить для других внешнюю гетерономию*. Поэтому если *автономное правосознание* необходимо рядовому гражданину, то оно составляет *самую сущность государственной власти*.

И вот задача всякой государственной власти в том, чтобы *автономно, т. е. на путях самостоятельного убеждения и изволения, понять сущность правосознания и определить себя к воспитанию в народе автономного правосознания*. Самоопределение власти должно повести ее к возвращению народного самоопределения; через автономность своего правосознания она должна постигнуть, что автономия необходима духу, как воздух, и что *созидать государство значит созидать в народе способность к духовной автономии*.

«Автономия» власти отнюдь не означает ее формальной неограниченности или тем более ее неподчиненности праву; она означает, что ее правосознание *духовно компетентно* творить право и порядок, внешне связывая других гетерономною формою. Но именно это ставит ей ее основную задачу — связать себя с правосознанием народа, получить его признание и *утопить гетерономную форму*

своего властвования в автономности народного признания; и только тогда она сможет использовать это признание для того, чтобы воспитать народ к автономному правосознанию и самоуправлению: ибо автономия духа воспитывается только через ее упорядоченное, систематическое осуществление.

Власть с автономным правосознанием определяет свою волю целью права. Поэтому она видит в себе блюстителя национального духа и его достоинства; в своей автономии она видит автономию национального духа своего народа; и потому она ведет свое полномочие от национального духа даже тогда, когда наличный состав ее народа не уполномочен менять ее структуру и ее личный состав. Она заботится более всего о том, чтобы придать духовную верность форме и содержанию народной жизни; и потому опека ее всегда остается *просвещенною и воспитывающею*, а гетерономную форму государственного строения она поддерживает лишь постольку, поскольку этого требует единство государственной воли, политическая экономия сил и незрелость народного правосознания*. И приемля эту форму, она остается верна в своих опекающих и воспитывающих действиях — цели права и праву. И в этом основание ее уважения к себе, залог ее духовной продуктивности и ее исторической прочности.

Наконец, *армия* не менее власти нуждается в автономном правосознании.

В самом деле, вне автономного правосознания *армия* не может даже *возникнуть* и начать свое существование на уровне государственности. Как бы ни был силен страх наказания, но одного страха недостаточно для того, чтобы мобилизация дала необходимые результаты. Сознание обязанности и чувство долга, т. е. духовное признание воинской повинности и воинской чести, всегда останется основным стимулом, ведущим призываемого гражданина в ряды армии; если *призыв* в армию не находит живого отклика и готовности, то слагающаяся *армия* останется эфемерной организацией — непрочной, небоеспособной, таящей в себе начало распада и разложения. Принужде-

* См. главы шестую и тринадцатую.

ние и страх могут временно и условно восполнить дефективное чувство воинского долга, но основой армии они не могут служить: принуждение всегда остается здесь *взаимным* принуждением и механизм этой взаимности может легко расшататься под влиянием ратных опасностей и утомления и, расшатавшись, погубить все дело, если за ним не стоит автономное признание воинской повинности и чести. Правильная мобилизация есть порождение автономного правосознания.

Однако автономность мотива необходима воину не только для явки на призыв, но и для несения ратных трудов и опасностей. Воинское дело требует строгой, выдержанной организации, которая невозможна без дисциплины. Но было бы жестокой ошибкой смешивать дисциплину с покорной слепотой и механической косностью. Слепая, механическая дисциплина есть начало мертвящее и потому духовно разрушительное. И может быть, никто не понимал это лучше Суворова и никто не умел так бороться со «слепотою» солдатского подчинения, как именно он. Истинная дисциплина есть *форма живого духа*; она есть *духовное состояние*, и притом *волевое*, т. е. принятое волею и целостно вросшее в нее, усвоенное ею как ее собственный закон. Дисциплинированный человек не тупая машина, но *автономно* действующее существо; правда, способ его действий определяется чужим повелением, но это повеление автономно приемлется его волею и осуществляется его действием. Иными словами: воинская дисциплина есть *волевая организация личной души*, сохраняющая за человеком *характер автономно действующего духа* с его сознательностью, сердечную преданность и волевою инициативою.

Воинское звание не может и не должно убивать в человеке духовное начало, напротив. Дисциплина, убивающая дух в человеке, убивает душу армии. Воинское звание требует не слепоты, а зрячей сознательности, не покорности, а повиновения, не приниженности, а повышенного чувства чести и чувства ответственности, не пассивности, а волевой выдержки и творческой инициативности. Ибо война есть *живая борьба*, и притом *ведомая духом и ради духа*. Организация такой борьбы неосуществима в среде, омертвевшей духом.

Итак, в основе всей правовой и государственной жиз-

ни лежит способность человека к внутреннему самоуправлению, к духовной, волевой самодисциплине.

В этом вторая аксиома правосознания.

Глава восемнадцатая

НЕДУГИ АУТНОМИИ

Правосознание, не выковавшее себе автономной формы, есть незрелое или *недугующее правосознание*; и потому жизнь всегда может привести его к страданиям и унижениям.

Гражданин, лишенный автономного правосознания, не способен ни к *самообладанию*, ни к *самодетельности*, ни к *самоуправлению*. Он может блюсти порядок и верность праву только под давлением чужой воли. Он *нуждается* в угрозе для того, чтобы не стать правонарушителем; ему необходимо наказание потому, что он постоянно склонен стать виновным преступником*. Совершая правонарушения и преступления, он, однако, не тяготится своим противоправным состоянием потому, что право не признано и не принято его волею. Если же оно прямо противоречит его насущному интересу, то он быстро возводит безнаказанное правонарушение в доблесть и незаметно превращается в профессионального преступника.

Такой недуг становится бедствием, если гетерономная форма жизни почему-нибудь отпадает: если, например, государственная власть оказывается бессильной или усваивает принцип «непротивления». Тогда наступает политическое *разнуздание*, которое вызывает в душе зверя и, превращаясь в систему, создает войну всех против всех. Политическое непротивление деморализует и разлагает душу, лишенную автономного правосознания: оно научает ее вседозволенности и предоставляет ее инстинкту простор и разгул, не сообщив ему форму *благородной воли*. И тогда душа человека утрачивает всякое руководство и впадает в полное беззаконие. Общественная жизнь лишается всякой правовой формы и превращается в бесформенный хаос.

* См. главу шестнадцатую.

Но если власть, обороняющая правопорядок и организуемая отпор дефективному правосознанию, позволит инерции увлечь себя и создаст режим политического угнетения, устойчивый и систематический, то она закрепит в душах неспособность к правовому самоопределению и подготовит новые беды и падения.

Насилие не воспитывает душу к автономии, но запугивает ее и насыщает ее злобою и ненавистью. Запуганный «не смеет» до тех пор, пока не осмелится*, а раз осмелившись, он без стеснения изливает свою злобу и осуществляет свою ненависть. Насилие «заставляет» человека, не сообщая ему предметных убеждений, и потому победа его есть мнимая победа и обозначает собою унижение души. Унижение, возведенное в систему, уродует душу, повреждает ее духовные корни** и извращает ее жизненные пути. Автономное правосознание живет личным, свободным убеждением, но свободного убеждения не может быть в душе подавленного и запуганного человека. Привыкший жить чужим разумом и чужим решением, он незаметно утрачивает центр тяжести своего духа и превращается в какой-то траги-комический придаток другого существа или какой-нибудь тоталитарной партии; он привыкает к внешнему руководству, но не научается внутреннему; он может только усваивать веление со стороны и уже не слышит голоса собственного духа и разума. Постепенно угасает активность его ума, слабеет его волевой почин, умаляется сфера его самостоятельности. Он уже не может жить без надзора и опеки; он уже не в состоянии нести всю полноту ответственности за свои поступки; его дух хиреет, его жизнь становится униженной.

Так, режим, подавляющий автономию духа, воспитывает в гражданах *безмолвие и пассивность*. Подавленный гнетом власти и ее запретов, человек привыкает видеть нечто запретное во всякой духовной самостоятельности — в самостоятельном волеии, мышлении и действовании. Для того, чтобы действовать, ему необходимо приказание или по крайней мере разрешение преобладающей власти; и жизнь его проходит в том, что он все ждет приказа и

* См. главу четвертую.

** См. главу пятнадцатую.

все боится запрета; и когда получает разрешение, то уже не умеет и не хочет им воспользоваться; а когда получает запрещение, то облегченно вздыхает и успокаивается. Люди привыкают смотреть на себя как на пассивное орудие чужих велений, и это запуганное самочувствие окончательно убивает в них уважение к своему духу. *Творческая инициатива* несвойственна запуганной душе; *благородная* активность ее подавлена, и потому предприимчивость ее питается исключительно жадностью и злобой. Но именно поэтому человек, возросший при таком режиме, оказывается неспособным к общественной самодеятельности — по слабоволию, и к политическому созиданию — по зложелательству и порочности. Никакой тоталитарный режим не воспитывает в людях самостоятельный характер и способность к самоуправлению. Именно поэтому революции нередко завершаются сначала левым, а потом правым деспотизмом.

Пассивный человек привык чувствовать себя свободным от политического бремени и ответственности; он возлагает свои надежды на власть, рассчитывает на нее и в лучшем случае умеет лишь связно высказать свои претензии. Зато бездеятельное критиканство доставляет ему настоящее удовлетворение; в сущности говоря, он всем и всегда недоволен и втайне убежден, что он сам сумел бы сделать все несравненно лучше; поэтому он с наслаждением отвергает и поносит, возносясь в пустом воображении и не видя своей духовной немощи. Он привыкает жить на иждивении своей родины и желает поучать все в готовом виде; он умеет брать, но не умеет нести служение, и, получая от родины все блага правопорядка и культуры, он не считает государственное дело *своим*, не дорожит своим участием в государстве, бежит от повинностей и не умеет любить свою родину. То, что он берет, он берет как естественную дань и, не замечая, что эта дань становится подачкой, развязно бранит дающую власть за то, что она дает «мало». Такой человек является не гражданином, а подданным, носящим в душе своей уклад ленивого холопа. И бывает так, что в этом укладе растут и воспитываются целые поколения, умеющие говорить в политике только самоуверенное «нет» и бессмысленное «долгой», но не способные произносить ответственное «да» и творческое «да будет».

Когда же политический гнет порождает в душах протест и не дает ему исхода, то гонения его вызывают к жизни новый глубокий недуг, уже подготовленный беспредметно оппозиционностью,— болезненное правосознание *революционного подполья*.

По идее подпольный революционер есть «героическая натура», восставшая против политического гнета и ведущая самоотверженную борьбу за свободу и справедливость. Однако политический протест, сделавшийся профессией, и революционное настроение, заменившее собою правосознание,— постепенно уродуют его дух настолько, что героизм его превращается в болезненное противоречие, а самоотвержение его не соблюдает достоинства того самого духа, за свободу которого он, по-видимому, борется.

Систематический протест приучает его ум и волю к чистому и непреклонному отрицанию; отрицание, обращенное против политического строя и хозяйственного уклада его собственного государства, ставит его в открытый и напряженный конфликт с действующими законами, отрывает его правосознание от положительного права, противопоставляет его осуждаемому правовому и экономическому укладу жизни и незаметно делает его врагом не только режима, поддерживающего правопорядок, но и самого *правопорядка*. Поставив себе задачу насильственно свергнуть существующий режим, он восстает одинаково против личного состава власти, против ее воле-направления, ее политики, наконец, против самого ее существования. Его отрицание распространяется уже не на видовые отличия *этого* режима и *этой* власти, но захватывает незаметно для него самого и сущность права и государства. Осуждая лояльных граждан, он силится расшатать их правосознание посредством пропаганды и агитации и тем подрывает самые *основы* правопорядка, самые коренные устои государственности. Революционер отказывается сознанием и волею признать государственный центр своей страны, он искореняет в себе волю к государственному единению и стремится отнять эту волю и у других. На преследования он отвечает ненавистью, на репрессии — ожесточением и мстостью; он оставляет свой легальный статус, и вся жизнь его превращается в организованный обман, в притворство, в укры-

вание и обдуманное, планомерное нарушение права.

Движимый ненавистью и ожесточением, он начинает понимать свою ближайшую революционную задачу как самодовлеющую, порывает с единой и объективной государственной целью и решает, что его задача оправдывает все и всякие средства, и поэтому всякое правонарушение кажется ему допустимым, всякая ложь — позволенной, всякий успех — желанным; чувство элементарной порядочности смолкает в его душе, мораль объявляется предрассудком, правосознание разлагается в самом корне. Гонения раздувают его злобу до неестественных размеров; за неудачу и позор своего врага — правящей власти — он готов заплатить любую цену, хотя бы унижением своей родины (пораженчество) или гибелью своего государства (тяготение к интернационализму). Постепенно он совсем отрывается от духовно-национальной почвы, делается государственным изгоем и окончательно превращается в «интернационалиста». Он теряет всякую связь с духовной культурой своего народа, не живет ею, не дорожит ею, и от всей его национальной принадлежности остается только противогосударственное настроение, вскормленное ненавистью из подполья. Революционность его утрачивает свое бывшее содержание, определявшееся первоначально *целью права*; она становится сплошным отрицанием, большим направлением воли и соотвественно этому заполняется большими, духовно противоестественными, пагубными химерами. Героизм его превращается в пустую форму, в неоправдавшийся личный пережиток: ибо бывший «герой» живет и действует как беспочвенный, озлобленный искатель мировых революционных приключений, как безродный авантюрист, враг своего государства, губитель своей родины.

Понятно, что при таких условиях невозможно поддерживать чувство собственного духовного достоинства. Отрицать право и государство своего народа значит отрицать живую *форму* его национального духа; а этот отрыв от живой формы неизбежно уродует и целостное восприятие духовных *содержаний*, и творческую работу над их развитием и углублением. В душе революционера незаметно, но окончательно сдвигаются все духовные мерила и перерождаются все критерии ценности. Предаваясь хотя бы формально и верной, но рассудочной и доктринер-

ской критике, он перестает доверять глубине непосредственного чувства* и обессиливает свою интуицию; интуитивное вырождение души делает его индуктивную мысль мертвенной и близорукой, и *революционная «дедукция»* становится главным и даже единственным источником его *идеологии*. В то же время «революционность» превращается в главный и даже единственный *критерий ценности*, которым он измеряет все предметы и все жизненные отношения. Соответствие революционным целям дает положительную оценку, несоответствие — отрицательную. Наконец, классовый интерес, отстаиваемый им во что бы то ни стало, заполняет все рассудочные и революционные пустоты его мирозерцания — и вырождение духа становится неминуемым. Религия отвергается совсем, как несоответствующая рассудку, революционному релятивизму и классовому интересу. Философия вырождается в революционную публицистику и слепую, ожесточенную борьбу со всяким беспристрастным исследованием. Наука утрачивает всякую самостоятельную ценность и превращается в тенденциозное обслуживание партийных лозунгов. Искусство или отвергается целиком, или становится орудием политической и социальной борьбы («направление»). Нравственность или осмеивается, или отождествляется с революционной покорностью и революционным «самоотвержением». Правосознание прямо предназначается к разрушению, воля народа — к деморализации, инстинкт массы — к разнузданию. Таким образом, душа революционера постепенно порывает со всяким духовным содержанием; «политика» становится высшею и самостоятельную ценностью; вся жизнь его является без-духовным и противо-духовным напряжением, и способность к *духовному самоутверждению* постепенно утрачивается совсем.

Но именно поэтому и самоотвержение его теряет свои духовные верные черты и становится *отказом от духа*. Революционная интеллигенция перестает ценить духовную культуру; она уже не чувствует себя квалифицированным органом *единого* народа и усматривает в духовной жизни недопустимую привилегию; она отрекается от своей духовной миссии, осуждает культуру как порождение классового интереса и начинает *служить духовному оскудению* своей родины: соль земли теряет свою силу.

Так слагается нигилистическое «народничество» со всеми его заблуждениями и недугами: с его дурною тенденциозностью; с его проповедью «опрощения»; с его идеализацией физического труда и умственной темноты; с его идеологией, питающейся народными предрассудками и историческими пережитками. Духовно старший преклоняется перед духовно младшим и малолетним; он отказывается от своего старшинства, отказывается от призвания *вождя* и усваивает черты демагога; он малодушно отрекается от своего *духовного достоинства*, и «самоотвержение» его предает *самоценность и самозаконность духа*.

Все это обнаруживает, что «революционность» составляет не достоинство и доблесть, но глубокий и опасный недуг духа. Этот недуг состоит в последовательном отрыве *правосознания от права, государства и власти* и вслед за тем в отрыве *воли от цели права*; человек, оставаясь по-видимому гражданином своего государства, выходит из правового общения, порывает с формой национального духа, разрушает свое духовное самоутверждение, повреждает свое духовное достоинство и разлагает свою личность и свою жизнь, Революционное правосознание есть правосознание *больное и вырождающееся*, ибо оно утрачивает свою автономную структуру; утрата автономии есть утрата необходимой духовной формы; она уродует самые глубокие корни человеческого существа и неизбежно ведет к содержательному вырождению духа.

Итак, непризнание человеком своего гражданства лишает его автономного правосознания и ставит его в тягостное и двусмысленное положение по отношению к тому государству, которое причисляет его к себе. Гражданин, включенный в известное государство, знающий об этом, но не признающий своей политической принадлежности, имеет перед собою только два честных исхода; или совершить с разрешения власти законную экспатриацию, т. е. формальный выход из состава государства, или же односторонне заявить о своем вне-государственном, «неповинующемся» состоянии, с тем чтобы принять все последствия своего акта (репрессии). Оба этих исхода ставят и разрешают весь вопрос сознательно, открыто и принципиально, не оставляя места для двусмысленности

и лжи. Однако есть и третий, болезненный исход, уводящий на путь *политической симуляции*.

Гражданин, не признающий своей государственной принадлежности, может не проявлять этого явно. Не покидая данного политического союза и не выходя из его состава, оставаясь формально и по внешней видимости его гражданином, он подготавливает распад государства уже одним своим существованием. Причисленный к государству механически или недобровольно, он остается чуждым или враждебным ему *в порядке автономии*. Он не сливается с ним волею, не приемлет его чувством, не служит ему сознанием*. *Формально* его нельзя признать ни изменником, ни революционером; однако, соблюдая, по-видимому, законы государства, исполняя свои публичные обязанности и повинности, он укрывает даже в своих лояльных проявлениях целые залежи противогосударственного настроения. В душе его тайно бродит противополитическая отравка, принимая вид вечной оппозиции или патриотического безразличия, поверхностного космополитизма, злорадства или склонности к беспринципному политиканству. Сознательно или бессознательно он слагает свою жизнь в систему политического паразитирования и полупредательства, превращая ее в симуляцию гражданства и храня в душе легкую отзывчивость на всякую революционную пропаганду. И если в стране много таких людей, лишенных *автономного, патриотического правосознания* и не связанных со своим государством глубиной личного притяжения, то политическое единство народа вырождается в пустую, формальную видимость, в какой-то коллективный самообман, столь же унижительный духовно, сколь пагубный по своим последствиям. Тогда жизнь государства сводится к тому, что все делают вид, будто они в самом деле граждане; обманывая в этом себя, они обманывают и других и наивно считают и себя и других действительными членами государства; и все вместе строят политическую жизнь на общем взаимном паразитировании и полупредательстве, приводят государство к гибели и, не видя своей наивности, забывая свое лицемерие, нелицемерно изумляются столь тягостным последствиям.

* См. главы десятую, одиннадцатую и четырнадцатую.

Этот недуг непризнанного гражданства получает углубленное, трагическое значение в случаях недобровольного присоединения *покоренных наций*. Тогда гражданин, причисленный к одному государству, продолжает *жить чувством и волею в составе другого государства*; он остается патриотом оставленной им родины, и публичное правосознание его переживает мучительный кризис: он утрачивает автономную форму и дух его оказывается в состоянии глубокого раскола. Вступая в состав чуждой ему политической организации, он утрачивает свою духовную цельность, ибо отрывает в себе духовное содержание от правовой формы. Он не может оторваться от своей родины, потому что не в его власти переделать свою духовную структуру и предпринять заново духовное самоутверждение; весь уклад его духовной и душевной жизни связует его с той страной, гражданство которой он утратил. Поэтому он продолжает культивировать то, от чего он должен был формально отказаться. Но то, что он приобрел взамен, не возмещает ему духовного ущерба. Он не может по произволу установить духовную однородность с чуждым ему национальным лоном и потому не может прилепиться к своему новому, мнимому «отечеству». Формально он принял на себя такие публично-правовые обязанности и повинности, которых не приемлет его дух и которыми не дорожит его душа. Он тяготится своим новым гражданством и отвращается от него; и каждый правовой акт его жизни окрашивается в оттенок отвращения и лжи. Как гражданин он мертв душою и лжив духом; как патриот он оторван от родины и обязан вооружаться на нее в меру чужой надобности. Он вынужден служить делу, которого не любит, и любит то дело, которому не имеет права служить. И чем вернее он остается своими духовными корнями, чем больше он любит свою истинную родину — тем неизбежнее становится для него путь международной измены в периоды междугосударственной борьбы. Он переживает настоящую политическую трагедию: самые глубокие и святы, патриотические мотивы ведут его на путь политического предательства, отвратительного и для правосознания, и для совести; и обратно: самые основные и существенные акты публичного правосознания испытываются им как духовно-ложные и патриотически-мертвые. И недуг его может

исцелиться только через восстановление автономного правосознания, только через воссоединение духа с правою формою: он должен восстановить утерянное им гражданство и вновь формально стать сыном своей родины, ибо путь духовной ассимиляции есть дело целых поколений.

Таково состояние гражданина с незрелой, поврежденной или выродившейся автономией правосознания. Он не может созидать правопорядок или государство; он может только заполнять собою их пустую видимость, пока он пассивен, и разрушать или деградировать их, как только переходит к действию. Поэтому самодеятельность народа, обладающего незрелым, *не* автономным правосознанием, таит в себе внутреннее, жизненное противоречие, чреватое роковым исходом. А так как известная степень народной самодеятельности — сознательной и бессознательной, организованной и распыленной, постоянной и периодически обостряющейся — имеется налицо при *всяком* режиме, то *всякий* режим должен не подавлять ее, а воспитывать ее и укреплять под страхом собственной гибели.

Однако для того, чтобы такое социальное и политическое воспитание было возможно, автономное правосознание должно быть присуще самой *государственной власти*. Власть, лишенная автономного правосознания, не может воспитывать свой народ; она или прикрепляет его жизнь к данному, более или менее низкому уровню, или прямо развращает его правосознание. Духовный рост народа как рост его самодеятельности кажется ей нежелательным и опасным. Не чувствуя в самой себе способности к *автономному* и в то же время *предметному* самоопределению, она применительно к своему народу совсем не считается с этим исходом и заданием и совсем не ценит духовной самодеятельности народа. Она вообще не ценит автономию как форму духа и духовной культуры и потому признает идею политической и даже религиозной свободы праздным и вредным предрассудком. Именно из этих ошибок вырастает противоестественная и роковая идея партийно-тоталитарного государства, в котором государственная власть оказывается захваченной, порабощенной и одержимой ложным заданием и лишает под-

данных не только всякого самоуправления, но и всякого правосознания. Понятно, что собственное волеуправление такой власти заполняется случайным образом, гетерономно и чаще всего непредметно. Не воспринимая объективную цель государства, не усматривая духовную природу политического общения, она *формализует* творимый ею режим и сводит государственный строй к внешнему порядку и покорности. Пафос формального властвования отрывает ее акты от живого народного правосознания и придает ей характер беспочвенности и пагубной отвлеченности. А так как живая деятельность не может не иметь *содержательных* целей, то ее формальный пафос неизбежно заполняет свою пустоту *содержательно неверными, произвольными и беспредметными* заданиями. Это приводит в лучшем случае к международной агрессивности, к культуре милитаризма и войны, а в худшем случае к социализму и коммунизму. Власть, лишенная автономного правосознания, сама не знает, в чем ее *призвание* и чему она в действительности служит. Она остается во власти *традиций* или дедукций и не может отличить государственного и ценного от противогосударственного и вредного. Она не знает, где предрассудок, где нелепая доктрина и где предметная мудрость, чего требует интерес государства и как отличить общее благо от проповедуемой открыто классового корысти. Она не ведет своего государства, но влечется за протivoестественными доктринами или за партийными вожделениями и страстями; она не творит культуру, но разрушает ее, мобилизуя и поощряя противокультурные силы. Ее изволение утрачивает характер политической мудрости и правоты; ее политика становится разорением страны и опасностью для всех соседей.

Гетерономная воля есть духовно *слабая* воля; гетерономное правосознание есть *недугующее* правосознание. Если духовная слабость властвующей воли выражается в ее предметной неверности и правитель превращает автономию в произвол, то он вступает на путь *тирании*; если же духовная слабость воли выражается в ее несамостоятельности и правитель подчиняет свою волю — чужой, то государство оказывается в руках *временщика*.

Сущность тирании определяется не порядком ее воз-

икиновения и не дефективностью публичного полномочия, но *против огосударственностию волевого содержания*, своеобразным сочетанием силы и слабости: тиран есть властитель сильный, но не в добре, с виду «автономный» волею, но определяющий себя произволом; его воля сильна не в том, в чем надлежит, и слаба в том, к чему она призвана. Произвол есть *недуг* автономии; он превращает волю в своеволие, подрывает авторитет власти и доверие к ней и готовит государству разложение. Тираническая власть есть власть, недугующая в *своем содержании*; и в этом ее судьба и приговор. Это обнаруживается с особенной наглядностью, если эта тирания осуществляется в тоталитарных формах.

Опасность второго пути открывается с того момента, когда власть оказывается в руках человека, слабого волею или разумением. Такой правитель, не способный к духовному и волевому самоутверждению, изнемогает под бременем власти и ее волевой природы, ибо государственная власть есть социально выделенная и сосредоточенная *воля* политического союза, которая может прийти в живое движение только от личных, индивидуальных изволений уполномоченного. Поэтому властитель, слабый волею, таит в себе внутреннее противоречие, требующее непрерывного устранения и преодоления; государственная власть не может бездействовать, но она не может и приводиться в действие изволением безвольного существа. Отсюда естественная неизбежность *личной гетерономии* для безвольного правителя: он становится пассивным медиумом неуполномоченных лиц, периодически подчиняющих его своему влиянию и указующих ему то или иное воленаправление. Временщик — единоличный и коллективный — есть безответственное лицо, укрывающее свой частный интерес за органическими несовершенствами государственного устройства. Он правит без полномочия, решает без ответственности, осуществляет свой интерес под видом государственного. Самое существование его является поприемом государственной формы; самое положение его создает для него возможность и соблазн извратить государственное содержание. Духовные пустоты правителя заполняются противогосударственной волею нашептывающего двойника, и личный уровень последнего может стать бичом и роком страны. Власть, ли-

шенная автономного правосознания, является залогом политических бед и падений.

Таковы недуги правосознания, лишенного автономии.

Глава девятнадцатая

ТРЕТЬЯ АКСИОМА ПРАВОСОЗНАНИЯ

Человечество живет на земле в виде множества замкнутых и самобытных, индивидуально-духовных центров, разобщенных телом и душою и в то же время связанных единою, общею средою существования*. В этой общей, пространственно-материальной среде человеку неизбежно проявлять свои влечения, удовлетворять свои потребности, овладевать вещами, преобразовывать их и притязать на господство. При этом индивидуальные притязания людей оказываются в конкурирующем сосуществовании, в состоянии соперничества, взаимного отрицания и исключения. Столкновение интересов порождает между заинтересованными состязание, и это состязание должно находить себе конец и разрешение. Однако оно может разрешаться на путях, достойных духа, и на путях, недостойных его; и вот право превращает это состязание в *предметный спор о достойном способе жизни*.

Право каждого человека на духовно достойную жизнь может рассматриваться как самостоятельный атрибут индивидуального духа, но в действительной жизни оно является *связью* между людьми: тою гранью, которая связывает их своим пределом, или, что то же, тою скрепою, которая разграничивает их совместность. В действительности право возможно только там, где есть живое отношение между людьми: право зарождается впервые как *настроение воли* и осуществляется впервые как *отношение духа к духу*. Это отношение определяется как *взаимное духовное признание*.

Отсюда третья аксиома правосознания.

Человеку невозможно жить на земле, не вступая в *отношения* с другими людьми: это определяется самым

* См. главу шестнадцатую.

происхождением и воспитанием его и закрепляется экономически развитием потребностей и ростом населения. Но в то же время человеку невозможно строить свои отношения к другим людям, не обращаясь к их душевному составу. Задача его состоит не в том, чтобы избавиться от этих отношений, но в том, чтобы обеспечить им *духовно и предметно достойный уровень*. Для этого ему неизбежно обращаться именно к *духовному* составу других людей, взывать к нему, воздействовать на него, рассчитывать на него и тем организовывать совместную жизнь.

Люди могут относиться друг к другу различно, и способы этого отношения абсолютно не равноценны — ни по мотивам; ни по внутреннему строению, ни по проявлению. Эта разноценность имеет не только личный, субъективный характер «приятности»*, но и безусловный, объективный характер *нравственной верности и духовного достоинства*. И вот каждый желает по отношению к себе и для себя лучшего и притом объективно-лучшего отношения: каждый желает, чтобы его любили и уважали, чтобы ему доверяли и благожелательствовали; каждому тягостно быть предметом злобы и подозрения, презрения и ненависти. Но это «лучшее» отношение, более верное и более достойное, творится именно *духом* и является зрелым проявлением духовной жизни и духовного состояния. Всюду, где духовный уровень людей низок и неустойчив, взаимные отношения их низменны и недостойны: они слагаются по мотивам 'слепого своекорыстия, они превращают человека в простое средство, строение их оказывается примитивным и упрощенным, проявление — грубым и насильственным. Строй общественных отношений определяется в конечном счете *духовным* уровнем людей, и всякая общественная организация покоится именно на духовно зрелых и духовно сильных душах.

Это может быть выражено так, что *правоотношение* есть *духовное отношение*: ибо право указывает людям объективно-лучшее поведение**, а все объективно-лучшее воспринимается, познается и осуществляется именно духом. Иными словами: так как право есть необходимая форма духа***, то правовая связь связует не просто ду-

* См. мой опыт «О любезности». Рус. мысль, 1912, кн. 5.

** См. главы четвертую и седьмую.

*** См. главы пятую и пятнадцатую.

шу с душою, а именно *дух с духом*. Кто говорит о *своем полномочии* по своей обязанности, тот утверждает о *себе*, что он есть дух, т. е. что он имеет безусловное достоинство* и способность к самоуправлению**; мало того, он заявляет тем самым, что он исповедует некие объективные и безусловные ценности, что он признает самую *идею права*, т. е. ориентирует свою жизнь на идеях добра и справедливости, что он, по слову Библии, «ходит пред лицом Божиим»⁵¹. Вступить в правоотношение значит именно *подняться мыслью и волею к идее права и к цели права****, т. е. к духу как источнику живой правоты. Правоотношение как таковое вводит человека в сферу духа, ибо оно предполагает живое отношение души к идее *объективного блага* как мерилу жизни и деяний. «Юридическая форма» в отношениях имеет не только низшее значение «полезности», «прочности», «определенности» и «вынудимости», но она прежде всего исполнена высшего смысла: она предполагает в человеке *духовное достоинство*, *волю к цели права* и способность к *автономному самоопределению*; она ставит личное правосознание пред лицо объективного блага и заставляет человека определить свое поведение, связать себя на основах *самоутверждения и самоограничения*. Правопорядок как живая система правоотношений покоится на том, что люди хранят в душе свое *духовное измерение* вещей и деяний и строят этим свою жизнь: утверждают духовное начало *в себе*, устанавливают *свой* правовой статус и точно так же утверждают духовное начало *в других* и устанавливают *их* правовой статус.

Это означает, что правоотношение покоится на *взаимном духовном признании людей*. Кто говорит о своем полномочии, тот подразумевает соответствующую ему обязанность другого, но признать за кем-нибудь правовую обязанность, значит утвердить его правоспособность, т. е. признать его *духовную природу*. И точно так же, кто говорит о своей обязанности, тот признает соответствующее ей полномочие другого; а это значит утвердить его правоспособность, т. е. *духовную сущность*. Правоотно-

* См. главу пятнадцатую.

** См. главу шестнадцатую.

*** См. главы пятую, шестую, восьмую и девятую.

шение с вещью и с животным неосуществимо именно потому, что в них не проявляется *живой дух*; они не способны к *автономному волеизъявлению*, к *автономному самообязыванию перед лицом объективного блага*. Правоотношение в настоящем и цельном составе своем возможно только между существами, обладающими *правосознанием*; только они могут связывать себя изъявлением своего решения и отвечать за принятые на себя обязательства. Но эти существа нуждаются, помимо личной правоспособности, еще во *взаимном духовном признании*.

В основании всякого правоотношения лежит тройкое признание, дважды осуществленное. Во-первых, каждый из субъектов, вступая в правоотношение, признает *право* как основу отношения, как форму жизни, как объективно значащую идею*. Во-вторых, каждый из субъектов признает *свою духовность*, т. е. *свое достоинство и свою автономию* как правотворящую силу**. В-третьих, каждый из субъектов признает *духовность другого субъекта*, т. е. *его достоинство и его автономию* как силу, способную к правотворчеству. Все эти акты признания не требуются *формально*; и в *действительности* они могут отсутствовать; они как бы молчаливо предполагаются; но именно это молчаливое предположение содействует забвению о них, их утрате, их жизненному бессилию и вырождению. Однако в строении правосознания все эти акты не только необходимы, но составляют самую глубокую сущность правоотношения. Вступить в правоотношение значит согласиться на совместное подчинение праву; это значит признать и себя, и другого *способным* к познанию положительного права***, к восприятию его объективного значения****, к признанию права вообще*****, и притом именно его *цели и его достоинства******. Но понимание правовых норм и согласие подчиняться им предполагает в живом существе не только наличность духовной силы вообще, но и значительную

* См. главу четвертую.

** См. главы пятнадцатую и шестнадцатую.

*** См. главу вторую.

**** См. главу третью.

***** См. главу четвертую.

***** См. главы пятую и девятую.

умственную и духовную зрелость*. При отсутствии этих условий правоотношение или невозможно, или нелепо. Поэтому они должны быть налицо в каждом из участников; и каждый должен знать о себе и о другом, что он удовлетворяет этим требованиям. Иными словами: *е основе всякого нормального правоотношения лежит взаимное духовное признание*; и потому действительные, повседневные правоотношения стоят на высоте и соответствуют своему назначению лишь постольку, поскольку они наполнены таким признанием, им созданы и им освящены.

Поэтому *правопорядок* должен рассматриваться как *система взаимного духовного признания*. Такое признание осуществляется не только правом; оно лежит в основании всего духовного общения людей: всякого спора, предполагающего способность к мысли и волю к истине, всякой эстетической совместности, предполагающей суждение вкуса и волю к красоте, всякой нравственной связи, покоящейся на акте совести и на воле к добру, наконец, всякого религиозного общения, возможного только между людьми, способными к молитве и ищущими подлинного боговосприятия. Духовное общение требует, объективно говоря, — *двусторонней духовности*, а субъективно говоря, — *обоюдного духовного признания*. Но правовое общение есть именно духовное общение; поэтому оно является *разновидностью* такого признания. В этом глубочайший смысл всякого правового и политического единения. Такое понимание права и государства вновь обнаруживает духовное братство всех людей**; оно подтверждает также отсутствие принципиального расхождения между *правопорядком* и евангельским учением о любви***: ибо отношение «в праве» и отношение «в любви» являются одинаково разновидностью *духовного признания*.

Совершить духовное признание человека значит, во-первых, признать в нем безусловное *достоинство*, присущее духу, и установить к нему соответствующее отношение. В результате этого возникает *уважение* к человеку.

* См. главы шестую, седьмую, девятую, десятую, одиннадцатую, пятнадцатую и шестнадцатую.

** См. главы пятую, девятую и десятую.

*** См. главу двенадцатую.

Это значит, во-вторых, признать в нем *волю* к объективному благу, в данном случае *волю к праву и к цели права*. В результате этого возникает *доверие* к человеку. *Взаимное уважение и взаимное доверие* лежат в основе *всякого* правоотношения — и частного, и публичного; ими связываются и граждане друг с другом, и граждане с властью, и власть с гражданами. Вне этих форм взаимного признания правопорядок не может существовать, ибо с их исчезновением неизбежно исчезает всякое *единение* и всякая *солидарность*.

Если в основе *уважения к себе* лежит чувство собственного достоинства, то *уважение к другому* предполагает живое восприятие *его* духовности и *его* достоинства. Но для того чтобы воспринимать в другом эти основные признаки человечности, необходимо иметь в самом себе орган и мерило для них; надо знать по собственному опыту, что есть дух, каково его достоинство и каковы его способы жизни. А это дается только через духовное самоутверждение. Только в непосредственном уважении к *своему* духовному достоинству человек научается уважать *чужое* достоинство, и если школа этого непосредственного опыта изменяет ему, то научиться уважению к другим ему уже негде. Вот почему человек, неуважающий себя, не умеет уважать и других; и обратно: искусство уважать других есть лучший признак удавшегося духовного самоутверждения*.

Тот, кто признает духовность другого человека и его достоинство,— утверждает в нем начало абсолютного блага как *живую сущность его личности*; уважающий усматривает в уважаемом *благую силу*** , способность к осуществлению безусловных ценностей; он утверждает его сродство с природою объективно высшего и объективно совершенного, или, что то же, он утверждает подлинное присутствие в нем *божественного начала* — *духовной силы*. Человек не может уважать человека, если он не воспринимает его как явление абсолютного достоинства. *Предполагать* в другом наличие такого достоинства можно и должно всегда; доказательству в каждом отдельном случае подлежит не духовная способность

* См. главу пятнадцатую.

** См. главу пятнадцатую.

человека, а ее большее или меньшее отсутствие. Поэтому принципиально прав не тот, кто предпочитает уважать немногих избранных — за что-нибудь исключительное,— но тот, кто готов уважать каждого человека, делая исключение для *неуважаемых*.

Однако для того чтобы эта готовность превратилась в живое, подлинное настроение, она должна получить предметное основание в душе того, кто притязает на уважение. Духовное самоутверждение должно быть присуще не только уважающему, но и уважаемому. Тот, кто требует духовного признания от других, должен признавать свою духовность сам и утверждать ее чувством, волею и жизненными делами. Он должен действительно, предметно *заслуживать* духовного признания, чувствовать себя достойным его и держать себя в качестве достойного. Уважение возникает и слагается автономно; оно чаще всего вырастает в душе незаметно и обыкновенно вступает в сознание тогда, когда упрочится и созреет. Нельзя уважать по приказу или по принуждению, но каждый может воспитать в других уважение к себе. И для этого надо не казаться духом, а *быть* им, не симулировать чувство собственного достоинства, а *иметь* его. Природа духа такова, что живое присутствие его придает человеку особую силу и объективную почтенность; человек приобретает некую подлинность бытия, особую интенсивность жизни; его личность становится значительной и сама по себе, и для него самого, и для других; и эта сила его еще увеличивается от спокойного самопризнания. Поэтому для того чтобы человека духовно признавали, он должен сам осуществлять духовное самоутверждение; для того чтобы человека уважали, он должен уважать себя сам и иметь к тому действительные основания. Тот, кто не умеет уважать себя, не сумеет ни уважать других, ни соблюсти и упрочить чужое уважение к себе. Третья аксиома правосознания органически связана с первой.

И вот уважение к другим людям входит в самую сущность правосознания. Верное восприятие правоотношения есть восприятие не только *своих* полномочий, обязанностей и запретностей, но и *чужих*. Предметно переживать чужой правовой статус значит не только верно сознавать его содержание и его предел, но и *признавать* его объективное значение; это признание осуществляется *волею*,

направленную на *цель права* и на его естественные корни*. Вот почему человеку с нормальным правосознанием свойственна активная воля к блюдению чужого статуса; и не только потому, что в неприкосновенности чужих прав он усматривает залог *своей* огражденности, но потому, что он воспринимает *духовную* природу других людей и признает их *право на права*. Быть духом значит быть достойным права и способным к праву; усматривать духовность другого человека значит признавать его достойным права и способным к праву, т. е. *уважать* в его лице правоспособного субъекта. Тот, кто научился уважать в себе субъекта прав и обязанностей, тот неизбежно будет уважать его и в других. Правоотношение нелепо и бессмысленно вне правосознания: в отрыве от правопонимания, правопризнания и правоволения — оно составляет пустую, формальную видимость: в глубоком и подлинном смысле слова — его *совсем нет*. Но правосознание есть уже уважение к духовному инобытию и к его правам. Поэтому в основе всякого нормального правоотношения лежит не только уважение каждого к себе, но и взаимное уважение сторон.

Это взаимное уважение лежит в основании как частного, так и публичного правоотношения.

В частном правоотношении, где ни одна сторона не властвует над другою, но обе одинаково подчиняются возносящемуся над ними правовому авторитету, — царит идея свободного и равного соглашения: *договора о правах и обязанностях*. Но договор о правах не имеет смысла без взаимного уважения: согласиться на заключение договора значит признать, что человек способен измерять правом свои деяния и отношения, что он способен сознавать свои полномочия и блюсти свои обязанности, что он способен связывать себя волеизъявлением и нести ответственность за свои решения, слова и поступки; одним словом, это значит признавать духовную автономию и духовное достоинство человека, т. е. *уважать его*. Контрагент, не уважающий своего контрагента, творит нелепое дело: заключая договор, он сам не верит, что он его заключает; он не придает ему значения, не ценит его и не

* См. главы четвертую, пятую и девятую.

считает себя обеспеченным; внутренняя несостоятельность его акта говорит сама за себя.

В публичном правоотношении, где одна из сторон имеет полномочие на власть, а другая — обязанность повиновения, взаимное уважение является еще более необходимым. Гражданину естественно уважать свою власть как творческий источник права, ибо тот, кто духовно признает право и чтит его достоинство, не может не уважать волю, уполномоченную создавать закон и применять его. Достоинство права переносится на того, кто его императивно устанавливает; власть воспринимается как компетентный судья в вопросе о «лучшем» и «худшем»; правосознание властителя является живым критерием юридического «добра» и «зла». Мало того, в нормальном публичном правоотношении правосознание индивидуума узнает в повелениях власти свой собственный голос, свое собственное волеуправление*; благодаря этому гражданин сохраняет в лояльности свою автономию и уважает свою власть так, как он уважает себя. Гражданину естественно не отрывать себя от своей власти и не противопоставлять себя ей: он должен чувствовать себя в ней и ее в себе, передавая это в слове «мы», «наше». И тогда он переносит в нее чувство собственного духовного достоинства и испытывает *ее* достоинство, *ее* честь, *ее* славу как свои собственные. Он уважает себя в ней и ее в себе, освящая ее своим правосознанием и формируя свое правосознание ее авторитетными велениями.

Но столь же естественно и власти уважать подчиненного ей гражданина, усматривая в нем *автономный духовный центр — правоспособного субъекта*. Обращаясь к гражданину с правовыми императивами, власть не может сделать обязательного — неизбежным, а запретного — неосуществимым; поэтому она всегда *вынуждена полагаться на правосознание граждан*, на их собственный разум и на их собственную волю**. Мало того, нормальная власть связывается с гражданами одинаковостью государственного волеуправления, единою целью, духовною солидарностью; она испытывает себя как их государственную волю; она не только политически ведет их, но она

* См. главы шестую и шестнадцатую.

** См. главу шестнадцатую.

признает себя духовно несомою ими. Она почерпает в их правосознании санкцию и силу; и только благодаря этому она оказывается компетентною; и только через это она в состоянии творить их общее, национально-духовное дело. *Ее* достоинство определяется *их* самоутверждением; *ее* авторитет измеряется *их* духовным признанием. Уважая себя, она не может не уважать их; и обратно: если власть не уважает граждан, то она не уважает и себя; тогда она не в состоянии блюсти свое достоинство; она теряет свой авторитет, перестает быть политическим центром страны и превращается в пустую видимость.

Таким образом, *взаимное уважение* народа и власти оказывается необходимою основою государственного бытия. Однако столь же необходимою основою общества, правопорядка и политического существования является *взаимное доверие*.

Если уважение утверждает в человеке *духовное достоинство*, то доверие утверждает в его душе *благородную волю как живую основу поведения*.

Доверяющий усматривает в доверяемом прежде всего *духовное существо*; это значит, что доверие покоится на *уважении*, и предполагает его наличность: всякий человек, строящий свое поведение на благородной воле, т. е. на *воле к объективному благу*, есть тем самым духовное существо, ибо эта воля есть одно из основных проявлений духа. Такой человек объективно заслуживает уважения; не только уважения, но и доверия: ибо доверие рождается тогда, когда человек начинает учитывать *практическую* сторону жизни уважаемого человека, т. е. его волю, его воленаправление, самые *творческие источники его личного духа*. Можно уважать человека в одном отношении и не доверять ему в другом, но тогда в этом «другом» отношении лишенный доверия будет лишен и уважения. Истинная полнота уважения всегда сопровождается полнотою доверия; именно этим люди руководятся в дружбе, в избрании духовника и в обращении к Богу.

Итак, доверяющий усматривает в доверяемом не просто духовное существо, но именно *волю к объективно верному поведению*, и притом жизненно-эффективную волю. Это значит, что доверие предполагает *духовную вменяемость* человека, т. е. способность отличать «лучшее» от «худшего», измерять этими мерилami свои состояния

и поступки, выбирать лучшее и определять свое поведение состоявшимся выбором и решением. Невменяемый человек остается *за* пределами доверия и оставляет чужую душу безразличною в этом смысле. Но вмняемость не создает еще тем самым доверия; для этого необходим *положительный результат вменения*, и притом не в единичном случае, а в общем масштабе, в основном, окончательно для данного человека смысле. Доверяющий признает, что доверяемый не только один раз и, может быть, случайно определил себя к «добр», но что он способен к этому постоянно, что этот выбор и это решение свойственны ему по существу и устойчиво, ибо таково его *основное волеуправление*. Доверие утверждает именно *благое волеуправление* в душе человека; оно не только констатирует отвлеченно его способность к добру, но признает *силу* этой способности, ее творческое значение в жизни; оно как бы взывает к этой способности и к ее силе, к благим мотивам и к благим целям воли: и, взывая, *полагается* на них, т. е. спокойно рассчитывает на их победу и на их жизненно определяющее действие. Это есть *вера в чужую добрую волю как реальную основу чужого поведения*.

Доверяющий не просто отмечает наличность «добрых желаний» в душе человека; но он учитывает именно их силу и их верную победу. Он питает уверенность в том, что воля к добру, оказавшись лицом к лицу с *дурными* желаниями, вступит с ними в борьбу и одолеет их, что она сумеет завладеть не только настроением души, но и ее творческими *бессознательными* силами, что она сумеет найти для себя адекватное *словесное* выражение, которое верно выразит ее решение, и наконец, что она сумеет выковать себе верное жизненное проявление, соответствующий и достойный поступок или *акт*. Жизненная эффективность воли состоит именно в целомом, органическом согласии ее, во-первых, с бессознательными силами души, которые могут вторгнуться, обессилить решение, разрушить поступок или влить в него другое, недостойное содержание, во-вторых, со словесным изъяснением, которое может скрыть решение, передать его искаженно и ввести другого в заблуждение, и, в-третьих, с внешним деянием, которое может и не соответствовать ни решению, ни словам. Каждое такое расхождение нарушает

доверие человека к человеку и лишает его цельности, ибо оно мешает уверенному *предметному* восприятию чужого духа, его подлинных истоков и его основного волеуправления. Истинное доверие есть целостное доверие: оно относится не только к разумной воле, но и к бессознательным настроениям души, и к слову, и к делам. Каждый раз, как человек, принимая решение, внутренне двоится и насилует свои желания и влечения, он утрачивает свою цельность и колеблет этим доверие к себе; наоборот, к цельному, *инстинктивно* доброму человеку все обращается с легким, быстрым, радостным доверием. Подобно этому, каждый раз как человек влечется не к тому, что он решил сделать, или говорит не то, что думает, или не делает того, что решил, или не делает того, что сказал, или делает не то, что говорит,— он колеблет и умаляет, дробит и обессиливает в других доверие к себе. Он или *не дает* другим воспринять себя как волю, *сильную в добре и в жизни*; или он заставляет их воспринять себя как волю, *слабую в жизни*. Поэтому если доверие есть нечто духовно драгоценное и необходимое, то всякая духовная нецельность и ложь губельна и разрушительна. Тот, кто лжет словами или *внешними поступками*, тот разрушает цельность взаимного доверия; он разрушает его иначе, но не менее, чем тот, кто обнаруживает устойчивую *злую волю*, или тот, кто *внутренне раскалывается* и лжет себе. Ибо истинное доверие требует от доверяемого *благородной, сильной и цельной воли*.

Поэтому тот, кто притязает на доверие со стороны других,— должен прежде всего *доверять себе сам*. Доверие, как и уважение, возникает и слагается автономно; оно зарождается в непосредственном восприятии чужого волеуправления, его содержания, его силы и его цельности. Нельзя доверять по принуждению, но расшатать в другом доверие — легко. Человек, колеблющийся в своем волеуправлении, не умеющий блюсти верность своему духу, нецельный душою и несильный волею, теряет энергию в духовном самоопределении и перестает *верить себе*. Не доверяя ни своему решению, ни своему слову, он начинает вызывать в других недоверие к себе и, судя о других по себе, теряет и сам доверие к ним. А так как без взаимного доверия *нравственная связь* между людьми невозможна, а *правоотношение* неминуемо вырожда-

ется, то всякая ложь и кривда, всякий обман и криво-толк, всякое вероломство и предательство оказываются абсолютно вредными и даже губительными в жизни людей. Ложь не столько морально предосудительна, сколько духовно разрушительна: она губит единение людей — их общение, их солидарность, их организацию.

Но это и означает, что доверие к другим людям входит в самую сущность правосознания. Доверие становится здесь верою в *правомерность чуждой воли*, в ее благонамеренность и лояльность. Доверяющий признает в доверяемом *волю к праву* и *волю к цели права*; он верит, что доверяемый *признает право*, его объективное значение, его связующую силу, что он действительно *измеряет правом* свои решения, состояния и поступки и что он делает это ради того, чтобы найти *верные мотивы* для лояльного образа действий. Доверять значит как бы обращаться к человеку с таким заявлением: «ты еси живая воля к духу, к праву и правомерному поведению; знаю это и уверенно жду от тебя соответствующих деяний!» И это обращение необходимо как для доверяемого (ибо оно содействует его духовному самоутверждению и позволяет ему участвовать в правоотношениях), так и для доверяющего (ибо оно позволяет ему уверенно строить правовые пределы своего духа и тем служит его духовному самоутверждению). Это обращение должно быть взаимным, и это взаимное правовое доверие необходимо обоюдно.

Взаимное доверие лежит в основании как частного, так и публичного правоотношения.

Частное соглашение о правах и обязанностях теряет свой смысл при взаимном недоверии. Самое согласие на переговоры предполагает в другом правомерное волеуправление, ибо там, где совсем отсутствует воля к праву, там предстоит заведомый обман или нарушение, там нелепо разговаривать о взаимных обязанностях и сговариваться о полномочиях. Самая сущность частно-правовой сделки состоит в доверчивом согласии опереть свое полномочие на чужую обязанность и в готовности питать свою обязанностью чужое полномочие, но такое согласие есть уже доверие к другому, а такая готовность, во-первых, предполагает доверие к себе, а во-вторых, притязает да чужое доверие. Заключение частно-правовой дого-

вор значит довериться чужой воле и сосредоточить на себе ее доверие. Так, торговый кредит есть не только расчет на чужое состояние и на чужую оборотливость; кредитоспособность совсем не измеряется только имуществом, опытностью и связями. Торговый кредит имеет *правовое измерение* и определяется в конечном счете гарантиями общего правопорядка и личного правосознания; он есть проявление *доверия* к уровню правосознания в стране и к зрелости, стойкости индивидуальной правовой воли. Именно этим объясняется связь между формами кредита, ссуды, расплаты, между темпом и продуктивностью торгового оборота в стране, с одной стороны, и уровнем" народного правосознания, с другой. Контрагент, не доверяющий своему контрагенту, творит, в сущности говоря, нелепое дело, и только острота жизненной потребности оправдывает его риск.

В публичном правоотношении взаимное доверие является еще более необходимым. Гражданину естественно доверять своей власти, т. е. признавать ее *волю* к цели права и к праву, ибо это соответствует духовной природе власти, ее общественной функции, ее назначению. Власть есть авторитетный источник положительного права, слуга национального духа, посредник между естественным правом и личным правосознанием; поэтому доверие к ней лежит в самой основе правопорядка. Доверие к власти есть признание ее правотворческой компетентности, ее правой воли и ее благонамеренной силы; недоверие к власти есть непризнание ее, отказ в санкции, отвержение ее авторитета; иными словами, это есть *начало ее ниспровержения*. Революция зарождается в стране не в момент уличных движений, но в тот момент, когда в душах начинает колебаться доверие к власти; поэтому тот, кто расшатывает это доверие,— вступает на путь революции. Доверие к власти есть молчаливое согласие на то, чтобы она взяла на себя дело правотворчества и тем сняла бы это бремя и эту ответственность с моей души, с моего правосознания; это есть согласие разделить дело государственного строительства, выделить из него императивную функцию и передать ее именно в таком-то порядке, именно таким-то людям; это есть согласие признавать этих людей и их компетентное веление, поддерживать их начинания, блюсти их распоряжения, помогать им и отвечать

за последствия их политики. Гражданин, доверяя своей власти, устанавливает свою солидарность с нею, сливает *свою* волю с *ее* волею. Но именно поэтому только доверие сохраняет гражданам их духовную автономию и позволяет им превратить государственное управление в *самоуправление**, только доверие заполняет неизбежную пустоту между властью и подчиненными; только оно сращивает эти юридически обособленные стороны и превращает государство в живое единение. Доверие к власти есть та духовная сила, которая делает власть действительным органом народа и в то же время дает народу действительное волевое единство.

Но столь же естественно и власти доверять гражданам, т. е. признавать их волю к праву, полагаться на их лояльность, рассчитывать на их правосознание и на их благонамеренность. Самая элементарная, повседневная работа власти предполагает известный минимум доверия к народу, т. е. уверенность в том, что граждане способны и согласны внимать взывающему голосу права и закона — делать предписанное, воздерживаться от запрещенного и т. д. Власть, лишенная этой уверенности, допускающая, что граждане вообще не способны внимать праву или, в частности, не хотят внимать *ее* велениям, — такая власть или добьется этой способности и готовности и тем обеспечит себе возможность доверять народу, или же она перестанет существовать. Правовое веление само по себе уже предполагает в гражданах волю к праву, ибо правопорядок покоится на *взаимодействии правосознаний*. Если же этой воли нет, то правопорядок превращается в порядок непрерывного, систематического насилия, ибо недоверие к народному правосознанию и народному признанию заставляет власть рассчитывать исключительно на аппарат принуждения, предупреждая им и подавляя им всякое проявление самостоятельности. Однако на этом пути ей никогда не удастся разрешить ее основную задачу: воспитать в народе *автономное правосознание* и способность к *самоуправлению*. Нормально власть видит в гражданах своих достойных и желанных сотрудников в деле государственного строительства; она доверяет их воле и их признанию; она рассчитывает на их поддержку

* См. главу шестнадцатую.

и не боится их свободной инициативы: доверием граждан она утверждает свое доверие к себе и в этом почерпает силу для своего доверия к ним.

Итак, в основе всякого правопорядка и государства лежит взаимное духовное признание людей — уважение и доверие их друг к другу.

Такова третья аксиома правосознания.

Глава двадцатая

НЕДУГИ ВЗАИМНОГО ПРИЗНАНИЯ

Нормальное правосознание утверждает, что государство но своей идее есть живая система *всеобщего уважения и доверия*. Исторические государства должны постоянно стремиться к этому идеалу: от достижения его зависит и прочность правопорядка, и могущество политического союза, и вся судьба народа. Наоборот, дефекты взаимного уважения и доверия вызывают целый ряд недугов правосознания и жизни; понятно, что каждый народ имеет общую задачу — работать над их исцелением.

Каждый индивидуум, неспособный к уважению, образует элементарный зачаток такого социального недуга и превращается, неисцеленный, в целый очаг заразы. Человек, неспособный к духовному самоутверждению, неуважающий *себя*, — сам отрицает свое собственное достоинство и тем как бы приглашает всех остальных не питать к нему уважения. Сознательно или бессознательно, он сам объявляет себя незаслуживающим уважения, и компетентность его в этом вопросе является, по-видимому, гарантированной самым способом бытия, присущим человеку: ибо люди душевно изолированы и каждый может знать о себе такое, что всегда остается недоступным для других. Такой человек незаметно заражает других своим неуважением к себе; он образует соборку некую брешь в естественном правопорядке, как бы духовную пустоту, вокруг которой скапливается атмосфера неуважения. Он не уважает себя и тем побуждает других не уважать его; не уважаемый ими, он понижает и извращает общий уровень жизни. Акт духовного признания не удастся с обеих сторон, и в результате этого возникает целое гнез-

до больных отношений. Уважение вообще легко поколебать и разрушить, но очень трудно восстановить; образовавшийся в народном самоутверждении прорыв упрочивается, душевные механизмы неуважения закрепляются и незаметно переносятся на других: недуг растет и углубляется. Индивидуум, неспособный к уважению, извращает все свои правоотношения. Не уважая *себя*, он утрачивает духовное измерение для своих поступков* и оказывается не в состоянии воспринять идею права; его слово не может быть честным; он не чтит в себе ни правовой уполномоченное™, ни правовой обязанности; правоспособность его остается пустой юридической фикцией и теряет свою духовную природу.

Не уважая другого человека, он измеряет его поступки и слова не мерилом чести и права, но мерою корысти: он не понимает природы духа и силы правосознания и потому не воспринимает истинного смысла чужих волеизъявлений; он не чтит в другом ни его уполномоченности, ни его связанности; он не ценит чужого согласия на совместное подчинение праву и не дорожит чужим уважением; и в результате этого его правоотношения наполняются недостойным содержанием и вырождаются. Если же это неуважение взаимно, то правоотношение превращается целиком в злую и опасную мнимость: частно-правовая сделка превращается в организованный взаимный обман, публично-правовая связь становится юридически прикрытым насилием. Болезнь может охватить постепенно всю сеть правоотношений и разрушить духовную природу общения. Тогда люди привыкают сплести правопорядок, не признавая ни права, ни своей и чужой духовности; правоотношения утрачивают свой духовный смысл, и юридическая форма скрывает непосредственно за собою *всеобщую вражду*. В борьбе за существование люди ищут уже не правовой победы, основанной на взаимном признании, а беспринципной и хищной «победы во что бы то ни стало». Согласие воле создает не солидарность, а условное, временное перемирие между врагами; ни одна сторона не относится серьезно ни к своему, ни к чужому волеизъявлению; идея нрава попирается, и от правопорядка остается обманная, праздная тень.

* См. главу шестнадцатую.

Тогда в жизни водворяется строй, всегда готовый к внезапному, полному распаду. Недуг взаимного непризнания, как бы распалaeмый изнутри демонами распри, крепнет и восходит к своей вершине. Неуважающий самым неуважением своим утверждает в чужой душе зло и будит в нем злобу: и непризнанная, неуважаемая душа, как эхо, бессознательно отвечает на злое обращение злым ответом. Вражда родит вражду, и звук раздора вызывает отголоски во всех душах. Неуважение, закрепленное враждою, становится презрением; вражда, усиленная презрением, превращается в *ненависть*; ненависть, сочетаясь с бессилием, заражает души злобным *страхом*. Если неуважение отвергает духовное достоинство человека, то презрение и ненависть отрицают его право на жизнь. Презрение само по себе уже есть отрицание права на жизнь; ненависть есть уже *убийство*. Общественный строй, насыщенный этими аффектами, воспитывает в душах настроение Каина. Люди посягают друг на друга с постоянством и легкостью, совершая убийство — то символически, то реально: то хулою и проклятием, то взаимным разрушением жилищ (погром), то в революционных призывах, то в разбойном нападении; словом и мыслью, в статьях и на дуэли. Люди фактически живут в состоянии *гражданской войны* и по слепоте своей называют это состояние «правопорядком», и не могут изжить своего недуга, потому что не сознают его и, не сознавая его, болеют им ожесточенно, беспомощно, унижительно.

Такому отношению граждан друг к другу соответствует больной политический режим, основанный на взаимном неуважении *власти и народа*. Зараженное этим недугом государство осуществляет политическую трагедию неуважаемого гражданина и презираемой власти. *Власть, неуважающая гражданина*, не может полагаться на его собственный разум и на его собственную волю; она видит в нем не правоспособного субъекта, а более или менее испорченный душевный механизм, который неспособен к автономии* и потому нуждается в мелочной и неотвязной регламентации. Именно отсюда рождается идея «полицейского государства» и в особенности тоталитарного государства. Автономный дух нуждается в свободе и способен к ней, хотя бы в малой степени: *душевный механизм* не нуждается

* См. главу шестнадцатую.

ся в свободе и не способен к ней: он нуждается в организованном и сильном давлении на его страсти и желания — в педантической опеке, в терроре, в вечном политическом шпионаже всех за всеми. Такая тоталитарная опека, основанная на неуважении, закрепляет в гражданах *дурные инстинкты* и стремится не превратить их в *благие мотивы*, но создать для них устрашающий противовес. Возникает режим устрашения и подавления; власть каждым актом своим отрицает в душе гражданина духовное достоинство и духовную самостоятельность; она как бы ежеминутно твердит ему: «ты не дух, а вещь, машина, робот» или «ты уже не дух», и поддерживает это отрицание систематическим террором сверху. И внемля этому голосу, гражданин незаметно вырождает свою духовную жизнь, превращается в раба и привыкает трепетать и предавать*. А государственная власть приемлет этот трепет как свое достижение, как политический успех и закрепляет его массовыми убийствами, этим последним пределом духовного отрицания и неуважения.

Вследствие такого отношения к подданным власть оказывается оторванной от них: она не питается их правосознанием и утрачивает истинный источник своего духовного достоинства. Искусство уважать себя покидает ее, и если подавление ей удастся, то она, не встречая сопротивления, возносится в пустоте и предается *мании величия*; если же подавление встречает отпор снизу, то она впадает в растерянность и предается *мании преследования*.

Так, неуважаемый гражданин превращается или в раба, или в *революционера*, а может быть, совмещает черты обоих; а неуважаемая власть живет страхом, сея трепет и трепеща, боясь мести и вымещая свой страх, враждуя с гражданами и воспитывая в них «внутреннего врага», и губит в стране авторитет власти, права и государства. Подобно этому гражданин, не уважающий свою власть, имеет больное правосознание и разрушает свое государство. Не уважая свою власть, он не может и не хочет строить с нею вместе правопорядок и культуру страны. В сущности говоря, он не признает ее властью и не бережет ее авторитета, он не помогает ей, а мешает. Он или отрицает власть совсем и сознательно или бессознательно предпочитает безначалие (анархисты); или же он не признает именно

* См. главу шестнадцатую.

эту власть и желает создать новую. Однако, пребывая в этом неуважающем состоянии, он мало-помалу совсем разучается ценить и созидать порядок правового властвования; он расшатывает в себе *культуру повиновения*, но не вырабатывает в своей душе *способность к власти*. Напротив, он приучается видеть во всякой власти насилие и считает *всякое* насилие предосудительным и недопустимым. Поэтому он оказывается не в состоянии ни поддерживать старую власть, ни создать новую. Если новая власть сложится помимо него, он перенесет на нее свой механизм неуважения, а если он вступит в состав новой власти, то он не сумеет ни утвердить ее авторитета, ни приложить ее к делу: он только научит других неуважению к власти и развенчает сверху ее авторитет так, как он доселе развенчивал его снизу.

Такой гражданин, вероятно, мог бы уважать только безвластную власть, которая ни к чему не нужна; однако и ее он не сумел бы уважать; сильная же власть имела бы только помеху в его недееспособности. Государственная власть есть *воля* политического союза. Политический союз может быть сильным только тогда, если его воля не только мудра и жизненна, но и сильна, а для этого ей необходимо прежде всего общее уважение. Власть есть творческий источник положительного права. Гражданин, не уважающий источник своего права, перестает уважать и самое право; он утрачивает волю к правопорядку и тяготеет к правонарушению. Если он *продолжает повиноваться* неуважаемой им власти, то он делает это по духовно неверным и унижительным мотивам: или из страха, или из личной и классовой корысти, или по тупой, неосмысленной привычке. Тогда он повреждает чувство собственного достоинства, перестает уважать и самого себя и становится неспособным к публичному правоотношению вообще; он или трепещет и пресмыкается перед властью, приучает ее к деспотизму и развращает ее своею рабскою покорностью; или он требует от нее постоянных подачек, приучает ее к политическому подкупу и развращает и себя и ее на путях открытой коррупции; или же в лучшем случае он беспредметно и бессмысленно благоговеет перед нею, сам не подозревая, что за этим преклонением таится готовность к столь же беспредметному и бессмысленному надругательству. Если же он *перестает повиноваться* не-

уважаемой им власти, то он превращается или в разбойника, явно подрывающего правопорядок, или в революционера, тайной агитацией подтачивающего основы государства. Тогда его душу постигают все недуги, связанные с утратой лояльной воли и автономии: он теряет духовную связь со своим народом, со своею властью и со своим государством и, увлекаемый духом разрушения, напрасно мнит себя созидающим творцом. Не уважая свою власть, он приступает к ее разрушению и, увлекаемый ненавистью и презрением к врагу, обращается к убийству: начинаются акты *личного террора*.

Террористический акт разрушает не только личный состав власти и не только реакционное настроение правящих кругов: он разрушает *духовную основу государственного бытия* — *публичное правосознание народа и тяготение его к власти как источнику права и центру национального единения*. Убиение правителя вдвигает в душу народа идею о том, что гражданин может не только не уважать свою власть, но что он должен ее *презирать*; наивное правосознание не отличает человека от государственного органа, органа от самой власти и даже власти от государства и распространяет свое отрицание, свое презрение сразу на все: и в результате этого души заражаются глубоким противогосударственным настроением. Отрицать власть значит отрицать сразу *общую* власть и *свою* власть; это значит отвязать *себя* от единого, общего, государственного центра и развязать в своей душе великий узел политического единства. Поэтому убиение правителя, хотя бы и «тирана», есть акт, разрушающий государство; этот акт подрывает волю народа к праву и единению, он колеблет и наличное историческое правосознание, он разлагает государство, вызывает к распадению, к стихии враждующего множества, к гражданской войне.

Когда народ теряет уважение к своей власти или начинает питать к ней даже презрение, то это означает, что его настигло глубокое духовное бедствие. Презрение к государственной власти есть начало всеобщего духовного развенчания и совлечения; за отрицанием публичных обязанностей идет отрицание всяких связей: презрение к государственному авторитету разлагает правосознание, разложение правосознания неминуемо захватывает честь и совесть, убивает чувство меры и справедливости, угаша-

ет веру и религию. Народ становится жертвою *духовного нигилизма*. Поэтому тот, кто облечен властью,— имеет священную обязанность поддерживать уважение к ней. «Престиж» власти и «авторитет» власти составляют драгоценное достояние народа, его духовное богатство, залог его силы и расцвета: это есть накопленное веками уважение народа к самому себе и к своему национальному духу. Народ, презирающий свою власть, презирает в ее лице *себя*; он не имеет чувства собственного достоинства. Поэтому он неизбежно утратит и уважение других народов и, обессиленный внутренним разбродом, станет игралищем чужого интереса и посмешищем чужого злорадства. Исторический вихрь распылит его и положит конец его трагикомическому существованию.

Однако не менее губельны в жизни народа дефекты взаимного доверия. Нормальное правосознание утверждает, что государство по своей идее есть живая система *всеобщего доверия*. Исторические государства должны постоянно стремиться к этому идеалу; от достижения его зависит вся правовая жизнь народа и вся его политическая судьба. Есть необходимый минимум взаимного — общественного и политического — доверия: вне его государство не может существовать; есть крайний максимум отсутствия доверия, за которым государство начинает заживо разлагаться. Недуги же, ведущие к этому разложению, зарождаются незаметно, таятся в оттенках и развиваются постепенно. Жить среди людей, не вызывающих к себе доверия, есть всегда несчастье. Человек, не доверяющий другому, воспринимает его в лучшем случае как духовную пустоту, лишённую несомненной реальности и таящую в себе дурные возможности и желания. Это предположение злых желаний и предвидение дурных деяний есть уже подозрение, соединенное всегда с некоторым опасением и легко обостряющееся в страх. Подозревать значит предполагать, что человек обнаруживает не то, чего он в действительности хочет, а хочет он именно зла, или что он делает не то, о чем говорит, и притом ищет причинить вред или зло другому. Поэтому подозрение есть начало разъединяющее: оно нашептывает людям об *отсутствии солидарности* между ними и сеет раскол и вражду. Если подозрение *не* имеет предметного основания в чужих душах, то болезнь укравается в душе подозревающего и являет

в зачатке манию преследования, со всеми ее вспышками страха, злобы и отчаяния. Если же подозрение имеет предметное основание в чужих душах, то подозревающий действительно окружен злонамеренными людьми: в лучшем случае — это его личные враги, и в худшем случае это враги права, государства и духа, т. е. злодеи. Во всех этих случаях правоотношение уступает свое место отношению силы, вражды и страха, ибо с врагами и злодеями не может быть правового единения.

Взаимное недоверие есть сила, разрушающая правопорядок и государство. В душе подозреваемого подозрение допускает и признает дурное намерение. Этим оно иногда впервые пробуждает или проявляет его, закрепляет и оформляет его существование. Подозреваемый чувствует себя сразу отчужденным, неуважаемым и до известной степени исторгнутым из общения. Он перестает колебаться и укрепляется во зле, но именно этим он подрывает в себе самом уважение к себе и доверие. В ответ на подозрение он начинает подозревать других, и атмосфера взаимной вражды получает открытую санкцию. Всякий поступок, увеличивающий взаимное недоверие, пагубно отзываясь на общественной жизни, ибо он портит и порывает живые и тонкие, драгоценные нити духовной связи; он искажает самую природу правоотношения, ибо сущность правоотношения не во вражде, а в единении. Поэтому *всякий обман вреден государству; всякое зложелательство и злодеяние незримо разрушает его сокровенную ткань.*—Если общественная жизнь полна взаимной вражды и подозрения, если ложь и обман не встречают ни осуждения, ни противодействия, если ум и интриганство становятся синонимами, если слово перестает быть честным, а честность превращается в предрассудок, если торговый оборот основывается на взаимном обмане, обмеривании, обвешивании и злостном банкротстве, если правовое общение слагается в атмосфере юридического релятивизма, корыстного кривотолка, злостного сутяжничества и беспринципной адвокатуры, если судьи, свидетели, чиновники и депутаты парламента подкупны, а политическая деятельность строится на интриге, если партии лгут друг другу, народу и правительству, а программы их превращаются в сплетение двусмысленностей, недомолвок и умолчаний,— то неизбежно вырождается и гибнет нравственная

основа правопорядка: взаимное духовное доверие. Тогда договор утрачивает свой священный характер и свое незыблемое значение; наступает всеобщая неуверенность, питаемая всеобщим подозрением и враждою. Вероломство, некогда погубившее «божественное» достоинство Вотана⁵², становится обычной формой жизни и подтачивает духовное существование народа, его силы, его единение, его бытие. Общественность гибнет, превращаясь в систему взаимного недоверия и подозрения. Вот почему всякий, проповедующий классовую борьбу как принцип поведения и углубляющий классовые противоречия, — *разрушает общество и государство*. Дифференциация труда уже сообщает людям различные и даже противоположные интересы; если эти интересы получают преобладание, то центробежные силы разлагают государство и могут разложить его до конца. Взаимное недоверие усиливает и разжигает центробежное тяготение различных классов, и если сверхклассовая солидарность не сложилась в душах, не окрепла и не осознала в достаточной мере, то правовое единение разрешается в гражданскую войну и государство распадается.

Государство вообще не может существовать, если оно превращается в систему взаимного недоверия и подозрения. Если власть не доверяет гражданам, то это значит, что она ожидает от них дурных и противоправных действий; она не надеется на их правосознание и потому признает их «неблагонадежными»; она испытывает их волеуправление как противогосударственное или противоправительственное, усматривает в их действиях «крамолу» и «диверсию» и при первом же поводе провозглашает их «внутренними или классовыми врагами». Но враги пребывают не в правовом единении, а в состоянии войны, и вот *власть объявляет своему народу гражданскую войну*. Все приемы международной войны во всей их отвратительности переносятся во внутреннюю жизнь государства и применяются к подданным, и притом с такими ухищрениями и извращениями, которые впервые были введены в историю человечества тоталитарным режимом: эти рабские концлагеря, эта пытка голодом, холодом, разлучением семей, унижениями, страхом, ночными и дневными многочасовыми допросами, побоями, подкожными впрыскиваниями, отравлением при помощи газа (Аушвиц) и т. д. и т. д.

Власть развивает напряженную и всеобъемлющую бдительность и предусмотрительность: внутренние враги окружаются целою сетью надзора, охраны и уловления; развивается политический сыск и шпионаж; создаются целые организации, которые должны разузнавать о «кознях» граждан, доносить на них, предупреждать их «козни» и даже больше — овладевать ими посредством мнимого участия в них, а в случае надобности — прямо организовывать мнимые заговоры. Идя по этому пути, власть берет на себя чудовищную задачу — мобилизации и оформления непокорной воли в стране в целях ее обессиления и искоренения: политическая провокация воспроизводит злейшие приемы международного злодейства и государственное управление переживает величайшую духовную деградацию. Власть выступает по отношению к гражданам в роли *предателя, провокатора* и палача: она не скрывает своего презрения и своей вражды к народу и открыто стремится воспитать рознь и измену в стане своих внутренних врагов. Политика власти становится *циничной* и бесконечно жестокой, она приобретает характер откровенной порочности, и это заставляет правительство заполнить свои ряды *откровенно порочными людьми*. Пути коварства и насилия становятся для власти обычными путями, и судьба ее оказывается судьбою самого зла: она делается предметом отвращения и заражает души мечтою о своей гибели. На подозрение, шпионаж и провокацию правосознание граждан отвечает страхом и презрением; оно постепенно привыкает соединять с идеею государственной власти представление о злонамеренности и порочности; административные органы становятся живыми центрами народной ненависти; и распадение государства оказывается у порога.

Недоверие народа к власти является столь же пагубным для государства. Народ, привыкший подозревать свою власть, подозревает в ее лице *свою собственную волю*; он не верит ни в свою силу, ни в свое благородство и потому пребывает в состоянии *черни*.

Согласно этому, государственная власть может покоиться на мнимой и на истинной основе; и первая всегда обеспечит ей слабость и вырождение. Мнимыми основами всегда были страх и насилие, интрига и обман, лесть и демагогия, подкуп и узурпация; словом, все то, что особенно

свойственно тоталитарному государству; порочная власть, ищущая корней в порочности народа, есть тем самым власть обреченная. Истинною основою власти всегда будет *духовное уважение и доверие* народа к правительству и правительства к народу: каждая из сторон должна признать своим правосознанием — правосознание другой стороны и тем слиться с нею в некое *волевое единство*. Государство есть именно единство во множестве; *множество субъективных волей, связанных единством цели и одинаковостью волеуправлений*.

Такова третья аксиома правосознания. Совместно с другими аксиомами она указывает два главных источника всякой кривды в правоотношениях: это есть или *недостаточное признание права*, или *недостаточное признание человеческого духа*. Правоотношение будет большим каждый раз, как участники его не признают *цели права*, или *права вообще*, или *положительного права*, или *данного положительного права*, или *данного субъективного права*; оно оказывается недугующим каждый раз, как участники его *не уважают* духовного достоинства *в себе*, или *в другом*, или *в своей власти* или *не доверяют* своей власти, или *другому*, или *самим себе*. Право есть нечто *от духа и для души*; в этом его назначение; в этом источник его бытия; этим определяется и его сила и его судьба.

Глава двадцать первая

ПРАВОСОЗНАНИЕ И РЕЛИГИОЗНОСТЬ

В понимании права и государства человечеству предстоит пережить глубокое обновление. Должен быть окончательно отвергнут гибельный предраассудок о «внешней» природе права и государства; должна быть усмотрена и усвоена их «внутренняя», *душевно-духовная сущность*. Право только «проявляется» во внешнем, пространственно-телесном мире; сферою же его настоящей жизни и действия остается человеческая *душа*, в которой оно выступает с силою *объективной ценности*. Государство в своем осуществлении «предполагает» наличность множества телесно разъединенных людей, территорий и внешних вещей; но именно человеческая *душа* остается тою средою, в кото-

рой зарождается, зреет, протекает — и государственная жизнь индивидуума, и жизнь государства как единого целого.

Вне духовного состояния множества индивидуальных душ — государства нет и быть не может: государственное состояние людей есть прежде всего и главнее всего их *духовное состояние*. Если право имеет полноту бытия, то только через *правосознание*, т. е. через право-чувствование, право-воление, право-мышление и, наконец, праводяние. Если государство имеет полноту бытия, то только через душевно-духовное переживание и осуществление людьми его цели и его средств, его содержания и его формы. В истинном и полном смысле слова, — права и государства нет вне *множества индивидуальных*, но связанных постоянным общением *правосознаний*.

Именно этим определяется связь государственности со всею духовною культурою народа и особенно с его *религиозною культурою*.

Стихия *государства* есть стихия *человеческого духа*. Но именно в этой стихии зарождается и созревает — и прекрасное искусство, и истинное знание, и нравственное совершенство; сюда нисходит и божественное откровение. Единый и неделимый (индивидуальный) строй более или менее одухотворенной души осуществляет или, во всяком случае, призван осуществлять все безусловные ценности; и потому все возникающие отсюда ряды духовного восхождения пребывают в некотором — бессознательном или сознательном — взаимодействии. Это не значит, однако, что все эти ряды остаются равноправными или что каждый из них может, *сохраняя свой объем и свою компетенцию*, подчинить себе все остальные ряды. Так, взаимодействие познающей мысли и правосознания, правосознания и совести, эстетического выбора и правосознания — может считаться а priori предрешенным. Но эстетический вкус сам по себе не может претендовать на верховенство в вопросах правосознания; научное мышление само по себе не в состоянии направлять государственного деятеля; и даже совесть может оставить в некоторой беспомощности того, кто ведет борьбу за право. *Одна религия оказывается здесь в исключительном положении.*

Религия по самому существу своему претендует на руководительство во *всех* делах и отношениях. Она ищет

и находит *высшее* слово и *последнее* слово; она указывает человеку то, через что сама жизнь его становится *воистину* жизнью и каждое действие получает свой существенный *смысл*, свое последнее *освящение*. Искусство, или знание, или добродетель сами по себе не объемлют всего человеческого духа и не указывают ему его высшей и последней цели; если же они получают такое всеобъемлющее и руководящее значение, то они выходят из своих пределов и приобретают значение *религии*. Тогда человек осуществляет *религию совести*, или *религию мысли*, или *религию прекрасного*; показания художественного чувства, или познавательной очевидности, или совести — становятся для него голосом божественного откровения и получают в его глазах соответствующий объем и компетенцию.

Это *верховное, руководящее значение религии* можно было бы выразить так: то, что ведет человека в жизни в качестве высшего и субъективно-наиболее-ценного содержания, — то и составляет его «религию». Каждый человек, как бы ни был он мал или плох, имеет потребность прилепиться верою и любовью к некоему «главному», любимому, безусловному для него содержанию; и то, к чему он так прилепляется, становится содержанием и предметом его «религии». Самостоятельность и сила этой преданности бывает различною у разных людей, но только известная *полнота* ее дает возможность говорить *о подлинной* религиозности. Содержание, вызвавшее эту преданность, также подвержено изменчивости и разнообразию; и только известный *качественный уровень* его дает основание говорить *о настоящей* религии. Религиозный опыт многообразен по своей эмпирической видимости, но в глубоком существе своем он имеет известные устойчиво-однородные черты, и это *однообразие религиозного акта* определяется в конечном счете *единством религиозного предмета* — Бога. Самый предмет религии и его существенная природа придают ей с неизбежностью то центральное руководящее значение, которое остается за нею при всех условиях. Подобно тому, как нет ничего выше, значительнее и совершеннее Божества, подобно этому для человека нет ничего выше, значительнее и благодетельнее *подлинной и настоящей религии*, т. е. такой, которая основана на предметном восприятии Бога. Такая религия имеет способность и призвание определять личность и судьбу человека,

преобразуя весь его характер, все его мирозерцание и всю его жизненную деятельность. Естественно, что она приобретает решающее влияние и на его правосознание, и на его государственный образ действий.

Правосознание обыденной жизни может не иметь религиозного корня; оно может быть даже безразличным к тому, что обычно называется «религией». *Но подлинная религиозность не может пройти мимо права и государства*: она вынуждена определить свое отношение к ним и к правосознанию. И точно так же *нормальное* правосознание в своем зрелом осуществлении неизбежно приобретает *религиозный характер*, хотя этот характер может быть *осознан* человеком в большей и меньшей степени.

Овладевая личной душой и определяя ее характер и ее судьбу, религиозность *не может пройти мимо права и государства* уже потому, что право и государство ведут не внешне-механическую жизнь, но внутреннюю, душевно-духовную. Если религия утверждает в душе человека особое благодатное состояние, именуемое в Христианстве «царством Божиим», то она приводит этим в движение *все* силы личного духа: и чувство, лежащее в основе патриотизма, и волю, поддерживающую право индивидуума на духовную автономию, и мысль, слагающую форму права и государства, и воображение, предметно строящее систему правоотношений. *Правосознание и царство Божие* живут одною и тою же душевною тканью, осуществляют себя в одной и той же духовной среде. Механическое отделение «Божьего» от «Кесарева» всегда будет мертвой фикцией, лишенной бытия и практического значения. Евангельское слово имеет в виду, конечно, не такое механическое отделение; оно устанавливает только *совместимость* «Божия» и «Кесарева» — их *не* непримиримость, возможность отдавать «Кесарево кесарю», не погрешая против Божьего закона, и, согласно этому, возможность служить Богу, не совершая тем самым правонарушений. Это указание на *примиримость* напрасно толкуется как учение о *безразличии* или противоположности; и средневековые уподобления («два меча», «солнце и луна» и т. под.) не только не разрешали вопроса об отношении религии и государственности, но придавали ему с самого начала неверную постановку.

Однако дело не сводится к тому, что правосознание живет теми же творческими силами, которыми правит ре-

лигия, т. е. к неизбежности их «встречи» в личной душе. Сама религия как осуществление «царства Божия» невозможна вне права и его признания, т. е. вне правосознания. Религиозность есть состояние духовное, и потому она имеет смысл и ценность только при автономном приятии откровения личной душою. Не свободное, не автономное верование, навязанное или урезанное запретом, не принятое в добровольном обращении, не созревшее в самостоятельном искании,— именно постольку теряет свой смысл и умаляется в своей «религиозной» ценности и силе. Человек имеет естественное и неотъемлемое право на автономное восприятие Божества, на свободное исповедание Его и на самостоятельное жизненное осуществление Его воли как своей собственной, и тот, кто удовлетворяет своей потребности в боговидении и в жизненном служении Богу, кто осуществляет свою способность к религии — тот осуществляет тем самым свое драгоценное право, ради которого лучшие люди всех веков и народов умели отречься от всех других прав, умели страдать и шли на смерть. *Иметь религию есть право человека, и это право — право быть духом — лежит в основе всех других его прав.* Человек, отказывающийся от этого права, теряет свое духовное достоинство и впадает во все недуги, связанные с этой утратой; человек, не осуществляющий этого права, ведет напрасную жизнь и недостойно обременяет собою землю. Потребность в "религии порождает потребность в *духовной свободе*, а потому и в *правопорядке*; вот почему религиозность не раз являлась в истории глубочайшим источником правосознания, а *право на религию становилось безусловным и священным основанием борьбы за политическую свободу*. Именно борьба за свободу совести способна придать народному правосознанию ту духовную основу, которая налагает в дальнейшем отпечаток подлинного благородства на всю его политическую историю.

Настоящая религиозность требует духовной свободы и питается ею; она осуществляет *естественное право человека*, дорожит этим правом и потому выращивает в душе *естественное правосознание*. Подлинная жажда богопознания пробуждает в душе человека *волю к духовной автономии*, а эта воля есть уже воля к естественному праву. Вот почему подлинная религиозность может отрицать известное правовое содержание или известный способ правовой орга-

низации, *но не может отрицать самое право в его принципе, не впадая в недоразумение.* Право есть необходимая форма духовного бытия человека, а религиозное бытие есть бытие духовное; поэтому *вне права не может быть и религии.* Можно быть религиозным человеком и сомневаться в необходимости того или иного *положительного* права и той или иной государственной формы, ибо *их* необходимость утверждается не самым фактом духовного бытия человека, но всею совокупностью конкретных исторических условий. Но право само по себе и особенно *естественное право* должно быть признано *каждым верующим.*

Такое признание естественного права заставит, однако, в дальнейшем каждого религиозного человека обратиться к вопросу о тех путях, на которых оно может быть и должно быть *ограждено в действительной жизни.* И здесь перед ним неизбежно встанет дилемма: или *отвергнуть* положительное право и государство, или *освятить* их в их благородном существе и призвании. Религия склоняется к их отвержению, во-первых, если она *принципиально отвергает самую задачу земного жизнеустройства,* или отрицая реальность чувственного мира, или настаивая на систематическом угашении земного существования, или признавая земную жизнь религиозно безразличным состоянием; такое отвержение земной жизни свидетельствует, с одной стороны, о содержательной *скудости* религиозного *откровения,* не раскрывшего самую основную тайну бытия — тайну *присутствия Божией силы в чувственной земной стихии,* с другой стороны, о творческой безжизненности религиозного акта, упускающего основное *призвание* всякой религии призвание преобразить земную жизнь силою божественного откровения.

Религия склоняется к отвержению положительного права и государства, *во-вторых,* если она признает задачу жизнеобновления, но *отвергает как недопустимый принцип властного понуждения* — или усматривая в понуждении компромисс, неприемлемый для морально непогрешимого носителя откровения, или дорожа неограниченною свободою человека в выборе добра и зла, или сочетая оба эти основания; такое отвержение государственности свидетельствует, с одной стороны, о *наивности религиозного мировоззрения,* упускающего *трагическую* природу мироздания, в силу которой самый *способ* земной жизни человека

уже таит в себе «компромисс», а моральная безгрешность личности содержит в себе сокровенное внутреннее противоречие; с другой стороны — о наивности правосознания, ошибочно сводящего государственность к насилию и гетерономии и принимающего *несвободу* человека, погрязшего во зле, за «свободу» его в выборе зла.

Наконец, в-третьих, религия тяготеет к отвержению положительного права и государства, если она отвергает как *ненужный* принцип *гетерономного властвования* — или переоценивая силу *доброй* воли и личной автономии, или недооценивая силу и упорство *дурных* страстей человека, или совершая обе ошибки вместе; такое отвержение государственности свидетельствует, с одной стороны, о наивности того понимания душевной жизни, которое полагает, что духовная автономия уже присуща каждому человеку, что она не нуждается в гетерономном содействии и что предметное созерцание- добра всегда и всем доступно, с другой стороны, о жизненной слепоте и *исторической* непредметности созерцания.

Таким образом, религия, отвергающая положительное право и государство, *или сознательно отворачивается от эмпирической жизни человека, или бессознательно упускает из вида объективные свойства этой жизни, самого человека и государства*. Во всех этих случаях ей придется так или иначе вступить в жизненную борьбу с положительным правом и государственностью. В этой борьбе она будет стараться оторвать естественное правосознание от положительного правосознания, отнимая у первого исторически найденные пути осуществления, а у второго — его благородные истоки и критерии; она неизбежно вовлечется в разрушение всей накопившейся за тысячелетия *государственной воли и способности* человечества и *сошьет свое дело с делом анархизма*. И работая над разрушением всей политической культуры, она будет, со своей стороны, или настаивать на отвержении *земной жизни*, которая все-таки будет продолжаться, или *создавать «автономный» строй внешней жизни для людей, неспособных к внутренней автономии*. Понятно, что первый исход поведет к нелепости, а второй — осуществит все недуги дефективной воли и возвратит человека к гетерономному строю. При всех этих исходах религия *не выполнит своего основного призвания — преобразить земную жизнь человека на основе божественного открове-*

ния. И перед лицом этой неудачи она будет вынуждена пересмотреть заново свое отрицательное отношение к принципу государственности.

Но если религиозное сознание обращается к *приятно* и признанию государственного начала, то это *совсем не значит, что она освящает весь состав исторической государственности или что оно впадает в какую-нибудь «идеализацию» политических низин.* В исторической государственности царит великое смешение достойного и недостойного, здорового и больного, добра и зла; признанию и освящению подлежит в ней только то, что соответствует *идее* государства. Идеализацию порождает незрячее или непредметное восприятие, принимающее зло за добро, падение за расцвет; такое восприятие ведет, однако, к неменьшим ошибкам и заблуждениям, чем уклонение в обратную сторону: *нелепо утверждать, что исторические государства не имели творческого отношения к государственной идее* или что в борьбе со злом положительное право творило одно зло, и притом в силу своей собственной, безусловно дурной природы. Напрасно было бы смешивать государство с *одним* из его возможных средств: *идея гетерономного регулирования* сама по себе отнюдь не совпадает ни с принципом «насилия», ни тем более с началом зла. Бесспорно, зло, с которым боролось историческое государство, не только < не > уступало силе правового регулирования, но и подчиняло его себе отчасти; возникало «дурное» право и дурное государство, в котором добро и зло смешивались — и по природе, и по действию, и по результатам. Но в этом сложном и трагическом смешении зло никогда не могло вытеснить ни *блажной цели* права, ни его *блажной формы*, ни *благого воздействия*. И вот нормальное правосознание утверждает, что сущность государственности проявлялась исторически именно в этом *благом воздействии блажной цели* через посредство *блажной формы*. Это значит, что государственность есть *благая сила в истории человечества* и что поэтому она заслуживает религиозного осмысления и нуждается в нем.

Религиозное понимание положительного права и государства покоится на усмотрении в них некоторой *жизненной ценности*, и притом такой, которая *имеет оправдание пред лицом Божиим*, и потому вызывает в душе человека особое *религиозное отношение*. Такую ценностью является основ-

ная движущая цель права и государства — *духовная культура народа и человечества*, т. е. ее созидание, ее творения, ее творцы и ее необходимые условия. *Расцвет человеческого духа и духовной жизни есть поистине дело Божие, и религия не может не принять его как свое собственное дело.* Поэтому государство, призванное служить ему, должно получить и получает от религии *признание и освящение.* Мало того, именно религиозное созерцание указывает государству его идейное назначение: *установить в земной жизни людей посредством гетерономного регулирования строй, наиболее благоприятствующий духовному расцвету народа и человечества и воспитывающий граждан к постепенному облагорожению положительного права силами братства и автономного правосознания.* Эта высшая, руководящая цель всякой истинной политики открывается именно *религиозному созерцанию*, измеряющему всякое явление последним, абсолютным масштабам божественного совершенства. От такого религиозного созерцания политическое творчество получает ту глубочайшую идею и то жизненное руководство, которые связуют *государственность с естественным правосознанием* и тем предохраняют ее от духовного вырождения.

Это означает, что последний корень здорового правосознания имеет *религиозную природу*, ибо дух инстинкта, так же как и *воля к духу*, есть по существу своему *искание божественного совершенства.* Приемля положительное право и государство, здоровое правосознание вносит в них ту же волю и то же искание; оно открывает в них религиозное достоинство и указывает им их религиозное задание; оно насыщает их жизнь *религиозной энергией* и тем сообщает им черты подлинной *духовной реальности.* Подлинная государственность строится *здоровым правосознанием*, т. е. *религиозно созерцающей волею.* Чем больше этой воли в правителях и в гражданах, тем выше духовный уровень политической жизни, тем прочнее и духовно продуктивнее государственный союз. Подобно *всякой жизни человека и политической жизни* нуждается в *религиозном истоке и религиозном созерцании*, ибо только отсюда она может получить ту верную градацию жизненных ценностей и целей, вне которой нет спасения от политического релятивизма и беспринципности, от политической пошлости и цинизма, от своекорыстных компромиссов и предательства, от мелко-

го политиканства, от «шатости в умах» и смуты. Без *высшего и последнего*, безусловно руководящего смысла — государственность обречена на вырождение, но такой смысл открывает именно *религия*. Поэтому зажить государственностью воистину — значит *зажить ею религиозно*, т. е. ввести ее необходимым членом в творческий ряд религиозного созерцания и воления, или, что то же, *связать правосознание с абсолютным корнем жизни*.

Эта целевая (телеологическая) связь между религией и государством выразится в том, что государство будет служить религии в ее высших целях, признавая их за *свои-собственные*. Не государство поведет религию, куда ему нужно, но *религия укажет государству, куда и как оно должно идти*. Не вера станет средством власти и не церковь станет орудием политической интриги и политического властолюбия, но власть станет орудием той цели, которая едина у религии и государства: эта цель — *одухотворяющее преобразование жизни*. Это не значит, что та или другая историческая церковь или исповедание возобладает в государстве и сделает его своим орудием: не церковь и не вероисповедание, но *религиозно обновленное правосознание*. Государство нуждается не в послушании церковному руководству и не в конфессиональных расприх, а в *подлинной, свободной религиозности народа*. Вызвать к жизни эту религиозность — власть не в силах, но *оградить ее зарождение и расцвет* есть прямая обязанность государства, мало того --- это для него *вопрос бытия*. Свобода совести есть залог политического расцвета, и только она сможет создать то, чего не создает никакое искусственное насаждение вероисповеданий.

Все это можно выразить так. В основе достойного и могучего правопорядка, достойной и могучей государственности лежит *религиозное настроение — религиозность* в глубоком и подлинном смысле этого слова. Именно она раскрывает последнюю глубину человеческой души и сообщает ей *безусловную преданность и безусловную стойкость*. Именно она делает человека способным узреть себя и свой народ перед лицом Божиим, принять жизнь своего народа как служение Богу и стать *патриотом*. Патриотизм, если он не есть зоологическое пристрастие, если он есть состояние духовное, есть некая *религиозно укорененная безусловная преданность и безусловная стойкость души в обращении к*

своему богослужащему народу. Так, в основе государства лежит патриотизм, а в основе патриотизма — религиозное дыхание души.

Религиозное состояние души не следует отождествлять с ее «церковным» или «вероисповедным» состоянием. Это ясно уже из того, что религиозный человек может не принадлежать ни к какому вероисповеданию и ни к какой церкви. Свободное богосозерцание может не привести человека ни к догматическим формулам конфессионального характера, ни к социальному объединению с другими людьми на основе исповедания, культа и права (церковь). Откровение может жить в душе неосознанное, невыговоренное, неформулированное, оставаясь действительным откровением, направляющим личную жизнь и одухотворяющим личное творчество. Религиозный огонь духа может не укладываться ни в какие исторически сложившиеся догмы: и тем не менее он будет подлинным и могучим. Так, христианство первого века не имело еще зрелой церковной организации; христианство до Никейского собора не имело Символа веры — и тем не менее оно вело и обновляло души силою настоящей религиозности.

Наоборот, *всякое* церковное и конфессиональное состояние души, казальсь бы, должно быть по необходимости *религиозным* состоянием, подобно тому как видовое понятие имеет всегда все признаки родового. Однако исторические явления не подчиняются законам логики. Религиозный огонь может угаснуть в недрах церковной организации, а *вероисповедное* объединение может утратить *веру* и не осуществлять *исповедания*. Тогда догма отрывается от подлинного, личного религиозного опыта и становится мертвою, рассудочною формулою; молитвенный культ вырождается в совокупность внешних деяний и обычаев; таинство уже не освящает жизнь; благодатная сила религии отлетает из церковного единения и превращает его в бытовую схему. *Быт* поглощает религию, и религия утрачивает *бытие*, а «церковь» и «вероисповедание» остаются как знак бывшей, но утерянной религиозности.

В таких случаях для государственности и правосознания оказывается драгоценною связь не с «церковностью» и не с «вероисповеданием», а с *религиозностью* в ее основном и подлинном, так сказать, «родовом существе». Подо-

бно тому как *музыкант* должен быть сначала *художником*, и прежде всего *духовною личностью*, подобно тому как *правитель* должен <быть> сначала *гражданином*, и прежде всего зрелым и *индивидуальным духом* — так *православный* или *католик* должен быть сначала *христианином*, и прежде всего человеком с *самостоятельным и подлинным религиозным опытом*. Здесь важна не схема и не видимость, не традиция и не привычка, а огонь настоящей духовной жизни, религиозно углубленной и сосредоточенной, огонь, дающий свет воле и энергию чувству и действию. Поэтому государственность, с виду «секуляризованная», не есть тем самым *внерелигиозный* способ жизни; исторически же возможно и такое положение вещей, при котором *религиозное возрождение* государственности будет осуществимым лишь при условии открытого разрыва с традиционным, но выродившейся церковностью.

Здоровое и могучее правосознание по своей основе и по своему строению имеет *религиозный характер*. Это определяется самою сущностью его и *религии*.

Религиозность в основном существе есть *духовное, целостное, жизненное и безусловное* приятие Божества как *совершенного и реального средоточия жизни*.

Религиозность состоит всегда в том, что нечто испытывается как *совершенное*. Она начинается там, где душа выходит из состояния *безразличия* и различает между «лучше» и «хуже», где душа тяготеет именно к тому, что «лучше», и, следуя за ним, восходит к тому, что *совершенно*. Религия есть *пафос совершенства*; именно поэтому она невозможна там, где царит *индифферентизм*.

Восходя к совершенству, религиозность воспринимает его не как условно «лучшее», или относительно «лучшее», или субъективно наиболее приемлемое, но как *безусловно, безотносительно, объективно совершенное*, как совершенное *на самом деле*, само по себе, а потом и для всех. Религиозная душа живет не простою приятностью субъективных содержаний сознания, но *объективным совершенством*. Именно поэтому религии нет там, где господствует *субъективизм и релятивизм*. Религиозность есть *радость* души, воспринявшей *объективное* качество предмета и плененной его совершенством. Эта плененность неизбежно преобразуется в *любовь и благодарность*; эта радость дает душе

чувство *полета и освобождения*. Именно поэтому религии нет там, где *отмерла любовь* и где царит *озлобление*.

Поднявшись к совершенству, религиозность утверждает его как нечто *реальное*, как действительное бытие или как творческую *силу*. Религиозно воспринятое совершенство не отвлеченная идея, не мечта и не только далекий идеал; в нем объективно не только качество или ценность; оно объективно *само*, оно *подлинно есть*, даже тогда, когда оно вовлечено в процесс и еще осуществляет полноту своего бытия. Религиозность делает человека *живым участником* этого бытия; она *реально вводит его* в систему этой реальности и дает ему живое чувство *единения* с нею; она приобщает душу этой высшей силе и тем сообщает человеку некое *творчески напряженное спокойствие*. Религия есть не только пафос совершенства, но и *пафос реальной силы*. Понятно, что *нигилизм и иллюзионизм*⁵³ исключают всякую религиозность.

Далее, религиозность есть состояние *духовное**. Духовность ее определяется не только ее обращением к *объективно ценному*, но и ее *автономностью*. Она покоится на самостоятельном и непринужденном восприятии совершенства, на личном и подлинном опыте, раскрывающем, углубляющем и обновляющем душу. Религиозное состояние не может возникнуть с чужих слов или на основании *чужого* опыта; содержание чужого опыта должно быть действительно *усвоено* душою. Религия требует от человека самостоятельного *опыта и искренности*; она требует подлинного, свободного *присутствия* души в исповедуемом содержании; именно поэтому она невозможна там, где душа одержима *ложью, притворством и лицемерием*.

Но религиозность есть состояние не только искреннее, но и *целостное***. Непринужденное, подлинное восприятие совершенства неизбежно захватывает *всю* душу и вовлекает ее в новую жизнь *целиком*. Ни одна из основных душевно-духовных сил человека не обособляется в этом состоянии и не противодействует остальным. Так, у человека, действительно верующего, *мысль* не раскалывает душу и не обессиливает ее сомнениями. Веровать можно лишь в то,

* См. главу вторую «О духовности религиозного опыта» в моей книге «Аксиомы религиозного опыта», том I.

** См. главу 18 в «Аксиомах религиозного опыта», том II.

что *на самом деле так*, что «верно»; нелепо верить в что-то, *зная*, что это на самом деле неверно; но нельзя и знать что-нибудь, веря, что на самом деле это иначе. Настоящая вера не боится мысли, но укрепляется и очищается ею; настоящая мысль не чужда вере, она несомна ею и сильна ее силою. Вообще чувство без мысли оказывается началом слепой страсти, ведущим душу к разнуданию и унижению, а мысль без чувства выступает холодной рефлексией, безжизненным, праздным резонерством. Религия требует органического сочетания чувства и разума, верующий любви и знающей мысли, ибо *одна* мысль породит мертвое умствование и *скептицизм*, а *одно* чувство породит нечистое опьянение и *суеверие*. Скептицизм же и суеверие означают отсутствие религиозности.

Подобно этому, религия требует органического сочетания чувства и мысли с *волею*, ибо отсутствие этого живого единения дробит душу и обессиливает религиозность. Воля без чувства уподобляется мертвой машине; она является холодной силою, чудовищною в своем предвзятом схематизме. Зато чувство без воли вырождается в сентиментальную пассивность, в бесплодное, мнимолирическое волнение, в мистическую чувственность. Воля без мысли остается неопределенною, слепую жаждою, бесформенным вождением или дурным капризом и беспредметным произволом. Зато мысль без воли вырождается в нежизненное, ни к чему не обязывающее доктринерство, в беспринципное, ненужное комбинирование возможностей. Религия не слагается на этом пути, но распадается и гибнет. Если религиозность без разума ведет к суеверию или разврату, а без чувства — к скептицизму или пустой догме, то в отрыве от воли она превращается в *сентиментальное ханжество* или *умствующую апатию*.

Поэтому религиозность есть *целостное* состояние духа: здесь то, что приемлется верою, что любит *чувством* и осмысливается /?азул*ол*; оно предметно занимает *воображение* и вызывает напряжение *воли*. Исповедуемое, любимое, веруемое и желаемое — просто совпадают.

Но именно эта Духовная *цельность* сообщает религиозной душе ту *жизненную интенсивность*, которая естественно изливается *в делание*, в *систему творческих деяний*. Истинная религиозность есть *преданность совершенству*, а эта

преданность вызывает *деятельное служение* ему, *творческое осуществление* его на земле. Вера не только мертва без дел, ее просто нет. Ибо религиозное восприятие предмета вовлекает *всю* душу в новую жизнь и неизбежно становится *жизнеопределяющей* силою. Но может быть так, что религиозная вера сама по себе, а жизненные дела сами по себе, ибо это означает, что религиозность утратила свою цельность и перестала быть собою. Истинно религиозный человек любит то совершенство, в которое верует, исповедует то, что любит, и осуществляет своей жизнью то, что исповедует. Призвание религии становится его собственным творческим призванием, и он добровольно принимает его к исполнению. Именно поэтому *бездеятельная жизнь есть жизнь не* религиозная.

Наконец, эта жизненная преданность совершенству есть преданность *безусловная*. Религиозное отношение к предмету связует индивидуальный дух *без* условий, ограничений и оговорок; оно побуждает душу подчинить любимому совершенству — свои силы, и свой интерес, и всякий другой интерес. Религиозное самоопределение состоит в том, что человек *любит* некоторый предмет (за его совершенство) *больше* себя, больше своей жизни и своего интереса; оно вселяет в человека некоторую окончательную уверенность в том, что без этого предмета ему нет жизни; и отсюда возникает побуждение бороться за осуществление этого предмета и за его победу — доброю волею, отдавая за это все силы и самую жизнь, и не в силу «долга», и не в виде «жертвы», но с легкою цельностью духа и сознанием, что за это поистине стоит умереть. Именно эта *безусловная* преданность совершенству научает человека той ценностной градации целей, которая ограждает душу от *пошлости*, этого худшего врага истинной религии*; именно эта цельная добрая воля делает человека *героем* и научает его тому самоотречению, которое утверждает высшее духовное достоинство отрекающегося. Это означает, что религиозность не мирится не только с созерцательным, но и с действительным *релятивизмом*.

Такова основная природа всякого истинно-религиозного акта, независимо от того, к какому вероисповеданию или к какому метафизическому учению он приводит в даль-

* См. главу 13 в «Аксиомах религиозного опыта», том I.

нейшем личную душу. Религиозность открывает человеку его духовную сущность и связывает ее с совершенным средоточием жизни; это дает *чувство собственного духовного достоинства*, абсолютное мерило всякой ценности и действительную энергию жизни и воли, а это сообщает душе способность к *духовной автономии, к внутренней дисциплине* и научает ее духовному признанию других людей. Религиозность пробуждает в душе способность к жизнеопределяющей *любви* и указывает ей жизненное призвание; она воспитывает в человеке *духовную зрелость*, духовную цельность и жизненный героизм. Религиозное обращение человека перерождает самые истоки его жизни и перестраивает весь его личный характер: он обновляется и разумом, и чувством, и волею, и воображением; он проходит через *духовное очищение и приобретает власть над злою стихией жизни*.

Именно эти основные черты религиозности раскрывают ее связь с нормальным правосознанием. Настоящая религиозность утверждает в душе человека *аксиоматические корни правосознания: чувство собственного духовного достоинства, способность к автономной жизни и искусство признавать духовное начало в других людях*. Пробуждая в душе *духовную зрелость* и оживляя в ней *силу любви*, религиозность ведет человека к *патриотизму, к культуре солидарности*, к взаимному духовному уважению и доверию: ибо все эти состояния рождаются именно через союз *духовного разума* с чувством *любви*. Религиозность несет правосознанию все свои дары: и высшее призвание, и абсолютное мерило ценности, цельность характера, и силу вдохновения, жизненный героизм.

Это значит, что в душе *религиозного человека пробуждаются именно те самые благородные силы, которые необходимы для процветания благородной государственности*. Идея *религиозного гражданина* не только не таит в себе внутреннего противоречия, но есть *одна из величайших идей, с которыми человечество имеет дело*. Религиозный гражданин соединяет в душе своей силу *подлинной религиозности* с силою *здорового и верного правосознания*, и притом так, что *правосознание его является зрелым проявлением его религиозности*. Соединяясь с правосознанием, религия находит новый могучий путь для преобразования жизни; соединяясь с религиозностью, правосознание

придает себе безусловную основу, утверждая «волю к духу» как *волю к Богу. Из этой атмосферы восстают и религиозные вожди народов и безвестные герои-патриоты, безмолвно отдающие свою жизнь за родину. С углублением и упрочением этой атмосферы связано будущее всех государств и всего человечества.*

Итак, истинная религия не враждебна истинной государственности; она не уводит от нее, но ведет к ее расцвету. Встреча двух «царств» в душе человека *органически необходима и духовно плодотворна.* Человечество должно возобновить свою тысячелетнюю работу над органическим примирением «царства Божия» с политическим строительством. Но обрести это примирение нельзя ни посредством новой «синкретической» идеологии, ни посредством внешнегосоединения «государства» с «церковью» или нескольких «вероисповеданий» между собою. Здесь необходим не новый способ «устроения», а *новый способ жизни.*

Этот новый способ духовной жизни может быть обретен и осуществлен только в результате великого общечеловеческого подъема и длительного напряжения, которое примет черты *религиозного обновления и политического обновления* сразу. Сущность его будет состоять в восстановлении *подлинного и непосредственного* общения с *безусловным предметом* и потому в освобождении и обновлении духовного способа жизни. Живым и подлинным, страдающим и вдохновенным опытом должны быть обновлены лично-душевные корни нашей религии — *христианства* и корни исторической государственности — *правосознания.* Это будет эпохой великого разочарования в ложных путях и великого отвержения мертвящих установок и предрассудков. Но из огня этой эпохи родится новая религиозность, новое правосознание и новый человек.

Я думаю, что мы уже вступили в эту эпоху. И при свете этой идеи я расцениваю и осмысливаю все то, что совершается вокруг нас.

Глава двадцать вторая

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Вся история культурного человечества свидетельствует о том, что право и государство периодически вступают в состояние глубокого кризиса. Причина этих кризисов состоит в том, что человечество, строя правопорядок, теряет из вида *единую, безусловную цель* политического единения и превращает его в орудие для условных, малых заданий и частных вожделений; отсюда вырождение правовой и государственной жизни — безыдейность власти и умаление ее авторитета, отсутствие солидарности между гражданами и классами, гражданская война внутри государств и постоянные вспышки открытых войн между народами. По своему объективному назначению право есть орудие порядка, мира и братства; в осуществлении же оно слишком часто прикрывает собою ложь и насилие, тягание и раздор, бунт и войну. Люди объединяются на основах права как бы лишь для того, чтобы осуществить вне-правовое разъединение; двое устанавливают солидарность, чтобы восстать на третьего; братство служит вражде; под видом порядка тлеет и зреет новая распря; мир оказывается перемирием, а перемирие готовит войну и, подготовив, уступает ей свое место. Кризис наступает тогда, когда история начинает подводить итоги целому периоду, наполненному такими своекорыстными посягательствами, беспринципными блужданиями и беспомощными взрывами. Тогда как бы внезапно обнаруживается, что право и государство получили неверное содержание и недостойную форму, что они утратили свое единое назначение, а может быть, и всякую цель, что они сделались орудием зла, а недобра, что они нуждаются в глубоко обновлении и возрождении. И почувствовав беду, но не поняв ее значения и ее корней, человечество начинает выбираться из нее с тою же инстинктивной слепотою и духовною беспомощностью, с которою оно позволило ей наступить себя и подавить. А слепота и беспомощность приводят его опять к паллиативам, к внешнему упорядочению жизни, к новым опасностям, недугам и разложениям.

Для того, чтобы право и государство действительно вступили на путь обновления и возрождения, необходимо верно осознать их природу, их цель, их основу и затем

сделать осознанное предметом воли и жизненного действия. В основании лечения должно лежать верное понимание *здорового организма* и его *недугов*. Установить такое верное понимание правового и политического общения есть задача философии права: разрешить эту задачу значит создать учение о здоровом и верном *нормальном правосознании*.

Учение о нормальном правосознании столь же необходимо человечеству, сколько учение о теоретической очевидности, о совести, об эстетическом вкусе и об аксиомах религиозного опыта. Предметом такого учения является некое, *объективно верное и безусловно ценное состояние человеческой души*, которое в строении своем имеет не только познавательный, но и чувствующий и волевой характер. Это есть не только верно знающее, но я верно чувствующее, и верно желающее душевное состояние; и именно предметная верность и духовная цельность его придают ему ту жизненную мощь и ту безусловную ценность, которые позволяют назвать его здоровым и верным правосознанием. Знание, чувствование и воление обусловлены здесь взаимно: только *любовь* может породить верное знание и сильную волю; только *воля* может помочь знанию в его порыве к предмету и к зрелой форме, помочь любви в ее жизненном созидании; только *знание* может сообщить *предметность* любви и воле. Патриотизм должен питать мысль ученого юриста и волю гражданина; наука права должна светить гражданину и патриоту; волевое самоутверждение должно вести патриота и ученого. Тогда *ученый* будет иметь доступ к подлинному правовому и государственному *опыту*; тогда *патриот* сделает свое чувство предметно *осмысленным и плодотворным*; тогда *гражданин* построит свой волевой акт на ясном *разумении* и страстном *чувстве*. Вот почему нормальное правосознание есть объект познания, доступный только предметной философии: здесь познать значит испытать предмет; испытать предмет значит полюбить его; полюбить значит утвердить в себе волю к нему; и все это вместе значит вступить на путь непосредственного осуществления того, что стало познанным, любимым и желанным. Таков путь (метод) во *всяком* философствовании; таков он — и в философии права, и в исследовании нормального правосознания.

Из этого уже ясно, что учение о нормальном правосознании не покоится ни на исторической индукции, механически регистрирующей *всякое* «правосознание» и выделяющей черты, общие *всем и всяким* способам переживать право и государство (такая индукция создала бы в лучшем случае скудное обобщение, отвлеченное от патологического материала); ни на дедукции, отправляющейся от предвзятой идеи и тяготеющей к беспредметной законченности в произвольном построении. Нет, философия права движется, как и вся философия, путем *систематической интуиции*, направленной на объективно обстоящий предмет. Для того чтобы описать строение нормального правосознания и верно закрепить его содержание, его необходимо осуществить в себе самом. Это значит, что исследователь должен организовать в себе мыслящее, чувствующее и желающее обращение к единой, безусловной цели права и государства. Эта цель определяется двумя координатами: последним *назначением* человеческой жизни вообще и *способом бытия*, присущим человеку как таковому. Восходя к этой безусловной цели, исследователь ставит перед собой проблему *объективно-лучшего* порядка человеческой жизни, т. е. права, лучшего по содержанию, и государства, лучшего по форме. Переживая мыслью, чувством и волею эту цель и этот лучший порядок жизни, исследователь усваивает предметное *содержание* нормального правосознания и вырабатывает в своей душе его духовно верный «акт». Итак: испытание безусловной цели *права* ведет к исследованию природы человеческого духа, а природа человеческого духа определяет собою глубочайшую природу права и государства; и в результате раскрывается сущность естественного права, основа нормального правосознания, аксиомы правосознания, сущность государственности и аксиомы власти.

Все это исследование осуществимо только через сосредоточение внимания, чувства и воли на вопросе об объективно-лучшем, и притом *о самом лучшем*. Это значит, что здоровое правосознание является здесь не только *исследуемым предметом*, но в известном смысле и *органом исследования*, т. е. средством познания. Подобно тому как сущность совести можно исследовать, только *осуществляя* ее акты и испытывая ее зовы, т. е. *живя совестью*; подобно этому духовно здоровое правосознание можно исследовать,

только *отыскивая его в себе, воспитывая, укрепляя и углубляя его в жизненном испытании и осуществлении. Основа нормального правосознания дана каждому человеку в виде воли к духу, порождающей в душе чувство права, чувство его необходимости, его достоинства и его цели. Это смутное чувство может и должно быть укреплено и воспитано в душах и доведено до состояния *правовой совести*, т. е. предметно верной и жизнеопределяющей *волевой любви к правому праву*. И вот, процесс *познания* совпадает здесь до известной степени с процессом *воспитания*; познаваемое создается для познания и в познании так, что каждый успех в создании открывает познанию нечто новое и каждый успех познания" упрочивает дело самовоспитания: *нормальное правосознание должно жить и возрастать в том, кто его исследует; и может исследоваться только тем, кто выращивает его в себе*. Это есть не индукция и не дедукция, но *систематическая интуиция предмета, создаваемого в процессе самосовершенствования*, или, что то же,— это есть «самопознание» в смысле Сократа.*

Понятно, что учение о духовно здоровом правосознании не исследует и не изображает жизнь человечества в ее действительной полноте; но оно не чертит и отвлеченного «идеала», нереальной идеи или «бесконечного» задания. Оно исследует одну из лучших *потенций* человеческой души как *уже реальную*, но еще *не стоящую* на высоте идеала и могущества и далеко *не определяющую* собою всю жизнь человека. Духовно верное правосознание дано в зачатке *каждому* человеку, если не считать душевнобольных и уродов; оно живет и действует в душах даже и тогда, когда оказывается слабым, темным, подавленным или заглушённым; подобно очевидности или совести, оно сохраняет свою природу и свое значение даже и тогда, когда жизненная сила его сводится к минимуму. Поэтому его следует рассматривать как *один из факторов исторического процесса*, как *реально наличную силу*, еще не развернувшую, однако, свое действие во всем своем объеме и со всею возможною интенсивностью. Здоровое и могучее правосознание есть, конечно, некое «идеальное» состояние души, но не в том смысле, что его *нет* в действительности; оно *реально* в душах, хотя жизненная сила его может и должна стать неизмеримо большею. Это есть историческая сила, которая подлежит укреплению; будущее

принадлежит ей больше, чем ей принадлежало прошедшее. Реальная сила этого фактора выражается в том, что всюду, где он действует с большею интенсивностью и в большем объеме, порядок общественной жизни оказывается не только более совершенным, но и более *прочным и устойчивым*. Жизненность и прочность государства определяется *ceteris paribus*⁵⁴ уровнем народного правосознания: духовное здоровье и сила правосознания есть главная основа государственной организации и огражденной ею национальной духовной культуры. Философия здесь, как и везде, учит познанию того, что *благо есть реальная сила, уже данная* человеку как факт, как возможность большего и как предмет желания и в то же время еще *заданная* человеку для познания и полного осуществления.

Именно такое понимание правосознания создает возможность преодолеть на практике отвлеченную, методологическую противоположность *права и силы*. Ибо нормальное правосознание есть та жизненная сила, которая сосредоточивает в себе *достоинство* права и в то же время возможность реального жизненного *действия*. Это есть та духовная сила, которая является хранилищем и «источником» права, так что именно *ее* «компетентным» изволением обусловлено ценностное «возгорание» и «отгорание» правовых норм. Именно через правосознание правовая норма получает свое значение, а потому и свою жизненную эффективность; именно через него правовая сила получает свою санкцию, свое освящение и теряет свой одиозный характер. Правосознание есть тот благородный источник, в котором перерождаются и бесправная сила и бесильное право: право становится благородною силою, а сила становится силою правоты.

Усмотреть наличность, достоинство и компетентность нормального правосознания значит найти путь для разрешения всех основных жизненных затруднений, вытекающих из природы права и создающих немало теоретических споров и даже «антиномий» в юридической науке.

Так, во-первых, право по существу своему предписывает и воспрещает *только внешние* деяния людей и предполагает в человеке наличность соответствующих душевных состояний, до тех пор пока не доказано противоположное. Право не может и не стремится регулировать своими предписаниями душевно-духовную жизнь человека и со-

средоточивает свое внимание на том, что внешне-уловимо и вовне-проявлено: было бы нелепо предписывать человеку в гетерономном порядке такие деяния, *ценность* которых обусловлена их *автономностью* и осуществление которых не поддается учету и проверке. Право есть *внешний* порядок жизни. Но если этот внешний порядок отрывается от *внутренних* состояний духа, не творится ими, не приемлется или не вырастает из их зрелости, из их автономии, из их содержательной верности и цельности — то он вырождается, мертвеет, унижает человека и, распадаясь, губит жизнь духа. Право *с виду* не нуждается в правосознании и часто даже не имеет к нему доступа. Однако *на самом деле* оно *живет* правосознанием и исполняет свое назначение тем лучше, чем правосознание зреее и совершеннее. Так, парламентский строй не исключает коррупцию; свободные выборы не исключают классовых программ; дуэль или убийство непредотвратимы внешними мерами; мобилизация армии неосуществима в порядке всеобщего принуждения; и *только зрелое правосознание* может искоренить в жизни взятку, классовую политику, убийство и дезертирство. Творить *внешний порядок* жизни право может только через *внутреннюю упорядоченность души*, т. е. через правосознание.

Далее, во-вторых, право может устанавливать только *общие, отвлеченные* правила, и потому оно говорит в своих нормах только о людях *вообще*, о признаках *вообще*, о деяниях, отношениях, полномочиях и обязанностях *вообще*, выделяя одни стороны и свойства как существенные и оставляя другие без внимания. Если бы законодатель попытался заменить общие нормы единичными императивами, приспособленными к индивидуальному поведению, то он поставил бы перед собою нелепую задачу бесплодной погони за бесконечным разнообразием индивидуального материала, число императивов оказалось бы бесконечным и строй жизни остался бы нерегулированным. Правовая норма есть *абстрактное* правило; это правило рассматривает человека как *абстрактное* содержание. Однако в действительности существуют не «люди вообще», а живут «человеки в частности», обладающие не *абстрактными признаками*, а *конкретными свойствами*. Индивидуальный человек есть живое конкретное целое с бесчисленным множеством своеобразных черт и свойств -- един-

ственный в своем роде и неповторимый комплекс телесных, душевных и духовных сил. Этот комплекс нельзя разложить на общие признаки, нельзя исчерпать отвлеченными категориями. Абстрактная квалификация его не только будет всегда условной, насильственной, неадекватной, но в своем последовательном и крайнем осуществлении она поведет к высшей несправедливости (*summum jus summa injuria*⁵⁵). Поэтому *проблема применения правовых норм* к живым людям, их состояниям, деяниям и отношениям есть проблема, абсолютно неразрешимая на путях формальной индукции и дедукции: *механическое сопоставление «признаков», указанных в норме, и в «свойствах» данной жизни*⁵⁶ — есть операция, убивающая право, порождающая жизнь и подрывающая в душах волю к правопорядку. Восприятие конкретной данности должно быть актом *художественной справедливости; понимание отвлеченного правила должно покоиться на созерцании безусловной цели права* (не просто цели «законодателя», которая, может быть, осталась неизвестна, или не имела определенного содержания, или создалась *per compromissum*⁵⁷ из противоположных вожелений, или же просто была неверна и губительна). Но акт художественной справедливости и созерцание безусловной цели права могут быть доступны только *нормальному правосознанию*. Применение правовых норм требует предметного разумения того, *ради чего* право вообще создается, применяется и поддерживается. Применяющий право должен *иметь в виду* не только формальную «законность» нормы и не только ее объективное содержание, но и ее объективное *назначение* — ее духовную миссию и ее жизненную функцию, а это значит, что он должен исходить из *основы* нормального правосознания и руководиться его *аксиомами*. Регулировать конкретный жизненный материал абстрактными правилами право может только через среду живого, созерцающего и верного правосознания.

Далее, в-третьих, право есть явление *духовной правоты*; оно имеет объективное значение, и это значение покоится, в свою очередь, на безусловной ценности духа, его содержания и его состояний. Поэтому право *всегда* таит в себе *некое безусловное достоинство* и с основанием притязает на признание и повиновение; право есть нечто объективное «верное», «правое» и «ценное». Однако в действительности

каждый исторически сложившийся кодекс, наверное, имеет нормы *неверные, несправедливые*, а может быть, и расходящиеся с основной природою духа. Положительное право не есть система совершенных и безошибочных правил поведения, а положительный правопорядок нередко включает в свой состав духовно противоестественные условия. И вот, только нормальное правосознание способно выйти из этого жизненного и философского противоречия, не порывая с духовною ценностью права и не разлагая душу правою беспринципностью, нигилизмом или бунтом. Проблема разрешается на пути *творческого признания* права; такого признания, которое действительно усматривает его духовное достоинство, соблюдает свободу признающего духа и в то же время *вливает энергию личной воли в преобразование положительного права*; это признание получает значение правотворчества: обновление права родится из той самой глубины, которая усматривает и знает его безусловное достоинство, так что признание получает форму борьбы за право, а борьба за новое право не колеблет духовного признания. Понятно, что такое отношение к праву обнаруживает в душе человека наличность духовно здорового, творческого правосознания.

В-четвертых, право в своем истинном и глубоком значении выражает и ограждает природу человеческого духа, и потому оно покоится на *духовной самостоятельности* субъекта и самодеятельности его; с другой стороны, оно ограждает автономию человека и, в свою очередь, питается ею, как воздухом. Однако в действительности право осуществляется в порядке *гетерономии*: оно устанавливается, поддерживается и ограждается *организованною и уполномоченною* властью, которая авторитетно предписывает и воспрещает людям известные внешние деяния; оно создает сложный аппарат принуждения, суда и наказания; оно требует повиновения и в случае нужды заставляет людей покоряться. Разрешить это видимое противоречие значит открыть человеку способ *утвердить свою автономию при сохранении порядка гетерономного властвования*. Отвергнуть автономию личного духа значит нарушить цель права и подорвать его жизненную силу; отвергнуть власть значит разрушить средства, необходимые для этой цели, и пути, по которым эта сила идет к осуществлению. А потому *автономия должна стать творческим источником гетероно-*

ми, принять ее как свое необходимое порождение, освятить ее и затем *сделать ее орудием своего распространения и расцвета*. Индивидуальный дух должен влить свою автономию в строение и деятельность власти, а власть должна усмотреть в духовной автономии форму своего бытия, принцип своей жизни и *цель своего делания*. Понятно, что этот исход может быть открыт и осуществлен только духовно здоровым и верным правосознанием.

В-пятых, право по своей истинной и глубокой природе есть явление *духовной солидарности*, связующей человека с человеком; эта связь необходима людям именно вследствие их душевной и телесной разъединенности. Право может существовать и действовать в жизни людей только тогда, если они чувствуют и понимают свою солидарность, т. е. не только сходство своих эгоистических влечений, но свою одинаковую заинтересованность в поддержании единого и общего всем порядка. Вырастая из солидарности, право, в свою очередь, воспитывает ее в душах; нуждаясь в известном минимуме взаимного уважения и доверия, оно предназначено для того, чтобы укреплять его, организовывать и приближать к максимуму. Однако в действительности правопорядок, по-видимому, развивается на путях *борьбы и компромисса*. Именно *борьба за существование* владеет историческим бытом человечества и порождает частную и публичную конкуренцию граждан, классов, партий и государств. Самое ограждение естественных прав лица и народа слагается в результате борьбы за право: и именно этим объясняются попытки рассматривать частную сделку и мирный договор, суд и власть, закон и государственное устройство как компромисс *не* солидаризировавшихся интересов. И вот нормальное правосознание утверждает, что борьба за право ведет и должна вести к установлению солидарности и что солидарность лежит в самом основании социальной борьбы, если только она действительно есть *борьба за право*. Здоровое и зрелое правосознание умеет дорожить правом и бороться за него: но оно знает, что в борьбе за *правое дело* все люди солидарны и что задача каждого человека, отстаивающего свое право, состоит в том, чтобы привести других к *осознанию* этой солидарности. Социальная борьба исключает солидарность и в корне, и в достижении только тогда, если она ведется *не* ради права, а ради насилия и порабощения. Но это и значит, что отстаивал свое право тот, кто добил-

ся всеобщего, солидарного признания его со стороны других. Не всякая борьба за существование есть борьба за право, и не всякий компромисс имеет по содержанию и по форме правовую природу. Задача людей не в том, чтобы находить «компромисс», но в том, чтобы *превращать всякий компромисс в явление правовой солидарности*. Исторически человечество обречено на то, чтобы выстрадать в борьбе за существование, осознать, обрести и утвердить свою духовную и правовую солидарность. Здоровому же правосознанию с самого начала ясны и основа этих страданий, и увенчание этой борьбы.

В-шестых, право в своем истинном и глубоком значении устанавливает всемирное естественное братство людей, связуя всех в живой порядок субъективно-правовой взаимности и соотносительности. Согласно естественному праву, *все люди являются объединенными правовым общением и взаимным правовым признанием; вселенская духовная культура* слагает непреложное основание для этого единства, а международное положительное право работает над созданием и укреплением этого сверхнационального и сверхгосударственного правового единения. Однако наряду с этим положительное право и историческая государственность *разрывают* всемирное правовое братство, замыкают разобщенные неправовые организации, *противопоставляют* государство государству и периодически бросают людей в бой на жизнь и на смерть; борьба за национальную духовную культуру и за ее эмпирические основы ведет к международным войнам и придает им всегда духовное значение, а иногда и духовное оправдание. Только нормальное правосознанию дано разрешить это затруднение и притом через верное понимание природы духа и природы государства: это разрешение утверждает патриотизм как *верное* состояние духа, как *необходимую* основу *духовного* интернационализма и как живой, действительный путь к *положительно-правовой организации* международного братства. Здоровое правосознание не только не отвергает государственного образа мыслей и патриотического чувства, но культивирует эти состояния как безусловно ценные и необходимые — не только для индивидуума, но и для государства, и не только для отдельного государства, но и для всего человечества в целом.

Наконец, целый ряд других, сложных и утонченных

проблем жизни и юриспруденции находит себе разрешение только через учение о правосознании, через его систематическое углубление и укрепление. Таковы проблемы естественного права и его обоснования, положительного права и его преодоления, проблемы нарушимости права и ненарушимости его значения, проблема уголовной вины и наказания, проблемы аристократии и демократии, государственной власти и политической партии. Все эти и другие проблемы нуждаются для своего разрешения в *объективном критерии*, который обладал бы не только строгим содержанием и убедительностью, но и живою, творческою силою. И вот этот критерий дает именно духовно здоровое и верное *правосознание*, связующее свою волевою природу с единою, объективною целью человеческой жизни и созерцающее право и государство как порождение и орудие человеческого духа в его безусловном и священном значении.

Вся история человечества должна быть рассмотрена при свете такого правосознания как *его* история, как длинный ряд *его* побед и *его* поражений. Вся история политических *учреждений* предстает в виде пантеона *его* жизненных воплощений. Вся история политических *учений* осмысливается как великое, общечеловеческое искание *его* адекватной формулы. При свете нормального правосознания вновь и по-новому раскрывается предметное единство человеческого рода, преемство *его* *волевой* культуры, созревание *его* *духовного самосознания*. История человеческого рода раскрывается сразу как процесс великого страдания и как процесс постепенного исцеления, и притом так, что именно страдания порождают исцеление, ибо они учат предметному чувствованию и волеию, верному знанию и деланию.

Жизнь человечества всегда слагалась так, что восхождение к безусловным предметам осуществлялось только в духовном подъеме, а духовный подъем давался только в результате подлинных и великих страданий. Этот древний путь воспроизводится и в новой истории. И отсюда задача для новых поколений: *принять дарованные испытания, познать по-новому сущность права и государства и осуществить познанное — силою обновившегося правосознания*, принявшего не только уже состоявшийся опыт подлинного страдания, но и великую, тысячелетнюю традицию духовного искания. Новый мир вернется к политической традиции Сократа и Аристотеля. Но будет искать и

И. А. ИЛЬИН

находить свои корни в Христианстве; именно на нем он утвердит свои государственные достижения. Новый мир должен создать и создаст новое правосознание, покоящееся на *любви к духу* и на *воле к безусловному благу*. Это правосознание уже зарождается и зародилось, и задача всего человечества в том, чтобы не угасить вспыхнувшего огня, но поддержать его драгоценное пламя и зажечь им сердца.

О МОНАРХИИ И РЕСПУБЛИКЕ

О МОНАРХИИ

ИССЛЕДОВАНИЕ

Введение

ПРОБЛЕМА И ЕЕ ЗАТРУДНЕНИЯ

»

Приступая к изложению моих *изысканий* о монархии и *выводов*, к которым я пришел, я хотел бы отметить прежде всего *те затруднения*, с которыми мне приходилось бороться. Задача установить сущность монархического строя в отличие от республиканского есть задача весьма трудная.

Она трудна, во-первых, потому, что монархическая форма правления,— «персональное единовластие»,— есть форма *весьма древняя*. Она стара, как начало здоровой «моно-андрической» семьи (с единым супругом и отцом), как начало отеческой власти и единого рода; она стара, как человеческое общество. И поэтому исторический материал моего исследования совершенно необозрим и неисчерпаем; на подробное обследование его потребовалось бы несколько человеческих жизней.

Эта задача трудна, во-вторых, потому, что разрешение ее встречается с одной из сложнейших проблем науки права, именно с проблемой *методологической*; для того чтобы разобраться в ней, нужна серьезная философская подготовка, и справедливость требует признать, что многие из опытных и даже признанных ученых-юристов не разбираются в ней надлежащим образом.

Эта задача трудна, в-третьих, потому, что сущность монархии, как и сама сущность права,— имеет природу *сверх-юридическую*. Это означает, что для разрешения вопроса об отличии монархии от республики необходимо, *не выходя из пределов науки, выйти за пределы юриспруденции*. Надо, не порывая с научным материалом государственных законов, политических явлений и исторических

фактов, *проникнуть в их философский, религиозный, нравственный и художественный смысл* и постигнуть их как состояния человеческой души и человеческого духа.

Наконец, в-четвертых, эта задача трудна потому, что ныне монархический строй и самая идея монархии вовлечены в тот общий мировой кризис, который разразился на наших глазах в двадцатом веке с небывалой еще в истории бурностью и остротой. Люди утрачивают духовное измерение вещей и жизни; они как бы слепнут для духовной субстанции бытия *л* судят обо всем по своему *собственному интересу*, по навязанному им трафарету или же по *внешней видимости*. И вот монархическое начало, стоящее по природе своей в *скрещении государственности, религии и нравственности*, не могло не быть захвачено общим духовным кризисом. Духовно ослепшие люди начинают слепо ненавидеть и слепо преклоняться; их сила суждения, и без того небольшая, слабеет и разлагается окончательно; в партийном пристрастии они извращают все постановки вопроса, критикуют вкривь и возвеличивают вкось; забывают, в чем цель человеческой жизни и какие средства и пути ведут к ней; доверяются сходно болтающим обманщикам и берут под подозрение всех, кто не произносит принятых ими слов и догм. В такую эпоху образ исследуемого нами предмета как бы заболевает в душах, потому что он оказывается в самом фокусе скопившихся и не разряжающихся страстей — ненависти, зависти, честолюбия и партийного властолюбия. И говорить о сущности монархии становится задачей и трудной, и неблагоприятной.

Таким партийным «страстотерпцам» (ибо они жестоко терпят от своих собственных страстей)— мне нечего сказать. Я, как человек, гражданин и исследователь — непартийен, никогда ни к какой партии не принадлежал и принадлежать не буду. Я вижу не только духовные преимущества монархии, но и ее своеобразные трудности и опасности; и не считаю возможным что-нибудь замалчивать или идеализировать. Однако я вижу и все опасности республики, а также и положительные основы республиканского образа мыслей, пытающегося высказать некоторые основные аксиомы здорового правосознания, которые в истории нередко забываются монархистами. Всё это необходимо установить и формулировать с полной объективностью и беспристрастием, к чему нам и надлежит при-

До этого необходимо, однако, разъяснить *методологические* затруднения, с которыми нам пришлось считаться

Дело в том, что юрист должен исследовать два совершенно различные предмета: *закон* как правило (норму) как отвлеченное предписание; и *жизненное явление*, т. е. предусмотренное, то непредусмотренное этим правилом. Закон есть *мысль о юридически верном и правильном*; эта мысль выражена в словах; слова записаны или напечатаны на бумаге; в мыслях и словах выражено правило внешнего, общественного поведения; а в этом правиле указано — *каким людям* (обозначенным общими родовыми признаками) какие именно *внешние поступки предписываются, дозволяются или воспрещаются* («должно», «можно» и «нельзя»). Например, здоровый мужчина 21 года обязан отбыть воинскую повинность; граждански полноправный человек может покупать вещи и продавать их; измена родине наказуема и т. д. Смысл закона всегда приблизительно таков: «в случае, *если* окажется человек с такими-то состояниями, свойствами или поступками, то надлежит признать за ним такие-то полномочия, обязанности и запрещения». *Если...* — то... А что такой человек в действительности есть, фактически «имеется», — и кто он, и где он, и когда он, и как его зовут, — об этом в законе обыкновенно *ничего* не говорится, и это «если» может никогда и не осуществиться...

С другой стороны, *жизненное явление, исторический факт* — возникает, развивается и составляет, *не* на основании правового закона, *не* в силу правовой нормы, а в силу «естественных причин»; иными словами, это происходит по «законам» дурной или благой человеческой или вещественной природы (греческие мыслители выражали это термином *phusei*), а не по нормам правовым или государственным (*thesei*). Нормы «распоряжаются»; стараются предусмотреть возможное и урегулировать его, снабдить могущее наступить явление (например, *состояние* сумасшествия, *свойство* — мужской пол, *поступок* — удар, подпись, волеизъявление или *событие природы* — действие огня, воды, бури и т. д.) определенными *юридическими последствиями*. А события, «не спросясь у норм», возникают, развиваются, длятся и кончаются по законам «причинной

необходимости», независимо от того, были они предусмотрены правовыми нормами и «уловлены» ими с их «юридическими последствиями» или нет.

Итак, правовые нормы имеют юридическое значение, независимо от потока явлений или от фактов; а поток явлений и фактов слагается и несется, образуя живую жизнь, независимо от правовых законов. Есть состояния и деяния, *предусмотренные* законом, например, вот эта кража, эта покупка земельного участка, это заседание парламента, это монаршее повеление. Но есть состояния и деяния, *непредусмотренные* законом, например, обратная кража чужой украденной вещи, у самого вора, для возвращения ее собственнику; или кража помещиком своей собственной курицы у захвативших его имение коммунистов; или собрание депутатов в зале Jeu-de-raume¹ во время французской революции, а также выборгское заседание распущенной первой Государственной Думы (1906)²; или отречение Императора от престола, непредусмотренное русскими основными законами... Далее, есть много деяний и явлений, предусмотренных законами и *подпавших юридической квалификации* (например, убийца был разыскан, судим и наказан); но есть много явлений и деяний, хотя и предусмотренных законом, но *не подпавших* под юридическую квалификацию; или *еще* не подпавших, например, убийца еще не обнаружен и давность еще не истекла, или *уже* не подпавших, например, убийца умер и унес тайну своего преступления в могилу...

Замечательно, что именно в суде и в политике непредусмотренный поступок иногда не только получает правовое значение, но становится примером, образцом для целого ряда других таких же поступков, получающих в силу этого правовое значение. Возникает особая «вне-законодательная правомерность», которая утверждает себя сначала как «наилучшую возможность», потом признается всеми за полновесное право и наконец, может быть, даже начинает противоречить закону, отодвигая его или постепенно лишая его прежней полновесности. История государственных учреждений знает множество случаев, когда *политический обычай* отодвигал или обессиливал *публично-правовой закон*. Таков, например, весь английский парламентарный строй. То, что ни в каком законе не установлено, соблюдается всеми как обязательное настолько, что оно

оказывается в жизни прочнее, чем многое установленное в законе. Оказывается, что права английского короля *по закону* и его права в порядке *политически ведущегося строя* — различны. Три главные принципа английского парламентаризма, ограничивающие права короля, — *внезаконны*, но *считаются государственно связующими и обязательными*: 1. король обязан утвердить законопроект, принятый обеими палатами; 2. король обязан удалить министров, потерявших «доверие» нижней палаты, и назначить новый кабинет, главою коего будет один из вождей оппозиционной партии; 3. повеления короля должны быть контрассигнованы премьер-министром. Между тем по строгому смыслу английских законов король имеет право не созывать нижнюю палату, уволить всех чиновников, распустить армию, объявить войну, унижить страну позорным миром и т. д. (См. об этом у Дайси, Беджота, Сиденя Ллоу, Ансона, Ресселя; особенно формулы лорда Брума и Гладстона)⁴. Оказывается, что *юридически установленное* может быть *политически неосуществимым*, ибо не найдется министра, представляющего большинство в палате общин, который согласился бы контрассигнировать такие указы.

3

Немалые затруднения возникают также из того обстоятельства, что бывают законы, утвержденные в данной стране, но не нашедшие себе политического применения. Такова, например неосуществившаяся конституция Кромвеля от 1647 года; такова же знаменитая французская революционная конституция от 1791 года, изучаемая во всех учебниках и ученых трактатах, но никогда не применявшаяся в действительности... Она вводила своеобразную ответственность короля (утрата трона) за известные его поступки и деяния. К разряду таких явлений относятся и те «условия», которые были поставлены Анне Иоанновне Верховным Тайным Советом⁶ в 1730 году. Их текст заканчивался словами: «А буде чего по сему обещанию не исполню, то *лишена буду короны российской*». Известно, что Анна подписала в Митаве эти условия, ограничивающие права монарха в России; они получили значение конституционного акта, но затем в Москве были ею же отменены через

несколько дней: то была «конституция» утвержденная, но не введенная, не давшая государству своей жизненной формы...

Оказывается, что конституционные нормы определяют иногда права монарха совсем иначе, чем они осуществляются в политической жизни. «Иметь право» — не значит фактически быть в состоянии сделать что-нибудь. Монарх по закону «может» многое, чего он *не может* в действительности; и наоборот. Это означает, что методологически следует изучать *законы* и их состав — *отдельно и сначала*; это создаст так называемую «догму права», в силу которой отличие монархии от республики будет одно. А потом надо изучать отдельно *политический состав исторических фактов*; это даст политическую историю, историю государственных учреждений; и тогда быстро окажется, что отличие монархии от республики будет *совсем другое*. Ясность и строгость ученой мысли будут осуществлены, но единый критерий отличия будет утрачен.

К этому необходимо добавить, что писанные конституции, отчетливо трактующие права монарха, суть явление сравнительно *позднего времени*. В Средние века государственный строй слагается и держится гораздо более религиозной санкцией, политическим импонированием, традицией, естественностью сана, обычным правом. Это испытывается не как противозаконие, а как *законность незаписанного обычая*. Вследствие этого оказывается невозможным определить, где имеется простой факт (например, раздел империи Карла Великого⁷), и где факт, начинающий собою образование «прецедента»; и где устойчивый прецедент, где случайная натяжка в ссылке на обычное право, и где действительно сложившийся и обязательный для всех политический обычай. На исследователя сыплется поток фактов, проблематических в их юридическом значении, и он не знает, регистрировать их или пройти мимо этого бытового злоупотребления, и если регистрировать, то — как определение закона или как правовой факт?

Затруднения становятся величайшими, если привлечь историю Китая, Индии, монголов, южноамериканских государств, древней эпохи и нового времени, историю Византии, древней Греции, языческого Рима и Возрождения (эпоха тиранов⁸)... Различие между законом, политическим обычаем и голым фактом силы или власти — становит-

ся совершенно неуловимым. Например, римские императоры — не то монархи, не то тираны, не то «избранники», не то узурпаторы — нисколько не являются президентами республики; они сменяют друг друга — не то назначаемые, не то наследующие, не то провозглашаемые армией, не то всходящие на престол в порядке завоевания (или *своей* страны, или *чужой*); и исследователь не может установить, что перед ним — публичное право, политическое событие, катастрофа, революция или развязка гражданской войны, правило или исключение, здоровое исключение или болезненное, случай или сущее безобразие...

Словом, исследователь, пытающийся научно отличить монархический строй от республиканского, монархию от республики, монарха от президента,— или прибегнет к *умолчаниям*, к *произвольному выбору материала* и выдвинет *спорный* или *несостоятельный* критерий, или же прямо признает, что ему *не удастся найти такое отличие*, что оно условно, искусственно, что его *нет*. Ибо ученый не может удовлетвориться наблюдательным, но наивным замечанием одной маленькой девочки, которая уверенно отличала государя от президента по одежде: государь всегда в военном, а президент в штатском...

Таковы те великие затруднения, о которых я должен предупредить читателя с самого начала.

ЧАСТЬ I

Глава первая

ФОРМАЛЬНЫЕ ЧЕРТЫ МОНАРХИИ

1

Современная юриспруденция, в своем школьном трафарете, пытается отличить монархию от республики по правовому положению верховного государственного органа. Обычно считается, что верховный орган государства есть тот, который имеет право принимать решающее участие в законодательстве и в управлении, а до известной степени и в организации правосудия. И в монархии, и в республике этот орган является *единоличным*: единственная персона монарха и единственная персона президента. И вот, если права этой персоны *наследственны*, длятся *бессрочно* или *пожизненно* и сама сия персона не подлежит за свои действия *ни ответственности, ни санкции*, то сие есть *монарх*, а строй, возглавляемый им, есть *монархический*. Если же права этой персоны приобретаются на основании *избрания*, если они ограничены определенным, заранее установленным *сроком* и сама сия персона за свои действия формально ответственна, то перед нами *президент* и *республика*.

При сопоставлении этого определения с политическим материалом человеческой истории придется признать, что признаки эти отличаются устойчивостью только тогда, если мы условно и искусственно выделим писанные конституционные законы девятнадцатого века, если мы отвлечемся от всех жизненных и политических осложнений того же времени и пренебрежем всей остальной историей. Любопытно, что партийные политики оставляют это обстоятельство без внимания и тем обеспечивают себе тот ограниченный кругозор и ту политическую страстность, которые столь вредны для дела. Люди уже не видят ни богатства переходных форм, которыми изобилует история, ни принципиальную невозможность навязывать всем странам один и тот же государственно-политический трафарет как якобы

«наилучший», ни тех глубоких *духовно-реальных* свойств, которые отличают монархический строй от республиканского. И вот, партийное ослепление и партийная страсть превращают легкомыслие в ожесточенность и гонят ожесточенность в объятия легкомыслия.

В противовес этому надо признать, что при тщательном историческом изучении отличие монархии от республики растворяется в целом множестве неуловимых переходов и нахождение единого и определенного формального критерия представляется неосуществимым.

2

Так, прежде всего *единоличность* верховного государственного органа не подтверждается ни в республиках, ни в монархиях.

В *республиках* во главе государства стояло нередко не одно лицо, а два лица или целая коллегия. Известно, что в республиканском Риме государство возглавлялось не одним консулом, а *двумя*. Консулы же эти, говоря словами Цицерона, «были облечены царской властью (*regii imperii*)». Только *коллегиальностью* и *срочностью* своей царской власти, замечает В. И. Герье*, отличались они от царей. Это *полновластие*, *бесконтрольное* в пределах известного срока или, позднее, известного круга действий, оставалось отличительной чертой римской магистратуры в течение многих веков. Когда затем интересы народа потребовали дальнейшего ограничения консульской власти, то власть их была подвержена этим ограничениям только дома, в самом городе или внутри известной черты, около городских стен; когда же консулы выходили из этого круга на войну, они опять пользовались *царским полновластием* над гражданами (*imperium*¹⁰). Римские консулы являлись как бы *двумя республиканскими полуцарями*, из коих ни один не был царем и оба были срочными республиканскими чиновниками. История знает немало республик, во главе которых стоял не единоличный президент, а коллегиальный орган: и в древней Греции, и в Италии эпохи Возрождения. Вот «директория»¹¹ французской революции. Вот русская семибоярщина¹² в Смутное время. Вот современ-

* Герье, «Август» («Вестник Европы»)⁹.

ная Швейцария, во главе которой стоит Союзный Совет (Bundesrat); председатель же этого органа является лишь срочным возглавителем Совета, а не президентом республики (по Иеллинеку — не «Staatshaupt¹³», а лишь «Spitze des Staates¹⁴»). Гастон Буасье пишет об Октавиане Августе¹⁵: «Если верить одной внешности, то можно было бы подумать, что властелином был в то время Сенат, а государь только исполнял его декреты. В этом именно Август и хотел всех уверить»*.

Итак, *единоличие* верховного органа не характерно для республики.

Но оно не решает и вопроса о монархии, ибо история знает множество случаев, когда в *одной* стране, в *одно и то же время* был не один монарх, а два и более.

Иногда это наличие двух или нескольких царей или императоров имело характер болезненный или катастрофический; это было не явление порядка, а явление дезорганизации. Например, в конце II века, при Галлиене¹⁷, перед лицом напирających варваров провинции сами стали избирать себе императоров, думая защищаться самостоятельно; было тридцать императоров в одно время**. Тацит рассказывает, что в эпоху римской империи *все* были против унаследования престола по крови. Диоклетиан предложил, чтобы *два* наличных Августа усыновляли себе *двух* Цезарей, но из этого ничего не вышло¹⁹. Однако через несколько лет появилось шесть или семь императоров, которые настаивали каждый на своем полноправии и боролись друг с другом до тех пор, пока в живых остался *один****.

Но двоецарствие и многоцарствие мы видим и в нормальном порядке. В Спарте было нормально *два* царя, но аристократия держала их в приниженности, и они были только простыми членами сената. Именно поэтому они искали себе опоры у народа и хотели возвыситься через освобождение гелотов. Далее, еще римские императоры ввели «соправление» преемников престола: наследники имели полномочия царей. В Византии в XI веке Роман Диоген²⁰, женившись на регентше, Евдокии Макремболитиссе, дал письменное обязательство признавать своими соправителями всех трех сыновей Константина Дуки²¹ — Михаила,

* Буасье, «Цицерон и его друзья», 326¹⁶.

** Буасье, «Падение язычества», <с. > 1¹⁸.

*** Там же, <с. > 2, 3.

Андроника и Константина. В официальных документах ставились подписи *четырёх* царей*. Вообще, в Византии наследники, даже малолетние, именовались (по римской традиции «соправления») — царями; царей могло быть сразу два и три**.

Историки подчеркивают, что частые деления царства при династии Меровингов²³ (V и VI века) касались не царской власти, которая оставалась *единой*, а управляемых территорий. Каждый из участвующих в разделе царствовал по праву над *всеми* франками и другими народами, но заведовал какой-нибудь одной провинцией. Каждый из нескольких королей был подлинный «rex francorum»²⁴; единственным царем он становился только в случае консолидации, но годом его воцарения считался тогда не год его единственного царствования, а год его «множественного» восшествия на престол***. В то время различали — «назначенных» царей (rex designatus) и «освященных» царей (rex consecratus, sublimatus); последние имели более полные права; по отношению к правящему королю освященный король назывался «junior» (младший) и считался «roi associe»²⁷; мало того, он составлял с ним вместе «*единого* суверена в двух лицах»****. При династии Каролингов²⁸ наследник тоже называется roi associe или по-латыни consors; например, при старшем брате (sub seniore fratre), который имеет «majorem potestatem»²⁹, младший все же пользуется «regali potestate»*****³⁰. Королевская власть едина, а королей несколько. То же мы видим и при короле Гуго Капете³¹, который через несколько месяцев после своего коронования назначил королем и торжественно короновал своего сына Роберта, который стал «consors regni», «co-souverain»*****³². Один министр Людовика XVIII³³ говорил наследнику, графу д'Артуа: «Трон не диван, но кресло, где есть место только для одного лица». В X и в XI веке было иначе: два порядка лиц принимали здесь участие, хотя и в различной степени — семья короля и княжеские пэры*****.

* Безобразов, «Очерки византийской культуры», 35²².

** Там же, 14—15.

*** Н. Brunner, «Deutsche Rechtsgeschichte», II, 2²⁵; I. Flach, «Les origines de l'ancienne France», III, 163—164²⁶.

**** Flach, op. cit., 397—399, 409.

***** Там же.

***** Там же, 392—393.

Там же, 387.

История России также знает двух равноправных царей: Иоанна Алексеевича (Иоанн V, от Милославской) и Петра Алексеевича³⁴ (Петра I, Великий, от Нарышкиной); они имели общий, единый, двухместный трон и общие официальные приемы, при регентстве сестры их Софии.

Таким образом, нельзя признать *единоличность* верховного государственного органа как присущую всем республикам и всем монархиям.

3

Далее, напрасно было бы думать, что монарх вступает на престол всегда по праву *наследия*, а президент всегда *избирается*. История знает многое множество *избранных государей* и все время сообщает нам о монархах, вступивших на престол *не по наследству и не по избранию*.

В первоначальный период гражданской общины, повествует великий знаток ее Фюстель де Куланж, «жречество было наследственно, а вместе с ним и власть». «Впоследствии... настало время, когда наследственность перестала считаться за правило...» «В Риме же царская власть *никогда не была наследственна*, а это произошло оттого, что Рим сравнительно недавнего происхождения и основание его совпадает со временем упадка значения царской власти повсюду»*.

Когда в 222 году до Р. Х. македонцы реставрировали в Спарте аристократию, свергнув Клеомена³⁶, то сделалась смута, затем посадили царя, *выбрав* его из царского рода, чего до тех пор никогда не бывало в Спарте. Этот царь, по имени Ликург³⁷, «два раза свергался с трона; в первый раз — народом за то, что он отказывал в разделе земель, а во второй раз — аристократией по подозрению, что он желает устроить этот раздел»**.

В VII веке в чешские короли был *избран* Само³⁸, которому удалось отразить аваров и франков и положить прочное начало чешскому королевству (627 г.).

В течение VII и VIII веков, когда происходило амальгамирование³⁹ пришлых германцев с коренным населением Европы, установилась вместо прежней избиратель-

* Фюстель де Куланж, «Древняя гражданская община»³⁵, 163 и примеч.

** Там же, 332.

ной системы наследственная королевская власть в одном роде по прямой линии, причем подтверждение власти короля народным собранием сделалось простой формальностью. В средневековой Европе «даже в эпоху Мерovingов, когда королевская власть в самом деле стала наследственной, выборы сохранились по крайней мере в виде восклицаний народа или магнатов и в виде поднятия на щит». Эта избирательная традиция признавалась и смирными королями: «глас народа» (*vox populi*) считался «гласом Божиим» (*vox Dei*), и святой Abbon de Fleury⁴⁰ (ум. 1004 г.) в своих канонах провозглашает такое избрание прямым источником власти: трое избираются — король (или император), папа и аббат, причем первое избрание «*facit concordia totius regni*»^{*41}.

«Строго говоря, ни при Каролингах, ни при первых Капетингах⁴² не было права наследования даже у ближайших членов королевской семьи». Короли должны были быть избраны, предпочтены, но именно из этой династии (раз только, если эта династия не имела ни одного «достойного или способного править»); и лишь постепенно, в порядке обычного права из этого возникло «право наследования»^{**}. При первых Капетингах король совещался о наследовании с магнатами, потом совершал свой выбор (*le choix*), а за ним следовало назначение (*designatio*) по содействию тех же магнатов^{***}. Народ же, люди «меньшие» (*mineurs*), низшие вассалы и простые подданные ограничивались тем, что «воскликали» или «аттестовали» на торжестве коронации^{****}. Впоследствии Наполеон Бонапарт говорил в государственном совете: «*Je n'ai pu usurper la couronne, je l'ai relevée dans le ruisseau; le peuple l'a mise sur ma tête; qu'on respecte ses actes!*»⁴ ^{****}

Замечательно, что после последнего немецкого Каролинга (Людовик-Дитя, начало X века) в Германии установился избирательный порядок престолонаследия, что повело, конечно, к усилению феодалов и к ослаблению королевской власти (избрание слабого герцога франков

* Flach, op. cit., 238.

** Там же, 389-390.

*** Там же, 395—396.

**** Там же, 439.

***** Las Cases, «Memorial de Sainte-Helene», III, Из⁴⁴.

ского Конрада I⁴⁵). В XIII веке, после Гогенштауфенов⁴⁶, во время междуцарствия⁴⁷ (1254—1273), в эпоху полного самоуправления (Faustrecht) князья нарочно стали избирать «императоров» из чужеземных принцев и государей, например, Альфонса X Кастильского или Ричарда Корнваллийского, которые носили заочно титул, а в Германии не жили. Потом — выбрали «для слабости» Рудольфа Габсбургского (1273), показавшего неожиданно силу и власть; за ним — Адольфа Нассауского и сына его⁴⁸ Альбрехта I, которые тоже разочаровали интригующих избирателей своей политикой.

Не забудем, что две великие средневековые монархии, Империя и Папство, вообще были избирательными.

В XIII веке в Кастилии и Арагонии господствовала избирательная система; престол замещался по выбору, что вело к частым смутам и к неудачам в борьбе с маврами.

В XIV веке историки отмечают ослабление императорской власти в Германии: нарочно выбирают слабых императоров, меняют династии. Правом избирать пользуются семь князей-курфюрстов: архиепископы Майнца, Кельна, Трира, король Богемский, маркграф Бранденбургский, герцог Саксен-Виттенбургский и пфальцграф Рейнский. Так гласила Золотая Булла Карла IV⁴⁹ (1356), согласно которой курфюрсты получили право верховного суда, право монеты, право наследственной и неотъемлемой собственности на свои владения. Германия раздробляется, империя и император начинают превращаться в фикцию. Тот же XIV век показывает нам ослабление королевской власти во Франции (феодалы!) и в Англии (парламент!).

В Византии монархия теоретически и практически считалась *выборной*, а не наследственной. Право на престол имел *всякий свободный человек*. Предполагалось, что царь избирается сенатом и народом; но сенат превратился в пустой звук, народ же не имел никакой организации. Закона о престолонаследии и быть не могло. Заговорщик, которому удавалось заручиться содействием войска и завладеть дворцом — признавался сановниками, и бывший мятежник оказывался царем*. Так, Юстиниан Великий (527—565)⁵⁰ был избран византийским императором гвардией из начальников царских телохранителей.

* * Безобразов, *op. cit.*, 13.

В Польше со второй половины XIV века и весь XV шел процесс усиления аристократии и дворянства (шляхты). По превращении династии Пястов⁵¹ водворился и *бирательный* порядок престолонаследия. Владиславу I Ягеллону⁵² и Казимиру IV Ягеллону⁵³ прямо ставились условия — утверждение привилегий; а указы и закон короля получали силу только с согласия дворянства.

Россия знала различные порядки приобретения престола: избрание князя на вече, завоевание княжества силой*, захват княжества посредством убийства соперника, наследование удела, покупку удела, назначение ханским ярлыком. Позднее императрицы Анна Иоанновна, Елизавета Петровна⁵⁵, Екатерина Алексеевна⁵⁶ — были не те «избранные», не те «провозглашенные», не те возведены на трон дворцовым переворотом. Строгий порядок престолонаследия водворился в России, как известно, только после Павла I.

Подведем итоги. История знает помимо наследственных монархов — *избравшихся* государей (то народом, то знатью, то другими государями). Она знает царей *возведенных на престол национальной армией* или ее отделенными легионами (римские цезари после Августа, византийские цари), а также наемной армией из чужестранцев (например, в последние 20 лет западной римской империи с 455 до 476 года, когда германский предводитель свево Ричимер⁵⁷ *возвел в императоры и низложил восемь целых веков, а его преемник Орест⁵⁸ возвел на престол своего сына Ромула Августа⁵⁹, именем которого он и правил*). Мы видим, как князья *покупают* себе титулы у императоров (XV век) и как императоры Карл V⁶⁰ и Франциск I⁶¹ *подкупают* на выборах князей и герцогов. Юлий Цезарь *подкупал* всех, кто был готов продать себя; и однажды в Лукке в его приемной было насчитано таких продажных — 200 сенаторов и 120 ликторов**⁶². Мы видим в Афинах царей, назначавшихся *по жребию*; и видим через всю историю государей, захватывавших царскую власть *силою оружия* (эпоха Возрождения в Италии, Дмитрий Самозванец⁶³, Наполеон I, Наполеон III и множество других). Мы видим и государей, *назначенных чужеземным завоевателем* (наприме;

* См., например, у Сергеевича, «Вече и князь». 74⁵⁴.

** Буассье, «Цицерон», 157, 170.

ханские «ярлыки» в России). Бывали в истории и такие явления, когда государь приобретал трон в порядке брака или персональной унии. Так, в 1397 году единственная дочь датского короля Вольдемара III Маргарита, жена норвежского короля Гакона VII, имевшего права и на шведский престол,— соединила на себе *три короны*⁶⁴. Сейм в Кальмар⁶⁵ установил договор (унию), согласно которой Швеция, Норвегия и Дания соединялись навеки под державою датских королей. Уния эта просуществовала весь XV век с немногими перерывами...

Итак, порядок наследования по закону и по родству не является устойчивым признаком монархии. Наряду с этим голландские резиденты были *наследственны и пожизненны*, но не были монархами.

4

Верховенство царской власти также не является ее постоянным признаком.

Правда, в современной теории можно найти такое утверждение, что монарх есть лицо, которое принимает *решающее* участие в осуществлении верховной в государстве законодательной и правительственной власти; монархическое государство не может иметь ни в области законодательства, ни в области управления легальной воли, которая не была бы в то же время легальною волею монарха. Но если мы обозрим историко-политический материал законов и событий, то мы увидим, что история изобилует царями, королями и императорами — *зависимыми, ограниченными, политически бессильными, юридически подчиненными, завоеванными, покоренными, приравненными к государственными чиновникам или управителям.*

Так, еще в древней гражданской общине «главы родов... каждый порознь — оставался полным владыкой своего рода, где он как бы царствовал»*. Царь не был единственным царем, каждый *pater*⁶⁵ был таким же царем в своем роде (*gens*). В Риме был даже обычай называть каждого из могущественных патронов — «царем». В Фивах у всякой *фратрии*⁶⁶ и *трибы*⁶⁷ имелся свой особый глава и Наравне с царем гражданской общины были цари

* Фюстель де Куланж, *op. cit.*, 219.

отдельных триб (*philobasileis*) *. В спартанском же сенате, где заседали 28 человек по выбору из высшего класса «равных» — «цари были только простыми членами»**.

Когда Рим посылал своего представителя управлять определенной провинцией, то он вручал посланнику «*imperium*»; «это значит, что он отступался в его пользу на определенное время от своей верховной власти на эту страну. С этой поры гражданин этот совмещал в своем лице все права республики и в силу этого являлся полным властелином» — и в законодательстве, и в управлении, и в суде. Это были чиновники-монархи в пределах республиканского Рима, монархи абсолютные, но только впрямь до отозвания***.

История знает наряду с этим и такие сложные явления. Когда Одоакр⁶⁸, вождь герулов и ругов⁶⁹, свергнул с престола западной римской империи малолетнего императора Ромула Августула (начало средних веков), то он отослал знаки императорской власти императору восточной римской империи Зенону, а сам управлял Италией совершенно самостоятельно в качестве «патриция» или «наместника», принимая еще титул «короля Италии» или «короля герулов и ругов», сохраняя сенат и консулов. Был ли он суверенным монархом?

Последние Меровингские короли, раздав баронам свои домены в жалование, теснимые «палатными мэрами» или «майордомами», сохраняют лишь номинальную власть и все владения их сводятся к одной вилле; в короле читается только освященный титул и древнее происхождение; он появляется раз в год на «мартовских полях» (законодательное и судебное народное собрание), где принимает подarki и раздает бенефиции⁷⁰ по указанию майордомов. Так идут дела до воздвижения майордома Пепина Геристальского⁷¹ (687 г.), от коего в VIII веке начинается династия Каролингов.

Подобная же участь постигла впоследствии и выродившуюся династию Каролингов. «*Les dues, comtes et dynastes paraissent plus que les egaux des rois, ils sont leurs maitres*». В 881 году Хинкмар⁷³ говорил Людовику III⁷⁴ и Кар-

* Фюстель де Куланж, *op. cit.* 225—226.

** Там же, 328-329.

*** Там же, 357—358.

ломану⁷⁵ в глаза: «vous regnez de nom plutot que d'effective puissance» («ut nomine potius quam virtute regnetis»⁷⁶) *

В начале IX века в Англии началось объединение семи англосаксонских королевств. В 827 году Эгберту, королю Вессекса, удалось подчинить себе все остальные королевства. Все эти *второстепенные короли* признавали над собою верховную власть короля Вессекса, как своего верховного сюзерена. Это объединение завершилось при Альфреде Великом (871—901).

Во Франции в IV веке главы разных народов — Аттуариив, Брюктеров, Шамавов, Амписвариев, Каттов — были *подчиненными королями*: «des rois en sousordre, subreguli, regales, principes»; глава же Салийцев⁷⁷ был *верховным королем*, настоящим «rex Francorum». Он выбирался из колена Меровингов; отсюда и пошло объединение Франции под Меровингами и Каролингами, которые стали приписывать себе «un pouvoir surnaturel ou mystique»^{**78}.

История отмечает целый ряд случаев, когда папы для водворения в какой-нибудь стране католичества *отлучали* короля или весь его народ от Церкви и тем содействовали завоеванию страны и низложению короля. Так было с избранным и популярным королем Гаральдом⁷⁹ при вторжении герцога нормандского Вильгельма Завоевателя (1066 г., битва при Гастингсе), который в дальнейшем платил Риму дань, не принося ленную присягу. Так, папа Иннокентий III (1198—1216) проклял английского короля Иоанна Безземельного, который был вынужден признать себя *вассалом папы* и платить ему ежегодную дань. Так, папа Григорий VII отлучил германского императора Генриха IV (1056—1106), которому пришлось ехать в Каноссу и униженно просить прощения, с тем чтобы получить от папы «прощение», но не корону, которую ему пришлось завоевывать себе самостоятельно в борьбе с феодалами и посредством низложения Григория VII.

О каком «верховенстве» монарха можно говорить, если он с каждым из более могущественных сеньоров должен отдельно уговариваться о количестве подати, налагаемой на его территорию?^{***}

* Flach, op. cit., 155.

** Там же, 162—163.

*** Герье, «Республика или монархия», 7⁸⁰.

Графы и Маркграфы эпохи Карла Великого, «наместники» его, имеющие военную, гражданскую и судебную власть и контролируемые через «Зендграфов» (*missi domini*⁸¹)—являются несuverенными монархами.

Вторжение короля германского Оттона I Великого в Италию (962 г.), его расправа с Бернгаром Иврийским и его коронование в Риме императорскою короною поставили всех феодалов Италии в положение несuverенных монархов.

В таком же положении оказались все «короли» Англии под властью верховного короля Эдуарда Старшего (924 год).

Во Франкском королевстве X и XI веков королевская власть была ограничена и подвержена контролю: это была «интервенция» вассалов, необходимая для всех важных актов королевской власти*.

В XIII веке в испанской Кастилии гранды считали себя равными королю и покрывали свои головы в его присутствии; а городским кортесам (думам) короли присягали в соблюдении всех народных прав и привилегий, нарушение коих освобождало народ от его присяги королю. Эти кортесы имели даже право *veto* и право вооруженного восстания.

VIII же веке во Франции Капетингам пришлось вести настоящую борьбу с феодалами за свой королевский суверенитет — при помощи парижского парламента (с его легистами⁸²) в качестве верховного королевского судилища (Филипп II Август, Людовик IX Святой, Филипп Красивый).

Людовик XI (1461—1483) восстанавливал суверенитет французского трона мерами гораздо более прямыми и жестокими.

Нельзя исчислить все исторические примеры. Вспомним только еще положение русских князей под игом татар (около 250 лет), приведем указание Тэна на то, что Наполеон I господствовал над тридцатью государями Европы**, и признаем, что монарх может не иметь верховной власти в своей стране. Признаем еще, что права президента в Соединенных Штатах Северной Америки столь обшир-

* Flach, op. cit., 286.

** Тэн, «Наполеон», 99⁸³.

ны, что многие принцы и короли в истории были бы счастливы их иметь и почитали бы себя на высоте королевской власти.

5

Наконец, нельзя сказать о монархе, что полномочия его бывают всегда *бессрочны* и *пожизненны*. Правда, не легко найти в истории монарха, который занял бы престол на заранее определенное число лет. Однако историки повествуют нам о том, что один из замечательнейших государей Рима, Октавиан Август, принял и утверждал свой «принципат» как *срочный*. «Республиканская сторона принципата выражалась прежде всего в срочности власти Августа»: полномочие могло или «само угаснуть» или же Август мог отречься по собственному усмотрению. «Можно думать, что Август придавал последний смысл своим срокам»*. В Афинах в борьбе с эвпатридами⁸⁴ цари утратили сначала политическую власть и сохранили только жреческие права. Они назывались «архонтами» и были *наследственные*. Но через три века эвпатриды ввели дальнейшие ограничения: власть царей *осталась династической*, но срок полномочий их был определен *в 10 лет*. Тот же процесс отмечается в Арге, Кирене и Коринфе**.

Историки России повествуют нам о том, как в старину вече низлагало и изгоняло князей, изменяло им, тайно приглашая на их место нового князя, причем «перемена князя нередко соединялась с грабежом его двора» и речь какого-нибудь «неизвестного витии» могла «увлечь» массу и «к политическому убийству»***. Возможно, что нечто подобное найдется еще и в каком-нибудь другом «месте» истории. Но гораздо существеннее то обстоятельство, что бессрочность монарших полномочий слишком часто прерывается *внеправовым* и *противогосударственным* способом, ибо история насчитывает такое число *удаленных, свергнутых, бежавших, убитых* и *растерзанных* государей, что поименовать этих мучеников, по-видимому, невозможно.

* Герье, «Август», IV, 16—17.

** Фюстель де Куланж, *op. cit.*, 232.

*** Сергеевич, «Вече и князь», 1, 12, 21, 50 и др.; Костомаров, «Русская история», 35, 36 и др.⁸⁵

Так, эфоры⁸⁶ в Спарте то и дело изгоняли царей за их попытки провести реформу в пользу гелотов: классический конфликт между царем, пекущимся о народе, и привилегированным слоем, отстаивающим свой классовый интерес. Мы уже отмечали, что в III веке спартанский царь Ликург был свергнут дважды. Спартанский царь Агас⁸⁷, внесший в сенат законопроект об уничтожении долгов и о разделе земель, уволивший несогласных эфоров и назначивший других, правивший целый год террористически,— не успел поделить земли: его искусно обвинили и убили. На царя Клеомена, действительно проведшего народную реформу, аристократия призвала македонского царя Антигона Дозона⁸⁸, который победил и изгнал Клеомена (222 г. до Р. Х.) *. За попытки реформы был убит и спартанский царь Павсаний...⁸⁹ «Можно сосчитать, как велико число царей, изгнанных эфорами»**.

В своем трактате «Candide ou l'optimisme»⁹⁰ Вольтер дает сначала краткий перечень *свергнутых* царей (Ахмет III, Иван VI Антонович, Карл Эдуард Английский, Август Польский, Станислав Лещинский, Теодор Корсиканский; список случайный и далеко не исчерпывающий); а потом столь же неисчерпывающий список *убитых* государей: Эглон, царь Моавитский; Авессалом; Надаб, сын Иеровоама; Эла; Охозия; Гофолия; Иоахим; Иехония; Седекия; Крез; Астиаг; Дарий; Дионисий Сиракузский; Пирр; Персей; Аннибал; Югурта; Ариовист; Цезарь; Помпей; Нерон; Оттон; Вителлий; Домициан; Ричард II; Эдуард II; Генрих VI; Ричард III; Мария Стюарт; <Карл I>; три Генриха французских; <император> Генрих IV⁹¹. Стольких сумел исчислить Вольтер. История, увы, знает гораздо больше.

Об астраханских хазарах рассказывают, что верховная власть принадлежала у них Кагану, но управляло другое лицо — Бег (правитель). Во время бедствий и неудач знатные и незнатные собираются к Бегу и говорят ему, как повествует Масуди⁹²: «Этот каган и его жизнь приносят нам несчастье; мы считаем это дурным знамением; умертви его или выдай нам, чтобы мы его умертвили». Каган, по-видимому, должен был иметь особую милость Божию; к нему

* Фюстель де Куланж, *op. cit.*, 331—332.

** Там же, 329—330.

подходили со знаком величайшего благоговения и повинивались ему во всем, даже если он приказывал кому-нибудь убить себя*.

Это напоминает сообщения Светония** и Сенеки***, что у древних народов за проигранное сражение «обвиняли богов»: их упрекали в том, что они плохо выполнили свою обязанность защитников города; иногда дело доходило до того, что опрокидывали их алтари и бросали камнями в их храмы****. Подобную же расправу над статуями святых современные историки отмечают и в христианском Неаполе^{11^*****}.

Поль Фукар***** передает, что в Афинах, недалеко от Элевзиния, были воздвигнуты статуи тираноубийцам. Из первых царей в Риме, числом 7, четверо (первый, третий, пятый и шестой) были убиты патрициями (Ромул, Тулл Гостилий, Тарквиний Приск, Сервий Туллий); последний же, Тарквиний Гордый, был изгнан ими и бежал к царю этрусков Порсене*****.

При убийстве Юлия Цезаря в сенате было 60 заговорщиков, а присутствовало 800 сенаторов; Плутарх рассказывает, что большинство их служило в его войсках и было обязано ему честью заседать в Курни". «И эти презренные смотрели на его убийство, не говоря ни слова»*****.

В. И. Герье пишет: «На востоке цари — по крайней мере сыны Неба; религия и касты их охраняют; где же были в Риме те оплоты, которые могли бы защитить воздвигнутый престол? В этом мире, столь давно проникнутом идеями равенства, никто не принимал серьезно апотеозу¹⁰⁰ государя и он остается без жрецов, без дворянства, одинокий, в виду 80 миллионов людей». Отсюда «двойная опасность»: на такой высоте, где он видит весь мир у своих ног и где он стоит так близко к богам, голова его легко может закружиться; с другой стороны, чтобы взобраться на эту высоту, заговорщикам достаточно лишить жизни одного человека.

* Бестужев-Рюмин, «Русская история», 1⁹³.

** Светоний, «12 Цезарей», Калигула, 5⁹⁴.

*** Сенека, «De vita beata», 36⁹⁵.

**** Фюстель де Куланж, *op. cit.*, 137.

***** Карсавин, «Основы средневековой религиозности», 168⁹⁶; Frazer, «Le Rameau d'Or», V, par. 2, 108⁹⁷.

***** Поль Фукар, «Les mysteres d'Eleusis», 164⁹⁸.

***** Фюстель де Куланж, *op. cit.*, 232—233.

***** Сrv. Буасье, «Цицерон и его друзья», 169.

Оттого-то в ряду римских императоров от Августа до Константина так *много безумных и так много жертв. Из 59-ти — две трети, или 41, погибли насильственной смертью**.

Летом 383 года император Грациан был убит одним из своих полководцев, Максимом, который в Галлии заставил провозгласить себя императором**.

В самый 391 год, в год появления ужасного запретительного противоязыческого закона один язычник, граф Арбогаст, восстал против Валентиниана II, убил его и на его место посадил очень умеренного православного риторa Евгения. Но победа Феодосия¹⁰¹ опять объединила всю империю***.

С половины VIII века на престол Дамаска вступила новая династия Аббасидов в лице Абуль-Аббаса (750 г.); он *избил всех членов династии Омайядов*, кроме Абдеррахмана, который бежал в Испанию и основал там Кордовский Халифат (расцвет его уже в X веке).

Вспомним еще, как коварно «майордом» Пепин Короткий, по соглашению с папою Стефаном, низложил последнего Меровинга — Хильдериха III¹⁰² и заключил его в монастырь, получив от папы санкцию на узурпацию. Карл Великий был его сыном (768—814). Вспомним, как франки свергли своего короля Карла Толстого¹⁰³ (887) за его недостаточную воинственность. Вспомним судьбу византийских царей.

В самом начале VII века византийским престолом насильственно завладел Фока (602—610), грубый солдат, дослужившийся до сотника, со свирепым характером. Он убил не только свергнутого им императора Маврикия, но и пятерых его сыновей и стал править террором. Через 8 лет он сам был свергнут византийски-африканским полководцем Ираклием; он спрятался в храме, был найден, растерзан толпою и сожжен на площади Тавра****.

Через 75 лет после Фоки византийский народ «испытал власть» не менее жестокого Юстиниана II. Он не пощадил родной матери и даже ее подверг нещадному телесному на-

* Герье, «Август», 494.

** Буассье, «Падение язычества», 424.

*** Там же, 440.

**** Безобразов, *op. cit.*, 3—4.

казанию. Кончил он «так, как обыкновенно кончали тираны, был свергнут с престола и убит*».

В 797 г. в Византии император Константин VI, внук Константина Копронима¹⁰⁴, был свергнут с престола и ослеплен своей матерью Ириной, которая и вступила вместо него на престол. Папа Лев III не признал ее и короновал в 800 году Карла Великого — императором.

Было бы, однако, ошибкою полагать, что византийцы свергали и терзали только дурных и жестоких царей наподобие Фоки, Исаака Ангела¹⁰⁵ или Андроника Комнина¹⁰⁶. В конце X века свергли замечательного государя Никифора Фоку, который требовал неподкупного правосудия, ограничивал придворные траты, берег казну, но увеличивал налоги и ограничивал доходы монастырей. Уличная толпа издевалась над ним и бросала в него камнями; а жена его Феофано сошлась с генералом (армянином) Иоанном Цимисхием, который сверг Никифора и отдал его толпе на муки и издевательство**.

В 1268 году, 28 октября, Конрадин Гогенштауфен¹⁰⁷ пал от руки убийцы***. Филипп IV французский был едва спасен от расвирепевшей черни (1304 г.)... Иаков I, король Шотландии, был убит аристократами-заговорщиками в 1437 году за заключение союза с Францией. Генрих III, король Франции, был убит (1589 г.) католическим монахом Жаком Клеманом после того, как Сорбонна постановила о нем, что государя, «не исполняющего своих обязанностей», можно лишить власти. Карл I, король английский, был публично обезглавлен революционерами в 1649 году. Но исчислить все подобные свержения, нападения на государей и убийства нет возможности.

Упомянем только государей, наследников и членов династий, убитых после французского короля Людовика XVI (1793) и его племянника, сына Карла X, Шарля Фердинанда дюка де Берри, которого заколол в 1820 году фанатик бонапартист Луи Лувель. Последние слова убитого были: «Grâce pour la vie de l'homme!»...¹⁰⁹ К дважды свергнутым монархам должно причислить Наполеона Бонапарта. Вспомним мексиканского императора Максимилиана, расстрелянного революционерами в 1867 году; персидского

* Безобразов, *op. cit.*, 4.

** Там же, 43.

*** Шустер, «Тайные общества», I, 200¹⁰⁸.

Шаха Наср-Эддина, убитого религиозным фанатиком, членом секты Бабидов, в Тегеране во внутреннем дворе святилища на 50-м году своего царствования (1896); вспомним, как анархист Луккени убил в Женеве ударом ножа (труакар) императрицу Елизавету Австрийскую (1898); вспомним короля итальянского Гумберта, убитого анархистом Гаэтано Бреши в 1900 году; вспомним, как в 1903 году сто пятьдесят сербских офицеров убили ночью во дворце короля сербского Александра Обреновича и его супругу королеву Драгу и выбросили их трупы в окно; как в 1905 году король испанский Альфонс XIII чудом спасся от брошенной в него бомбы; как в 1908 году король португальский Дон Карлос и его наследник Луи-Филипп были убиты на улице в экипаже профессором (sic!) Мануэлем Дос Рейсом и чиновником Альфредом да Коста. Умолчим ли мы о династиях, низложенных за последние десятилетия? Императоры России, Германии и Австрии, короли Баварии, Саксонии, Вюртемберга, Италии, Испании, Португалии, Югославии, Болгарии, Румынии; монархи Турции и Китая; великие герцоги Бадена, Гессена, Мекленбург-Шверина, Саксен-Веймара, Мекленбург-Штрелица, Ольденбурга и еще других пяти герцогств и семи княжеств Германии — все утратили свои троны *вопреки конституциям и без всяких правовых оснований...* Вспомним еще одного из замечательнейших государей истории Александра I Карагеоргиевича⁰, убитого македонцем при содействии темных закулисных кругов кроатских (Павелич), венгерских, итальянских, французских (в октябре 1934 г.), а может быть, и сербских... Их всех тревожило возрастающее величие Югославии и мудрая независимость ее короля.

История России повествует нам также об убийнии князей и государей. Первыми убийцами выступают сами удельные князья. Таков Святополк Окаянный¹, убийца князей Бориса, Глеба и Святослава*. Здесь уместно вспомнить предательское ослепление Василька—Давидом и Святополком, возвращавшимися с Любечского съезда (1097 г.)², после взаимного целования креста на верность. В 1174 году слуги убили сильного и мудрого князя Андрея Юрьевича Боголюбского. В 1306 году Юрий Да-

* Женатый на католичке; см. у Забелина: «хотел... сделаться... рабом папства», «История русской жизни», I, 443, 445².

нилович Московский удушил рязанского князя Константина*. В 1318 году тот же князь убил в Орде князя Михаила Тверского"⁴ и надругался над его трупом. В 1325 году князь Дмитрий Тверской (Грозные Очи) убил в Орде внука Александра Невского Московского Великого князя Юрия Даниловича. Вспомним еще ослепление великого князя Василия II Васильевича Темного Шемякою (1446) и свержение его. В 1606 году был убит Лжедмитрий I. В 1610 году был смещен и против воли пострижен царь Василий Шуйский. Вспомним еще историю XVIII века: свержение Иоанна VI Антоновича, свержение и убийство Петра III Феодоровича, перевороты 1730, 1740, 1762 гг. В XIX веке: предательское убийство императора Павла I; ряд покушений на благосердного и великого реформатора Александра II Освободителя, закончившийся его убийством 1 марта 1881 года; убийство великого князя Сергея Александровича"⁰ и наконец убийство императора Николая II, его семьи, великого князя Михаила Александровича"⁶ и других членов царствующей династии.

Созерцая всю эту великую цепь преступлений и трагедий, можно было бы попытаться сказать, что Государя правят обычно без ограничения сроком, однако с тем пояснением, что срок их правления слишком часто устанавливается завистью других претендентов, интригой других стран или своей аристократии, произволом армии, буйством черни и нападением индивидуального убийцы. Добавим еще, что было бы напрасно воображать, будто республиканская форма правления освобождает главу государства от опасности покушений и убийств. Вильгельм Оранский (Молчаливый, 1533—1584) был не государем, а штатгальтером в Нидерландах, по назначению Филиппа II; в 1583 году он мог бы сделаться Голландским государем, но иезуиты (Бальтазар Жерар) поспешили убить этого героя и мудреца (1584). Новгород знает целый ряд убитых посадников**. В июне 1894 года анархист Казерио убил французского президента Сади Карно. В 1897 году анархист убил испанского премьера Кановаса; в августе того же года был убит президент Уругвайской республики Бор-

* См. у Костомарова, «Русская история», IX.

** См. у Беляева, «История Новгорода Великого»⁷, и Костомарова; например, в 1257 г. был убит посадник Михалко.

да; в январе 1898 года — президент республики Гватемала Баррис; в июле 1899 года президент Доминиканской республики Heureaux; в сентябре 1901 года — президент Соединенных Штатов Мак-Кинлей; в 1905 году — в Афинах убит первый министр Греции Делианнис игроком Герракарисом за то, что он закрыл игорный дом...

Можно ли после этого говорить о «срочности» и «бессрочности» полномочий монарха и президента? Ведь это значит закрывать себе глаза на живую государственную трагедию и ограничиваться отвлеченным пересказом вечно попираемых конституционных законов... Монарх — по идее — правит бессрочно; он пожизненно Государь. Но именно поэтому враги его, — то иностранные правительства, тайно субсидирующие убийц, то католическая церковь, богословски подстрекающая «тираноборцев», то династические конкуренты, то закулисные ненавистники, то революционные ассасины¹¹⁸, — торопятся ограничить бессрочность сроком и укоротить предстоящую пожизненность...

Монарх по конституционным законам считается свободным от политической ответственности: отвечает не он, отвечают его советники. Но стоит ли говорить о «безответственности» монарха, когда каждый миг его жизни грозит ему *бессудной расправой, насильственным свержением или нападением заговорщиков, хорошо изучивших устройство дворца и его выходы?* Правда, пока соблюдаются конституционные «приличия», монарха нельзя ни сместить, ни отдать под суд, ни лишить трона. Но эти «приличия» нарушаются слишком часто и безответственно: каждый считает себя «вправе» *безответственно возложить на монарха всю ту ответственность, какую захочет его произвол.* Недаром один ученый высказывался в том смысле, что абсолютная власть монарха политически «компенсируется» покушениями на его убийство или, по крайней мере, на его свержение. И недаром один из королей, пережив покушение на свою жизнь и избежав прямого убийства, говорил с улыбкою суверенного мужества о «risques du metier»¹¹⁹ (Альфонс XIII)¹²⁰.

Таковы великие трудности, ожидающие всякого исследователя в деле формального отличия монархии от республики. В знаменитой Анкарской надписи, оставленной императором Августом, он сам пишет: «Хотя я был выше

всех других по занимаемым мною должностям, я никогда не присваивал себе власти больше того, сколько оставлял ее своим товарищам»... Кем же он был, когда* публично на коленях, скинув тогу и обнажив грудь, умолял толпу не навязывать ему диктатуру? Буасье характеризует его власть как «перереяженную царскую власть»**. А кем был Цезарь, которому публично подносили корону под рукоплескания одних, тогда как он (открыто говоривший о необходимости монархии) отвергал ее под рукоплескания других?*** Кем был Наполеон I после восемнадцатого брюмера? Кем был Наполеон III в день декабрьского переворота? Кем был Кромвель, когда в 1658 году перед смертью назначал своим преемником сына своего Ричарда? Кем был Карл V, когда он управлял Нидерландами в качестве главы конфедерации республик?****

Итак, оставим путь формальной индукции и попытаемся найти более глубокие отличия.

Глава вторая

ПРОБЛЕМА МОНАРХИЧЕСКОГО ПРАВОСОЗНАНИЯ

1

Катастрофа, разразившаяся в истории русского народа и с тех пор угрожающая и другим странам, произошла оттого, что на протяжении многих десятилетий, слагающихся по совокупности в века, в душах меркла и исчезала *духовная очевидность*, т. е. верное восприятие и переживание великих духовных Предметов — Откровения, Истины, добра, красоты и права. Это можно было бы выразить так, что соответствующие им духовные лучи, исходящие свыше, воспринимались человеческими душами все неувереннее, все слабее и беспомощнее; а так как «природа не терпит

* Светоний, «12 Цезарей», II, 52.

** Буасье, «Цицерон», 337.

*** Плутарх, «Жизнеописания».

**** См. у Прескотта, «История царствования Филиппа II»²¹.

пустоты», то на их месте водворялись безблагодатные содержания: или противобожественные вымыслы человеческого рассудка, ложные теории, зло, уродство, безвкусице и несправие, или же мелкие и ничтожные содержания, в общем составляющие то, что именуется *пошлостью*. Но злые и ложные химеры способны еще вызывать слепой «пафос», злую одержимость, неистовый и гибельный фанатизм, который однажды разоблачит себя сам, выдохнется и исчезнет. А мелкая ничтожность потребностей и страстишек не способна и к этому: она делает души тепло-прохладными, скудными, мелкими, ничего не любящими, безразличными, трусливыми и предательскими.

Так и произошла катастрофа: *зло* восстало во всем своем неистовстве, а *пошлость* трусливо и предательски спряталась, для того чтобы быть поращенной и превратиться в покорное орудие сущего зла.

Это означает, что мы должны *вступить на новые пути* — волею, чувством, созерцанием, познанием и действием. Для этого мы должны признать несостоятельность наших былых духовных позиций и приступить к обновлению *нашего духовного опыта*. Мы должны очистить и обновить свой дух, чтобы ему по-новому открылись все духовные предметы. И это относится и к праву, и к государственности, и в особенности к *монархии*. Нам необходимо обновить и углубить наше *монархическое правосознание*.

Люди из поколения в поколение незаметно привыкают жить так, как если бы право и правовая форма жизни были чем-то *внешним* и притом *самодовлеющим*. «Кроме меня есть на свете еще другие люди, властно распоряжающиеся жизнью и требующие от меня, нередко с угрозами, чтобы я *это* делал, а *того* не делал; требуют они многого, требуют авторитетно и следят за мною, слушаюсь ли я; часть их требований записана и напечатана, другая часть сообщается мне устно; в этом много неприятного, и я всячески стараюсь уклониться от неприятного; тогда меня начинают судить и грозят мне наказанием»... И в этом будто бы состоит *правопорядок*...

На самом же деле все обстоит совсем иначе. *Правопорядок* состоит в том, что каждого из нас признают живым, самоуправляющимся духовным центром, *личностью*, которая имеет *свободное правосознание* и призвана беречь, воспитывать и укреплять в себе это правосознание и эту

свободу. В основе всякого права, и правопорядка, и всякой *достойной* государственной формы лежит духовное начало: человек призван к *самостоятельности* и *самодетельности* в выборе тех предметов, перед которыми он *преклоняется* и которым он *служит*. Ему дана от Бога и от природы *свобода* духовного самовоспитания и самостроительства; это его *право*, его *естественное право* и в то же время — его *призвание* и его *обязанность*; и с этого все начинается. Если он внутренне, перед лицом Божиим, признает это и воспитывает себя к свободе и дисциплине, то ему присуще живое правосознание и он имеет основание считать себя и считаться от других *субъектом права*. Если же этого нет, то он, как существо без правосознания — будет жить собственным произволом и терпеть произвол от других. Тогда все права, предоставляемые ему, будут напрасным даром: он не сумеет ни воспользоваться ими, ни оценить их, ни сберечь их; всякий правопорядок будет им попран и всякая государственная форма будет им нарушена и разрушена...

Без правосознания нет субъекта права, а есть лишь одно трагикомическое недоразумение — *духовно пустой человек*, которому напрасно предоставляются права живого духа. Тогда и право оказывается пустым словом и жизненным недоразумением; и правопорядок становится фиктивным, а государственная форма обречена на разложение и гибель.

2

Однако правосознание совсем не сводится к тому, что человек «сознает» свои права и о них «думает». Человек есть существо общественное, и если он об этом забудет, то умаление или прямое попрание его прав быстро напомнит ему об этом. Право не только уполномочивает, но и связывает. Разумей свои *права*, человек призван разуметь и свои *обязанности*; он должен разуметь и то, что ему *запрещено*, чего он *не* смеет. Он призван также разуметь, что всем другим людям и каждому человеку в отдельности тоже присущи права, которые он должен признавать и уважать; что его собственные права как бы живут и питаются чужими обязанностями и запретами, подобно тому, как чужие права ограничивают и связывают его самого. Правопоря-

док связывает людей друг с другом («соотнесенность», «коррелятивность») и притом на основах взаимности («муtuaльно»). Он представляет собою как бы живую систему взаимно признаваемых прав и обязанностей, или, что то же,—правоотношений; частных правоотношений, поскольку ни одна сторона не властвует над другой, и обе подчиняются единой, вышеставленной публичной власти; и публичных правоотношений, поскольку одна из сторон имеет властное полномочие, а другая обязанность подчинения.

С другой стороны, правосознание отнюдь не сводится к «сознанию» или «мышлению». В правосознании участвуют так или иначе все душевные силы человека: и воля, и чувство, и воображение, и все те способности и силы, которыми человек осуществляет свои действия во внешнем мире; и в особенности — человеческий инстинкт.

Отстаивая свои права, человек желает их признания и требует, чтобы их блюли и уважали. Признавая чужие права, человек тем самым вменяет себе в обязанность их соблюдение, т. е. связывает свою волю мерою и дисциплиною. Желание, намерения, жизненные планы людей сталкиваются; право их сдерживает, оформляет и разграничивает. Можно прямо сказать, что правосознание есть воля человека к соблюдению права и закона, воля к лояльности своего поведения, воля к законопослушанию. Во всяком случае, правосознание без воли будет или бездейственным утопическим мечтанием, или сплошным жизненным дезертирством, предательством, «непротивленчеством» и безвластием.

В этом деле великое значение принадлежит человеческому чувству. Во-первых, в том смысле, что человеку присуще особое чувство правоты, чувство справедливости, чувство ответственности и чувство свободы, которыми ему подобает руководствоваться в общественной жизни. Во-вторых, в том смысле, что правосознание само по себе есть чувство уважения к закону и законности; чувство преклонения перед авторитетом законной власти и законного суда и соответственно чувство долга и связанности им (например, служебного долга), живое чувство связующей дисциплины. Наконец, в-третьих, правосознанию естественно и необходимо любить свой народ, свою страну, свое отечество и в этой любви почерпать все те руководящие чувства, о которых я упомянул. Только любовь привязывает

вае человека к чему-нибудь *на жизнь и на смерть*; только любовь вызывает в душе ту *верность*, без которой невозможно никакое государство; только любовь открывает человеку то *духовное око*, которое позволяет ему отличать в жизни Божественное от небожественного и превращать свою жизнь в истинное служение. Правосознание вне чувства и любви будет патриотически-безразличным, формально-педантическим и породит ту мертвенную бюрократическую машину, у которой *summum jus* (последовательнейшая законность) будет совпадать с *summa injuria* (с величайшей несправедливостью). Правопорядок без жалости, без снисхождения, без милости может только угнетать людей.

Нетрудно убедиться и в том, какое значение имеет во всем этом *сила воображения*. Здесь дело, конечно, не в субъективном фантазировании, а в *предметном созерцании* правопорядка, справедливости, естественного права, человеческой души и государственной формы. Каждый из нас должен *увидеть воочию* окружающий нас живой *правопорядок*, связанность личных правовых «ячеек» друг с другом и свое собственное участие в этой жизни; тогда только он поймет, к чему это его призывает и обязывает. И *справедливость* совсем не совпадает с отвлеченным понятием равенства; напротив, она есть живое созерцательное приспособление к человеческому неравенству,— искание и нахождение для каждого верной меры «бремен» и «облегчений». Чтобы верно понять *«естественное» право*, необходимо найти его в глубине своего собственного духа, «почувствовать» его, увидеть его силою воображения и восхотеть его волею. Воспитатель, следовательно, судья, правитель и законодатель, не способные вчувствоваться в чужую душу силою воображения,— не справятся со своей задачей, что ныне наглядно доказано опытом тоталитарных государств. И наконец, ни одна государственная форма не будет верно понята до тех пор, пока люди, творящие ее и подчиняющиеся ей, не *увидят* ее как живой организм законодательства, управления, суда и гражданственного воспитания. Словом, правовая жизнь нуждается в живом, предметном созерцании; и всякий, кто хоть раз в жизни пытался составить законопроект или применить закон в жизни, истолковывая его и делая из него верные выводы, сразу поймет и примет мое утверждение. Правосознание вырождается вне совестной интуиции.

В том, что правосознание захватывает и подчиняет себе все внешние проявления человека и в особенности все его действия, не может быть ни малейшего сомнения: и слово (например, в выражении согласия-несогласия, или в оскорблении, или в политической речи), и писание, и всякое телодвижение, и даже умолчание. Человек отвечает перед законом и порядком за свое *тело*, как за *орудие своей воли*; и поэтому так легко сразу отличить человека, лишенного правосознания и чувства ответственности, по его внешнему поведению или даже по манере держаться в обществе. Чувственные ощущения и восприятия, телесность и вещественность человека вводят человека в Божий мир; это язык телесного труда, хозяйства и миропросветления. Правосознание аскета, йога, отвернувшегося от чувственных ощущений, вещей и людей, буддиста, пытающегося обойтись без мира, будет пустым, эмбриональным, бездейственным и химерическим.

Если охватить все это единым взглядом,— всю эту *цельность* правосознания и все его жизненные задания,— то мы неизбежно приходим к тому выводу, что правосознание есть в конечном счете некая духовная *дисциплинированность инстинкта*, которая вызывает в нем *живое чувство ответственности* и сообщает ему известное *чувство меры* во всех социальных проявлениях человека. Именно так и обстоит на самом деле. Человек, одаренный живым правосознанием, инстинктивно чувствует предел своих полномочий, внутреннее понуждение к исполнению своих обязательств и обязанностей и некое отталкивание от запретных действий. В глубине его души живет легкий «удерж», который мешает ему совершить запретное, причем этот «удерж» всегда находит для себя глубокую санкцию в *совести* и высокую санкцию в *религиозности*.

Не следует вообще думать, будто человеческий *инстинкт*,— жизненно-животно-жадный,— противостоит *духу* и всяческой духовности. Напротив, он может и должен нести в себе свою особенную, полуосознанную (а иногда и совсем неосознанную) *духовность*. Так, напрасно думать, что *художник* «выдумывает» или «изобретает» свои создания; на самом деле он прежде всего *испытывает* их («концепирует», *вынашивает*) *духом своего инстинкта*, с тем чтобы потом осуществить их, облечь их во внешние ризы — силою духовно-инстинктивного выбора и вкуса: искусство

создается бессознательно-инстинктивной духовности

Напрасно также представлять себе *совесть* как рассудочное «со-вещание» человека с самим собою о надлежащем поведении. Совесть есть власть духа над инстинктом однако без раздвоения их, ибо эта власть осуществляется теми корнями духа, которые живут в самом инстинкте именно поэтому человек совершает совестный поступок уверенностью в своей правоте, с интуитивной быстротою и инстинктивной страстной цельностью, что нередко воспринимается другими несовестными людьми, как «безрассудство». Совесть есть как бы глас Божий, целью овладевши! человеком, его инстинктом и его судьбою (см. главу о Совести в моей книге «Путь духовного обновления»).

Особенное значение духовность инстинкта приобретает в *религиозности* и в *молитве*. *Вера* есть состояние цельное не могущее осуществиться вне человеческого инстинкта если инстинкт не «обратился», а отделился и замуровала в своей обособленности, то вера не будет целью: тогда человек будет «веровать» поверхностно и не веровать глубиной своей души; он будет молиться словами и жестами но не сокровенным огнем своей личной страсти и молитва его останется хладною и притворною. Это будет означать что или его инстинкт лишен духовности, или же духовное его инстинкта еще не обратилась и не возгорелась в молитве и вере. Именно это имеет в виду русская народная мудрость: «кто в море не тонул и детей не рожал, тот Богу не малывался»; причем имеется в виду именно последняя глубина человеческого духо-Цюстинкта и ее искренне-целостное обращение к Богу.

Отсюда следует, что *искренняя религиозность* есть вернейший и глубочайший *корень правосознания* и что верующая душа может обладать верным и мощным правосознанием, несмотря на малую «образованность» своего сознания.

Теперь должно быть уже совершенно ясно, что постигнуть жизнь и смысл *государственной формы* невозможно помимо правосознания. Ибо всякая государственная форма есть прежде всего «порождение» или «произведением правосознания,— конечно, не личного, но множества сход

но живущих, сходно «построенных» и долго общающихся личных правосознаний. Человеческие души неодинаковы и не равны: они все своеобразны и различны. Но те духовные акты, которыми они живут и строят свою жизнь, могут иметь некоторые черты сходства в своих основах и в своем строении, причем долгое общение может увеличить это сходство, а драгоценное духовное подобие может укрепить волю к постоянному и плодотворному общению. Возникает акт национального правосознания, национального самочувствия и самоутверждения, и из него вырастает исторически государственное правосознание и государственная форма народа.

Выражая это психологически, можно было бы сказать: у всякого народа своя особая «душа» и помимо нее его государственная форма непостижима. Потому так нелепо навязывать всем народам одну и ту же штампованную государственную форму.

С социологической точки зрения надо было бы описать это так. Множество людей переживает своим правосознанием сходную потребность в праве и в государственной власти; у многих людей — единая цель: жить в правопорядке, быть правовым и государственным единством; эта цель переживается чувством, волею и действием; здесь и бессознательно, и сознательно скрещиваются лучи правосознаний, создающих государственную форму. Отсюда — у многих людей единая государственная власть, единая система законов и единый, общий им всем государственный строй.

Всякий юрист должен понять и признать, что именно правосознание есть тот орган, без которого нельзя жить правом, вступать в правоотношения с другими людьми, поддерживать правопорядок, тягаться о правах, творить суд, организовывать частные общества (ученые, акционерные компании, клубы, кооперативы) и публично-правовые организации (законодательные собрания, думы, земства), участвовать в выборах, быть чиновником, президентом и монархом. Это необходимо всегда помнить; с этим необходимо всегда сообразоваться. Правосознание необходимо в общественной и политической жизни как главное «орудие». Нельзя предполагать, что оно присуще всем людям изначально и одинаково: его необходимо воспитывать и укреплять в людях с детства. С детства необходимо все-

лять в людей уверенное, непоколебимое чувство, что они суть *духовные существа*, что они признаются *субъектами права*, что им присуще *духовное достоинство*, что они призваны к *самообладанию и самоуправлению*, что они призваны к *взаимному уважению и доверию*, что *государственная власть уважает их и доверяет им* и что они призваны отвечать ей теми же чувствами. Правосознание *воспитывается в людях*, а не предполагается готовым, зрелым и полномощным, «пока не будет доказано обратное»... И если люди забывают об этом и пренебрегают этим, то государственный кризис может наступить внезапно и неотвратимо.

Такие ошибки человек делает и в материальной сфере, и в духовной. Но вещи «мстят за себя» быстро и осознанно и этим воспитывают человека в пример его ближним; а в духовной сфере ошибки могут накапливаться долго и вдруг приводят к катастрофе. Кто не протирает долго свои очки, тот замечает, что видит плохо и что их надо протереть. Хирург, пользующийся тупым и грязным ланцетом, наделает бед и его устроят от должности. Скрипач то и дело настраивает и проверяет свою скрипку. Обрезав провод у телефона, телеграфа или электрического освещения, человек не получит ни звука, ни сигнала, ни света... Но в сфере духовного опыта люди позволяют себе пренебрегать его законами.

Люди то и дело пытаются говорить о праве и о государственных делах и действовать в политике, ни разу в жизни не прочистив очков своего правосознания; они то и дело пытаются «оперировать» от лица государства посредством тупого и нечистого орудия — своего бессовестного или классового правосознания; или же они пытаются править государством, воображая, что их слово всемогуще, а принуждение есть нечто постыдное; они «разыгрывают» целые политические «концерты», ни разу не подумав о том, что необходимо верно настроить скрипку своего политического разума; они как бы перерезают провод между личным правосознанием гражданина и государственной властью и удивляются, что в душах воцаряется революционный хаос, а государство переживает великое крушение...

Право и государственная форма — или бывают несомы правосознанием, или же вырождаются: тогда они превра-

щаются в мертвую отвлеченность научной юриспруденции, в юридическую фикцию (вымысел), в «эмоциональную фантазму» (Л. И. Петражицкий), в пустую видимость, в нежизнеспособную слабость, которая обрушивается при появлении дерзкого политического авантюриста-революционера или при первом же буйстве уличной толпы...

Итак, государство, государственная форма, правопорядок и вся политическая жизнь народа — суть всегда проявление, живая функция, живое создание множества личных правосознаний, их *силы, их верности, их действительности, их строения, их совестного благородства, их религиозности* или соответственно их безбожия. И вне этого *духовно-функционального* освещения и постижения всякое определение будет формальным, поверхностным и условным.

При этом следует иметь в виду, что не субъективный произвол и не рассудок решают в каждом отдельном случае, какое строение имеет правосознание данного лица или народа и к какой именно политической форме оно тяготеет. Человеческое правосознание возникает иррационально, оно развивается исторически, оно подлежит влиянию семьи, рода, религиозности, страны, климата, национального темперамента, имущественного распределения и всех других социальных, психологических, духовных и материальных факторов. С этой точки зрения можно было бы говорить, например, о «морском» правосознании греков и англичан и о «континентальном» правосознании у русских и у китайцев; о религиозном правосознании магометан и о безрелигиозном правосознании современных социалистов-коммунистов; о родовом правосознании древней гражданской общины и о безродном правосознании современных республик и т. д. Все это означает, что государственная форма присуща каждому народу в особицу, вырастая из его единственного в своем роде правосознания, и что только политические верхогляды могут воображать, будто народам можно навязывать их государственное устройство, будто существует единая государственная форма, «лучшая для всех времен и народов»... Все это означает еще, что правосознание может и должно *воспитываться* в народе и что это воспитание (или соответственно — *перевоспитание*) требует времени, духовной культуры, педагогического разумения и опыта. И нет ничего опаснее и нелепее, как навязывать народу такую государственную форму,

которая не соответствует его правосознанию (например, вводить монархию в Швейцарии, республику в России, референдум в Персии, аристократическую диктатуру в Соединенных Штатах и т. д.).

4

Отсюда явствует, что сущность монархического строя, в отличие от республиканского, должна исследоваться не только через изучение юридических норм и внешних политических событий, но прежде всего через изучение *народного правосознания и его строения*. Здесь необходимо, однако, соблюдать известные исследовательские правила, при нарушении которых все может повести к полной неудаче или к произвольной выдумке.

Так, во-первых, не следует искать критерия в явлениях смешанных, переходных, беспочвенных и разлагающихся. Понятно, что смешанным и переходным формам правления соответствует такое же состояние правосознания. Надо изучать явление не в его закате и разложении, не в эпоху смуты и бессилия, а в его здоровый и силе. Ибо возможно такое состояние правосознания, при котором оно *вообще неспособно ни к какой зрелой государственной форме*: например, оно *уже неспособно к традиционной монархии и совсем еще неспособно к республиканской форме*; тогда обычно водворяется более или менее жестокая диктатура. В душах царит хаос; о публичном спасении никто не помышляет; чернь ищет хлеба и зрелищ, среднее сословие жаждет наживы, высшее сословие — почестей и власти, и все несут свое государство врозь. Такие состояния известны нам в истории Китая, из истории Пелопоннесской войны, из эпохи Цезарей в Риме, из эпохи Возрождения (итальянские кондотьеры)²², из истории Тридцатилетней войны, русской Смуты и т. д.

Вторым исследовательским правилом является *живой, художественный подход* к монархическому и республиканскому правосознанию. Исследователь должен вчувствоваться в описываемое настроение, воззрение или убеждение; он должен, — совершенно независимо от своих личных склонностей и симпатий, — лично пережить, перечувствовать как сильные, так и слабые стороны монархического и республиканского правосознания. Нельзя выделить одни

сильные стороны монархического уклада души и противопоставить их слабым сторонам республиканского уклада; и наоборот. Нелепо и несправедливо было бы сказать, что республиканское правосознание своекорыстно и продажно, а монархическое — бескорыстно и неподкупно; или — что монархическое правосознание характеризует рабскую натуру человека, а республиканское — человека со зрелым и свободолюбивым самочувствием. Исследователю необходимо не только интуитивное вчувствование, но и партийное беспристрастие, справедливость и политический такт. Ибо может оказаться, что оба эти политические воззрения и настроения имеют свои *сильные* и свои *слабые* стороны, свои здоровые основы и свои опасности... Может также оказаться, что республиканец «чистой воды» может многому научиться у настоящего, честного и убежденного монархиста; и наоборот, что искренний монархист восходит на настоящую высоту именно тогда, когда обогащает верные основы своего политического уклада лучшими умениями республиканского правосознания.

После всего сказанного мы можем обратиться к предметному анализу.

ЧАСТЬ II

Глава третья

ОСНОВНЫЕ ПРЕДПОЧТЕНИЯ — 1

1

Исследуя монархическое правосознание в отличие от республиканского, мы скоро замечаем, что ему присущи некоторые основные тяготения, склонности или потребности, которых не разделяет или которые прямо отвергает и осуждает республиканец. Каждая из этих склонностей есть своего рода иррациональное (хотя иногда и сознаваемое) *предпочтение души*; оно может не только вступить в сознание, но даже породить обобщение, теорию или доктрину; но у народной массы оно может оставаться и подсознательной «установкой» души. Идейная страстность превратит это тяготение в пафос — пафос монархии или республики; слепая страстность создаст неистового республиканца или ожесточенного монархиста.

Каждое из таких тяготений приводится мною в порядке отличия или даже противопоставления. Но эти различные или противоположные тяготения отнюдь не следует понимать как логические или психологические несовместимости. Жизнь пестра и сложна, а человеческие души — в особенности. Есть монархисты по традиции, которых привлекает что-то в республиканском порядке вещей; и бывают республиканцы с монархическими уклонами, сущность которых им самим не ясна. Указываемые мною в дальнейшем тяготения сочетаются у людей различно. Борьба между монархистами и республиканцами в разные эпохи и у разных народов развертывалась то преимущественно из-за одного отличия, то из-за другого: бывало так, что в основе лежали *религиозные* разногласия, но бывали затяжные конфликты на почве *социальной*; то выдвигалось начало справедливости, то начало равенства, то начало свободы; побуждения честолюбия, настроения революционного авантюризма, жажда власти и другие по-

добные побуждения сочетались своеобразно в разные времена и в разных странах. Но именно поэтому бывает не легко найти цельных представителей определенного типа разве только среди доктринеров, и притом партийных доктринеров. Во всяком случае те различия, на которые я сей час укажу, не должны пониматься в «диалектическом»! смысле: *или одно, или другое*. Напротив, здесь все сложно живет в оттенках и не нуждается в заострении. Можно быть искренним монархистом, но ценить и оправдывать не всякую монархию, отвергая монархию произвола, гнета, террора и военного приключения; и обратно, честный республиканец может отнестись с отвращением к республике, построенной на демагогии, на продажности, национальной измене и закулисным обманывании народа.

Теперь мы можем обратиться к нашим противопоставлениям.

2

1. *Монархическому правосознанию свойственна потребность олицетворения государственного дела, отнюдь не характерная для республиканского правосознания. То, что олицетворяется, есть не только верхняя государственная власть как таковая, но и самое государство, политическое единство страны, сам народ.*

Народ, по самому способу своего существования, есть великое, раздельное и рассеянное множество. А между тем его сила, энергия его бытия и самоутверждения требуют *единства*. Здесь явное расхождение между формой земного существования и духовным бытием; и это расхождение должно быть так или иначе преодолено. В чем же наше единство? — спрашивает народное правосознание... В территории? Но границы ее изменчивы и спорны... В армии? Но армия есть такое же множество, как и сам народ, если у нее нет единого командования и единого главы... Единство народа требует зрелого, *очевидного*, духовно-волевого воплощения: *единого центра, лица, персоны, живого единственного носителя, выражающего правовую волю и государственный дух народа*. Отсюда потребность олицетворять государственное дело — и власть, и государство, и родину-отечество, и весь народ сразу.

Процесс олицетворения (персонификации) состоит в

том, что нечто *неличное* (в данном случае — государственная власть), или *сверхличное* (родина-отечество), или *многочличное* (народ, объединенный в государство) — переживается как *личное существо*. Однако не просто в качестве «символа», ибо символ только «замещает» и «представляет», а в смысле *живого тождества*, преодолевающего *раздельность* и *лично воплощающего* искомое единство. Этот процесс есть *художественный* процесс, в котором монарх художественно отождествляется с народом и государством, а народ художественно воплощает себя и свое государство в Государе. Это означает, что монархическое правосознание включает в себя *художественное созерцание* и *художественное творчество*, сущность которого будет раскрыта в дальнейшем. Именно эту художественность монархического начала имел в виду граф А. К-Толстой, когда говорил: «я ненавижу деспотизм, ... но... я слишком художник, чтобы нападать на монархию»¹²³.

Это олицетворение кажется республиканскому правосознанию совершенно неубедительным и ненужным. Почему именно это *лицо* воплощает государство и государственную власть? Почему не другой кто-нибудь, более умный, более образованный, более даровитый? Почему, например, не «я»? Почему вообще кто-нибудь один, а не все мы вместе и сообща? Почему не многие по очереди? Да и к чему это «олицетворение» вообще? Да еще с явной монополией? Что за детская игра в символы? Зачем вносить мечтательное искусство в трезвое дело государственности?

В результате республиканец переживает этот процесс олицетворения как несоответствующий «идеалам» «демократии», как шокирующий, опасный и вредный. Особенно возмущает его монополия олицетворения, явно устраняющая всех, кроме одного. Он полагает, что всякое такое олицетворение должно быть сведено к необходимому минимуму и притом к внешней условности: совершенно достаточно условного, срочного, очередного, *чисто формального и внешнего фигурирования*; и уж совершенно недопустимо участие внутреннего мира — чувства, воли, воображения, преклонения, всевозможных напряжений духа и волнений сердца.

Юридически это можно было бы выразить так, что субъект олицетворяемый (государство) и субъект олицетворяющий (президент республики или главнокомандую-

щий ее войсками) — отчетливо различаются и даже резко противопоставляются республиканским правосознанием; в то время как монархическое правосознание успокаивается только тогда, если переживает здесь художественное отождествление. Вот почему монархист так легко и естественно переживает это тождество и выговаривает его, тогда как республиканец шокируется, протестует, иронизирует и негодует, цитируя выражение Людовика XIV «L'Etat — c'est moi»* как бессмысленную заносчивость или вредное безумие, а выражение Спинозы «rex est ipsa civitas»¹²⁵ — как курьезный пережиток, прощительный бедному мудрецу, проживавшему на чердаке и ничего не понимавшему в политике.

Ипполит Тэн отмечает, что Наполеон Бонапарт быстро усвоил себе это самочувствие монарха еще в эпоху консульства и затем закрепил его коронованием: «Он начинает говорить с такою же легкостью и непринужденностью, как сам Людовик XIV, и даже с еще большим деспотизмом — *моя армия, мой флот, мои кардиналы, мои соборы, мой сенат, мой народ и моя империя*... Монарх отождествляет себя со своим народом и отечеством подобно тому, как народ переживает это отождествление через персонификацию.

Это различие можно было бы пояснить аналогией из области религиозной: республиканец относится к монархисту приблизительно так, как *пантеист* («растворяющий» Божество в мире) или *деист* (не признающий *личного* Бога) к *теисту*, верующему в ипостась Бога живого и личного. Субъективно говоря, пантеист не чувствует потребности олицетворить Божество: ему достаточно «общего», растворенного, универсального представления, учение же о личном Боге он считает произвольной, ненужной, субъективной выдумкой людей, стоящих на «низшей» ступени развития. Олицетворение или персонификация возникает именно из потребности облечь духовный предмет в живой, законченный, духовно-человеко-подобный образ. Когда эта художественная потребность вносится в религиозный опыт, то возникает учение о личных богах. Есть религиозные учения, которым эта потребность совершенно чужда,

* Против такого верхоглядства возражает В. И. Герье («Республика или монархия», II)¹²⁴.

например, учение Лао-Цзы¹²⁶; таково же первоначальное учение Будды; но современный буддизм восчувствовал эту потребность и обожествил самого Будду. Пластическая религиозность древнего грека не могла удовлетвориться безличными богами. Можно было бы сказать, что художественно одаренные народы обычно вносят свое художественное созерцание и в религию; а так как настоящая религиозность цельна и охватывает весь духовный акт человека, то и в правосознание. Отсюда представление о *личной* власти в государстве, о человеке-властителе-сверхчеловеке, о вожде, полководце, императоре. Вот почему скульптура, изображающая Александра Македонского, представляет один из высших взлетов греческого духа: пластическое явление царя в форме греческого бога, не то Тезея, не то Геракла, не то Марса, не то Аполлона (отсюда и споры музейных знатоков); скрещение национальной *религии*, национальной *государственности* и национального *искусства*. Замечательно, что сухое, трезвое, утилитарное правосознание римлян, изжив первый романтизм царского мифа, надолго удовлетворяется республиканскою формою и художественно оживает только под влиянием разложения демократии и республиканского правосознания, особенно же под влиянием эллинизма. Еще более поучительно то обстоятельство, что христианская религия, даровавшая миру откровение личного Бога, на много веков оживила потребность олицетворять и созерцать воочию государственную власть; и что за последние два-три века (XVIII, XIX и XX) кризис христианства и кризис монархической государственности идут рука об руку.

Я был бы даже склонен выдвинуть такое обобщение: художественно одаренный народ может изжить почти весь свой дар в искусстве и в религии; но в глубине души он всегда останется предрасположенным к монархии и склонным к монархической реставрации: стоит только этой потребности проснуться в его политическом правосознании. Исторически и политически чрезвычайно интересно следить за тем, как потребность в олицетворении, проникая в душу республиканского народа, слагает сначала «зародыш», потом ядро и наконец уклад монархии. Так было с Александром Македонским, с Юлием Цезарем, с Октавианом Августом, с Наполеоном Бонапартом. У генерала Буланже¹²⁷ и у маршала Мак-Магона¹²⁸ в эпоху третьей

французской республики все остановилось в зародыше. Нг таком же зарождении без расцвета все остановилось и > Оливера Кромвеля в Англии и у президента Вашингтона i Соединенных Штатах. Вспомним, что и ныне все идущг мимо его бывшей резиденции снимают шляпу и идут < непокрытой головой, как в Москве под Спасскими воро тами Кремля.

Но и обратно: по мере того как потребность в олицетворении слабеет и исчезает в народном правосознании,— монархический уклад уступает свое место республиканскому. В этом отношении особенно поучительно видеть, Как ошибки, колебания, неосторожности и жестокости монархов могут вызывать не только охлаждение к данному ко ролю, а разочарованное, судорожное сжатие всего оли цетворяющего душевно-духовного акта... Такова, напри мер, история первой французской революции: олицетворе ние прервалось, потом восстановилось вновь, но уже на другом лице. Напротив, в России потребность в олицетво рении была столь 'религиозно-подлинна и художественнс непоколебима, что все жестокости и мероприятия Иоанна Грозного («перебор людишек») не ослабили монархиче ского чувства в правосознании русского народа.

Именно в силу этих особенностей правосознания — *армия в республике* пробуждает потребность в олицетво рении и нередко становится очагом монархического право сознания, особенно если полководец-герой и патриот всег да единоличен и олицетворяет армию так, как армия пред ставляет собою весь народ и все государство. Поэтому мо нархический уклад может зарождаться в стране не только через политически-государственное, но и через армейски воинское олицетворение. В истории римских цезарей мь это видим на каждом шагу. А в наши дни мы невольно думаем о популярности Макартура¹²⁹ в Соединенных Штатах и о расправе французских республиканцев над заслужен ным и величавым старцем Маршалом Петеном¹³⁰.

Итак: монархическое правосознание тяготеет к олицетворению государственной власти и всенародного коллек тива; а республиканское правосознание тянет к растворе нию личного и единоличного начала, а также и самой госу дарственной власти в коллективе.

2. Для того, чтобы понять сущность монархического олицетворения, необходимо все время иметь в виду его *религиозную природу*. Дело в том, что монархическому правосознанию, сквозь все известные нам исторические века, присуща склонность воспринимать и созерцать государственную власть как начало *священное, религиозно освящаемое и придающее монарху особый, высший, религиозно осмысливаемый ранг*; тогда как для республиканского правосознания характерно вполне земное, *утилитарно-рассудочное* восприятие и трактование государственной власти.

Это отнюдь не значит, что монархист не желает или не способен мыслить рассудком и устанавливать наблюдением пользу и вред государства, силу и слабость государственной власти и успешность или неуспешность ее отдельных мероприятий... Напротив, он может и он обязан знать историю, понимать социологию и эмпирически проверять всякую политическую меру. Если он теряет эту способность и это желание и забывает о причинах и последствиях в земной жизни, то он быстро впадает в крайности слепого и неумного «мистицизма», а может быть, и в злокачественное ханжество, которое обычно приносит народу и стране неисчислимый вред, а иногда губит и самый политический строй.

История могла бы указать нам целый ряд временщиков, которые для закрепления своего личного влияния при дворе культивировали в душе государя и его семьи эту нелепую и вредоносную установку, согласно которой вера исключает рассудок и разум в государственном деле, а религиозно-мистическое настроение угашает или убивает идею государственной пользы. Проблема «пользы» есть вопрос о верно найденной и верно осуществленной причинной связи между *средством и целью*. Более того: это есть вопрос о *верной цели* и, следовательно,— вопрос о *волевом, действительном* отношении к жизни, к ее запросам, проявлениям и последствиям. Вера в Бога отнюдь не призвана к тому, чтобы исключать или подавлять волевое творчество человека: напротив, она должна указывать человеку истинную, Богу угодную цель жизни (и личной, и политической) и вызывать в нем героические напряжения воли, при

уверенности, что помощь Божия довершит все то, что из немощный герой не сможет осуществить.

К тому же надо признать, что и в личной, и в народной жизни верные средства для верной цели обретаются совсем не рассудком, а *интуицией*, т. е. созерцательным погружением души в жизненное наблюдение и в смысл собранного жизненного опыта, причем весь этот процесс осуществляется иррационально (или «полу-иррационально») великою силою *инстинкта самосохранения*, личного и личных делах и народно-патриотического в политике. И вот, религиозная вера есть величайшая сила, призванная углублять, очищать и облагораживать инстинкт личного и национального самосохранения, но отнюдь не гасить, не обессиливать и не извращать его неверными, лже-богословскими доктринами. От созерцания Бога и от молитвы инстинкт самосохранения очищается и одухотворяется, в нем пробуждается *совестное правосознание*, он постепенно делается дисциплинированным, мудрым, покорным, вплоть до готовности умолкнуть и согласиться на личную смерть во имя Дела. Это относится и к *национальному* инстинкту самосохранения. История знает явления величайшего духовного подъема и героической воинственности, возникшие в массах на этом пути, например, завоевание магометанами-арабами передней Азии, северной Африки и Испании в VII и VIII веках; борьба Нидерландов и Швейцарии за независимость; свержение татарского ига в России и др.

Но если «мистическое» восприятие власти начинает ослаблять инстинкт национального самосохранения, расшатывать государственную волю, мутить разум и сеять большие фантазии, то государство или разлагается и гибнет, или же обновляет свою форму правления, сбрасывая вредный мистический туман и дурман и обращаясь к инстинктивно здоровому целеполаганию и трезвому отысканию путей и средств. Принципиально говоря: сказать «*мистическое*» — совсем еще не значит сказать «глубокое», «чистое», «верное», «благотворное», «Богу угодное»; ибо бывает мистика больная, извращенная, порочная, прикрывающая зло ханжеством, и даже дьявольская. И вот, если монархическое правосознание заболевает большим «*мистицизмом*», извращающим или обессиливающим здоровый инстинкт национального самосохранения, то это расхождение между инстинктом и духом может закончиться-

са *крушением монархии*; может последовать провал из больного монархического правосознания в большое республиканское правосознание, неспособное к трезвой утилитарной политике, и тогда трагическая развязка окажется неизбежной.

Итак, религиозное восприятие власти оказывается плодотворным именно тогда, когда оно пробуждает в монархе и в народе *дальнозоркость, мудрость и жертвенность известного правосознания*. Именно таково было царствование Петра Великого, этого величайшего эмпирика в политике и государственного утилитариста, внутренне вдохновенного религиозным пониманием своей власти и своего призвания. Иным по темпераменту, но сходным по традиции, по восприятию и по творческой продуктивности было царствование императора Александра II Освободителя.

Добавлю только во избежание недоразумений, что история знает целый ряд выдающихся монархов, которые сами не были склонны к мистическому восприятию власти. Тогда инстинктивно-утилитарный путь подсказывался им или своеобразным *патриотизмом*, то воинственным, как у фараона Нехао¹³¹, то созидательным, как у императора Адриана¹³² и Генриха IV французского; или пафосом *моральной ответственности*, как у Фридриха Великого¹³³; или *вдохновенным властолюбием*, как у Наполеона Первого. Замечательно, что политически вдохновенный монарх внушал мистическое преклонение своим подданным даже и тогда, когда он сам не склонялся ни к религиозности, ни к мистицизму, например, Октавиан Август, Фридрих Великий, Наполеон I и другие.

Религиозное восприятие монархической власти отмечается историей на протяжении тысячелетий, и притом во всех странах света.

Уже древнейшая дошедшая до нас книга истории (2000 лет до Р. Х.), китайская летопись Шу-Дзын знает об особом родстве императора с Небом, но постоянно оговаривается, что это родство присуще ему только при условии, если император *добродетелен и исполняет волю Неба*: иначе он теряет свое небесное призвание и полномочие, божественный «мандат»*.

Но наиболее цельное понимание мы находим в Законах

* Срв. часть I, гл. 4; часть IV, гл. 1, 4, 12, 16 и др.¹³⁴

Ману (доисторический кодекс древней Индии, Манав Дхарма-Шастра). Мистическая природа царской власти объясняется здесь *онтологически**. «Сей мир, лишённый Царей, был обуреваем со всех сторон страхом; и вот, для сохранения всех существ Господь создал Царя, взяв вечных частиц от субстанции Индры, Анилы, Ямы, Сурик Агни, Варуны, Чандры и Куверы¹³⁶; и именно потому, что Царь был создан из частиц, извлечённых из естества главнейших богов, он и превосходит сиянием всех других смертных. Подобно солнцу, он обжигает глаза и сердца, и никто на земле не может смотреть ему в лицо. Он есть Огони Ветер, Солнце, Гений Луны, Царь правосудия, Бог богатств, Бог вод, Владыка тверди — по своему могуществу... И дальше поясняется, что Царь и должен иметь все нравственные качества богов, дабы Всевышний не наказал его за кощунство. Итак, Царь божествен — по бытию! своему, по составу своего существа: эта божественность дана ему мистически, а жизненно и действительно она ему ещё только задана; и горе ему, если он кощунственно уронит её или не соблюдёт. В этом понимании как бы заложен весь последующий индо-европейский «цезарь-папизм»: ибо Царь принял в себя все божественные качества, особливую благодать и силу.

Это не значит, что европейцы заимствовали идею «божественности монарха» у Индии. Нет, эта идея есть древнейшая и универсальная достояние человечества. Её древнейшая форма — власть отца как верховного властителя в делах семьи, быта, хозяйства и религии. Царь есть родоначальник семьи и клана, *верховный жрец*, верховный судья, верховный властитель. У диких племен царем становится волшебник или колдун, сносящийся с богами** религиозный авторитет даёт светскую власть. Фюстель де Куланж*** пишет: «Всякий, оказавший большую услугу гражданской общине, начиная с того, кто положил её основание, до того, кто даровал ей победу или улучшил её законы,— всякий становится для неё *богом*»; для этого «достаточно было живо поразить воображение своих современников и сделаться предметом народного предания, чтобы

* Книга VII, стихи 3 и сл.¹³⁵.

** См. у Frazer, «Le Rameau d'or», гл. VI.

*** «La Cité antique» <с. 132>.

стать героем, т. е. могущественным мертвецом, чья охрана желательна, а гнев страшен». Это «вожди страны», о которых Пифия¹³⁷ сказала Солону¹³⁸: «чти служением вождей страны, усопших, обитающих под землей». Понятия «отца», «родоначальника», «жреца», «героя» и «бога» как бы срастаются воедино до неразличимости.

Монархическое правосознание веками вынашивает эту уверенность, что между монархом и Божеством имеется особая, преимущественная связь, которой нет между простым человеком и Богом. Эта связь делает царя *субстанционально-божественным* и возлагает на него призвание показать и действительно утвердить эту божественность в жизни. Поэтому народы поклоняются Царю не только как Отцу, в коем сосредоточилась преемственно вся власть жрецов, не только как повелителю, верховному судье и жрецу, но и как *воплотившейся частице Божества*. Связанный настолько с Богом, он и должен был быть первым и верховным жрецом, ближайшим к Богу посредником между ним и человеком. Так, древний Восток полон веры в сущую божественность царей и всегда готов воздать им божеские, полубожеские или богоравные почести. При появлении царя люди Востока падают на землю, укрывая свое лицо, или же отвертываются, становясь к нему спиной, ибо не смеют взирать. Прескотт в своем «Завоевании Перу» рассказывает, что знатнейшие вельможи перуанские, являясь к уже взятому в плен перуанскому царю, инке Атагуальпе¹³⁹, снимали с ног обувь (как магометане в мечети) и надевали на спину ношу в знак уважения (подобно пилигримам).

Связанный особенно с Богом, царь должен быть первым и верховным жрецом, ближайшим к Богу посредником между Богом и человеком. Фараон Аменхотеп IV, прославленный реформатор египетской религии, утверждал прямо свое богосыновство («Твой сын, происшедший из Твоего тела», «я емь часть Тебя») *. О Втором древнеримском царе, о Нуме Помпилии, Тит Ливий¹ рассказывает, что он исполнял большую часть жреческих обязанностей, но, предвидя, что его преемники, вынужденные вести частые войны, не всегда будут в состоянии заведовать жертвопри-

* Гимны Ачону. См. «Первоисточники религии древнего Египта»; срв. Мор?, «Цари и боги Египта», 49¹⁰⁰.

ношениями, учредил верховных жрецов, которые заменяли бы царя на случай отсутствия его из Рима*. Фюстель де Куланж обобщает: «римское жречество было как бы выделением из первоначальной царской власти»; «главнейшей обязанностью царя было совершение религиозных церемоний; один древний царь Сициона был лишен своего сана потому, что, осквернив свои руки убийством, он не мог быть царем»**. Отсюда глубокомысленный историк делает дальнейший вывод: в древних гражданских общинах цари были установлены не силой, не оружием, не честолюбием, а верой и религией. Аристотель прямо утверждает, что власть родилась из культа, и притом из культа очага. В этом смысле и Пиндар¹⁴² называет царей священными (*Basilis ieroi*). В царе видели если не совершенного бога, то по крайней мере «человека, наиболее властного утолить гнев богов, человека, без помощи которого никакая молитва не была действительна, никакая жертва не принималась»***. В связи с этим Страбон и Атений¹⁴³ отмечают, что позднее, когда республики низвергли царей, царские роды не только не изгонялись, но им продолжали воздавать почет и оставляли за ними название и знаки царского достоинства.

Римляне императорской эпохи считали, что императору вообще причитается «обожествление» и что обожествленный император «тотчас же делается своего рода богом, предстоящим и телесным, которому подобает всяческое поклонение»: он «священно-свят» (*sacro-sanctus*), происходит от богов и стоит под их покровительством; даже занятия его «священны». Именно поэтому Гораций¹⁴⁴ объявил Августа «заместителем бога», а потом это повторил и Плиний Младший¹⁴⁵. На памятниках императоров писали: «*inter deos receptus est*»****¹⁴⁶. Император почитался как «*dominus ac deus noster*»¹⁴⁸, как «*praeseus et corporalis deus*»*****¹⁵⁰. Юлий Цезарь был обожествлен при жизни, имел особый храм и особого жреца в лице Антония,

* Кн. I, гл. 20.

** «Древняя гражданская община», 161, 160.

*** Фюстель де Куланж, 164.

**** Boissier, «Religion Romaine», 1, 82, 115—120, 134, 136, 139—143¹⁴⁷.

***** Harnack, «Lehrbuch der Dogmengeschichte», I, ЮЗ¹⁴⁹.

который впоследствии сам объявил себя богом*. Светоний рассказывает, что Юлий Цезарь сам учреждал себе высшие религиозные почести: так, его статуя возилась в экипаже для богов и помещалась среди статуй богов; он имел свои храмы и свои алтары**. Октавиан Август тщетно отказывался от таких почестей в Риме, допуская их только в провинции***. Нерон обожествил свою маленькую дочь (*diva virgo*) после ее смерти и свою жену Пoppею, которую он сам убил пинком ноги; потом он стал казнить виновных, не почитавших ее ****. Восток обожествлял чуть не всякого правителя: обожествлен был Рамзес Великий, обожествлен был Митридат, царь Понта («бог-отец, бог-спаситель»), обожествлены были все императоры после Юлия Цезаря*****. Даже император Адриан позволял льстивым грекам боготворить его и наполнил храм Зевса своими статуями*****. Клеопатра¹⁵² славилась как великая богиня Египта, Мессалина¹⁵³ прославилась как воплощение Цереры¹⁵⁴, Пoppея¹⁵⁵ — как Юнона*****¹⁵⁶.

Поэт Манилий считал, что человек имеет особую силу и власть «делать богов», а Валерий Максим¹⁵⁷ прямо выговорил: «*deus reliquis asserimus, Gaesares dedimus*» («прочих богов мы приемлем, цезарей мы создаем»). Калигула¹⁵⁸ и Домициан прямо требовали своего обожествления*****. Чернь считала Цезарей обычными богами и ждала от них «явлений», «сновидений» и чудес*****. А на Востоке даже все римские проконсулы имели свои

Что касается жреческого достоинства царя, то оно не исчезало в истории. Буасье отмечает: «До Константина римский император был бесспорным главою национальной религии. Большие жреческие коллегии были в его распоряжении, и мы видим из сохранившихся протоколов их собраний, как, например, у Арвальских Братьев¹⁵⁹, что

* Корелин, «Падение античного мирозерцания», 24¹⁵¹.

** «*De vita Caesarum*. G. J. Caesar», 76.

*** Светоний, «Август», 52; срв. В. И. Герье, «Август, 465.

**** Boissier, «*Religion Romaine*», I, 194—195.

***** Там же, 127—149.

***** Корелин, 49; Буасье, 126—128.

***** Boissier, 163.

***** Там же, 193, 1997

***** Там же, 200.

они были заняты исключительно молитвами о нем. В качестве верховного жреца он наблюдал за исполнением всех обрядов, и так как в то время не было в гражданской или политической жизни ни одного акта, который не сопровождался бы религиозной церемонией, то его власть простиралась всюду. Сделавшись христианином, Константин не отказывается от этого права. Он сохранил титул верховного жреца* и принимал храмы в свою честь, что ему было облегчено тем, что он крестился только за месяц перед смертью**.

Итак, вот тысячелетняя традиция: царь есть *верховный священник* и вероучитель, и притом потому, что в нем самом (в том или ином смысле) *живет божественное начало*. Отсюда общая уверенность, что в делах культа монарх наиболее компетентен, ибо он сам есть особого рода бог; отсюда же и божеские почести императорам, за отвержение которых христиане шли на мучение и смерть. У поэта Пруденция судья, убеждая христианского исповедника, говорит, что хороший подданный должен верить, что лучшая религия есть та, которую исповедует император: «quod princeps coiit ut colamus omnes». Позднее это формулировалось так: «sujus regio, ejus religio», т. е. исповедание монарха обязательно для всех его подданных.

В Византии слагается целая доктрина. Знаменитый канонист Вальсамон (XII век) утверждает, что византийский император обладает епископским достоинством, он назначает и судит патриарха и имеет власть над Церковью. Димитрий Хаматиан, болгарский архиепископ (начало XIII века), развивая эту мысль, пишет: «Царство установлено Богом... Царь равноценен с Богом»... Солунский архиепископ Симеон (начало XV века) пишет, что царь причащается в алтаре потому, что он помазан на царство, он владыка Церкви и в качестве благочестивого приписан к духовенству. Оба святы — и царь, и архиерей: царь — помазанием; архиерей — рукоположением***. И в самом деле, византийские цари, как своего рода верховные архиепископы, устанавливали вероучение по своему усмотрению, вмешивались во все мелочи церковной жизни, распоряжались церковными кафедрами, превращали патриар-

* Буасье, «Падение язычества».

** Дюшэн, «История древней Церкви»¹⁶⁰.

*** Безобразов, «Очерки византийской культуры», 58—59.

ха в покорного чиновника, ссылали и казнили религиозно непослушных подданных. Так, император Юстиниан издал указ, в котором предавал анафеме религиозное учение, даже нееретическое, и писателей, признанных православными на третьем Вселенском Соборе¹⁶². Император Ираклий ввел новое вероучение, и притом ради политической цели: делая уступку монофизитам¹⁶³, он провозгласил, что у Христа было две природы, но только одна воля. Император Констанций по своему произволу собирал и распускал соборы; «моя воля — канон», — заявил он на Миланском Соборе в 355 году*. Императоры иконоборцы резко подчеркивали свои жреческие права. Лев III в своем сборнике законов прямо присваивает себе ту же власть, что и римские папы**. Другие, вроде Исаака Ангела, шли еще дальше и утверждали, что между царем и Богом нет расстояния. А когда императрица Ирина изменнически ослепила своего сына, императора Константина (конец VII века), то современники писали: «и померкло солнце, и в течение 17 дней не видели лучей его, и все говорили, что вследствие ослепления Царя солнце перестало испускать лучи»***.

Тертуллиан¹⁶⁴ отмечает (Apol. 28), что Цезаря более уважают и более боятся, чем Юпитера****. И действительно, при христианских императорах говорится об их «божественном жилище», о «священной комнате» монарха: его решения называются «оракулами», а подданные, ищущие у него правосудия, обращаются «к его алтарям»*****. Тертуллиан называет почтение к царям — «религией второго величества»*****; а Григорий Назианзин¹⁶⁶ пишет, обращаясь к монархам, что «Господь сам управлял небесными делами, поделил управление земными делами с монархами, а потому они призваны быть богами своих подданных»*****. Впоследствии Боссюз скажет об императорах: «Hs sont des dieux et participent en quelque fa[^]on a l'indépendance (jj.vj^{ne} *****¹⁶⁷».

* Безобразов, «Очерки византийской культуры» 59—62.

** Там же, 59-60, 66.

*** Там же. 30.

**** Буасье, «Падение язычества», 548.

***** Там же, 32—33.

***** Martin, «Lehrbuch der kath. Moral», 790¹⁶⁵.

***** Там же, 788.

***** «Politique tirée de l'Écrit. Sainte», — Boissier, «Re!. Rom.».

Подобные воззрения распространены и на Западе. Древние германские короли всегда имели *жреческие права* и возводили свое *происхождение* к богу Одину. В истории Беды читаем: «Vodan, de cujus stirpe multarum provinciarum regium genus originem duxit»...¹⁶⁸ Христианство очистило и облагородило это учение, но идея «царя Божией милостью» не угасла. В песне о Роланде¹⁶⁹ император имеет внешность жреца, жесты, слова и приемы епископа; он благословляет армию как папа; и послов своих он благословляет «именем Христа и своим» («A l'Jhesu e a l'mien»). Епископ Катвильф пишет Карлу Великому: «Ti es in vice illius (Dei). ...Et episcopus est in secundo loco, in vice Christi tanquam», т. е. император замещает Бога-Отца, а епископ занимает лишь второе место, замещая как бы Христа...*

Вот династия Капетингов (XI век) и король Роберт Благочестивый, который является главою франконской церкви и для которого монах Гуго Флерийский требует сана «верховного епископа». Король не только следит за исполнением канонов, но и за установлением вероучения; он созывает соборы, судит и сожигает еретиков. Королевский род считается как бы божественным; королевская власть имеет священный характер; династия считается богоизбранной и даже индивидуальное помазание на царство необязательно**. Тому же королю Роберту Фюльбер Шартрский писал «Sancte pater», «Тиа sanctitas»***. Короли считались представителями Бога на земле****. Еще в Lex Langobardorum (Edictus Rothari, 2) писалось: «Corda regum in manum Dei credimus esse»¹⁷¹, и, например, приговор к смертной казни, произнесенный королем, должен был быть приведен в исполнение без вины и ответственности для казнящего. Уже с XIV века в Германии изображают Бога-Отца в облики Императора, в Англии и во Франции в виде короля.

«Нет сомнения,— пишет Людовик XIV в поучении дофину,— что государи в известных действиях своих являются, так сказать, *наместниками Бога* и потому как бы причастны Его всеведению и Его всемогуществу; так, напри-

* Flach, «Les origines de l'ancienne France», III, 246.

** Там же, 241—242, 253—256.

*** Там же.

**** Там же, 144.

мер, в оценке способности людей, в распределении должностей и в даровании милости»*. Подтверждается ли это исторически — это другой вопрос; но по сравнению с претензиями Калигулы и Домициана эти слова свидетельствуют о значительном отрезвлении.

Поучительно, как это обожествление царей переживалось в России. Так, у Иосифа Волоцкого (1440—1515) читаем¹⁷²: «Царь убо естеством подобен есть всем человеком, властцю же подобен есть вышнему Богу»**. «Князь, любя суд и правду, небо есть земное и душа его престол Христов»; «Бог в себе место избра вас на земли и на своем престоле, взнес, посади»***. «Слышите цари и князи и разумеите, яко от Бога дана бысть держава вам, яко слуги Божии есте...», «вы же... убойтесь серпа небесного и не давайте воля зло творящим человеком»****. В этих указаниях Иосиф Волоцкий подходит к такой грани, которую люди без богословского образования соблюсти не могли. Герберштейн (1486—1566) рассказывает*****: советники Василия III «открыто признают, что воля князя есть воля Бога и что князь делает, то делает по воле Божией. Поэтому они называют его Божиим ключником, постельником и верят, что он исполнитель воли Божией¹⁷⁵». Иоанн Грозный, сын Василия III, как будто призван был научить русских людей более трезвому, тонкому и глубокому пониманию царской власти. «Домострой» настаивает: «Царя бойся и служи ему верою... яко самому Богу и во всем повинуйся ему; аще земному Царю правдою служити и боитися его, тако научитися и Небесного Царя боятися...» Своеобразное понимание находим мы в устах Петра Великого. В морскую бурю, в шлюпке он говорил оробевшим матросам: «Чего боитесь? Царя везете! С нами Бог»*****. Historici запомнили его застольные тосты: «За здравие тех, кто любит Бога, меня и отечество». В этом нельзя видеть обожествления: в обращении к матросам звучит вера в *богохранимость* Царя; в тостах — сознание себя слугою Божьего дела, отвечающим перед Богом за отечество... Совсем иначе

* Герье, «Республика или монархия», 12.

** «Просветитель», Слово 16.

*** «Наказание Князьям»¹⁷³.

**** Слово 13¹⁷⁴.

***** «Rerum Moscovitarum commentarii».

***** Ключевский, «Очерки и речи», 511¹⁷⁶.

воспринималось все это простым народом. Ключевский рассказывает, что в 1767 году при народных встречах Императрицы Екатерины на Волге «в Казани люди готовы были постелить себя вместо ковра под ее ноги, а в одном месте в церкви мужики принялись свечи подавать, прося поставить их перед матушкой царицей»*.

На Востоке и на Западе масса верила в священность царской особы настолько, что ждала от монарха *исцеления больных*. Так, по Плутарху**, эпирский царь Пирр исцелял больных прикосновением. Историки Рима, и в том числе Светоний и Тацит, рассказывают о чуде, которое император Веспасиан совершил якобы по указанию бога Сераписа в Александрии в 71 году: в самый момент его фактического воцарения, когда он сам еще сомневался в нем, слепой и сухорукий прикоснулся к нему и получили полное исцеление. Спартян сообщает подобное этому об императоре Адриане. Лауренций рассказывает такое же о короле Хлодвиге¹⁷⁸, исцелившем своего офицера от золотухи простым прикосновением (509)***. Этот дар последовательно переходил из династии в династию от Меровингов к Каролингам, а потом к Капетингам****. Следы этой веры отмечаются еще в XIX веке: так, Людовик XVIII совершил тотчас же после своего коронавания несколько исцелений*****.

Из всего этого явствует, что идея монархии «Божией милостью» есть идея древняя, как сама история человечества, и что она пережила существенную эволюцию в правосознании человечества. Сохраняя свою основу, она менялась и в обосновании, и в объеме, и в выводах.

1. Древнейшее субстанциальное и мифологическое обоснование дано в законах Ману: царь сотворен из частиц божественных субстанций.

2. Царь от Бога потому, что ему присуще особое боговидение и боговедение (Аменхотеп IV в Египте, греко-римские цари-жрецы);

3. Или потому, что царю сообщается особая благодать по управлению в особом акте помазания (идея еврейской

* Ключевский, «Очерки и речи», 366.

** Pyrrhus, 12⁷⁷.

*** См. у Maury, «Croyances et legendes du Moyenage», 363¹⁷⁹.

**** Flach, «Les origines de l'ancienne France», III.

***** См. у Коркунова и у др.¹⁸⁰.

Библии, принятая потом в православной Византии и на католическом Западе);

4. Или потому, что образ царского Величества есть земное подобие Божьего Величия на небесах (Боссюэ, Иосиф Волоцкий);

5. Или потому, что царская власть, как и всякая благая государственная власть, установлена Богом и служит Его делу (Апостол Павел и Отцы Церкви);

6. Или потому, что царь есть представитель или наместник Бога на земле (франконская идеология X и XI веков);

7. Или потому, что «сердце царя» (то, что римляне называли «*noumen imperatoris*») таинственно находится «в руке Божией» (*Lex Langobardorum*; срв. у Герберштейна о России);

8. Или же, наконец, потому, что царь получает свои права на путях иррациональных, естественных, вне человеческого произвола совершающихся — по наследству, по рождению, по жребию, от природы: он посылается от Бога, предназначается милостию Божией...

Так или иначе, но к самой сущности монархического правосознания принадлежит идея о том, что царь есть *особа священная, особливо связанная с Богом* и что именно это свойство его является источником его *чрезвычайных полномочий*, а также основой *чрезвычайных требований, предъявляемых к нему, его чрезвычайных обязанностей и его чрезвычайной ответственности.*

Именно поэтому он призван — *искать и строить в себе праведное и сильное правосознание. Эти обязанности суть прежде всего обязанности внутреннего духовного делания и самовоспитания; они должны осмысливаться как религиозные.*

Понятно, что в *республиканском правосознании* все это отсутствует. Из двух исходов — персонифицировать государственную власть и соответственно вознести властвующую персону в полномочиях и обременить ее величайшими обязанностями, или же снять совсем эту проблему государственного сосредоточения, разгрузить власть, рассосать это бремя и заменить царя чиновником, с малыми полномочиями, — республиканское правосознание предпочитает решительно и бесповоротно второй путь. Ему нужна не персона, а *рядовой политик из обывателей, из-*

бираемый *на срок, ответственный перед парламентом и народом, по возможности удовлетворяющий элементарным требованиям гражданской чести, во всяком случае публично не слишком опороченный*; ему нужно знать, что этот срочный чиновник старается руководствоваться доступными ему соображениями государственной пользы и что против его возможных злоупотреблений имеются известные *гарантии*. За пределами этого республиканское правосознание не терпит никакого особого значения у главы государства, и то, что происходит в монархическом правосознании, не находит себе у него ни сочувствия, ни даже отдаленного понимания. Вся эта монархическая концепция и традиция кажется республиканцу собранием предрассудков, устарелых суеверий, унижительных чудачеств, а может быть, даже проявлением политической глупости, наивности, темноты или еще хуже — корыстной симуляции. Со всем этим республиканец не может мириться: при столкновении он пытается с этим бороться, как с опасным и вредным душевным состоянием; в лучшем случае он идет мимо всего этого, презрительно и опасливо пожимая плечами...

Глава четвертая

ОСНОВНЫЕ ПРЕДПОЧТЕНИЯ — 2

1

Если попытаться свести указанные мною особенности монархического правосознания к единой и простой формуле, то можно было бы сказать, что симпатии и воззрения монархиста склоняются к *иррационально-интуитивному* восприятию жизни и политики, а симпатии и воззрения республиканца — к *сознательно-рассудочному* толкованию мира и государственности. Это обнаруживается в целом ряде последствий и выводов.

Так, монархическому правосознанию присуща склонность созерцать *историю народов и природу человека* как нечто *Богом даруемое и данное*, как цепь событий Богом установленную и ведомую. Монархическое правосознание есть вообще не столько «сознание», сколько «чув-

ство», духовно-инстинктивное восприятие или «ощущение», подъемлющееся из глубины человеческой души; оно укоренено в укладе инстинктивной духовности — веры, любви, совести, художества, чувства ответственности, привычной дисциплины; оно как бы вброшено в эту сферу и вырастает из нее. Мало того, оно воспринимает и самого субъекта, носителя и осуществителя этого правосознания, как некое *иррационально-духовное* творение Бога, как индивидуальное порождение мира, природы и истории. Человеку с таким правосознанием нельзя ни «втолковать», ни внушить, что человек есть *объект произвола* или *продукт случайностей*, ибо он чувствует себя естественным, органическим порождением бого-созданной природы, в которой все закономерно, но не по законам слепой или материальной причинности, а по законам внутренней, *Богом ведомой целесообразности*.

Монархическое правосознание не склонно верить в случай, да еще в слепой случай. И судьба для него не игра хаоса и не неизбежный фатум, и не развертывание механических причин и следствий, а *дело Провидения*. Именно отсюда у монархистов вера в «природного» или «прирожденного» Царя. Иррационально-естественный процесс человеческого рождения («наследование! наследник!») есть для них не случайный факт, а органическое, т. е. таинственно-целесообразное и руководимое Провидением событие. Из двух толкований — «все зависит от человеческого произволения, которое выше судьбы и природы» и «все возникает из руководимого Богом органически-иррационального, внутренне-целесообразного процесса», — монархист склоняется ко второму, а республиканцу гораздо ближе и понятнее первое.

Духовно-органическое толкование «естества» связано исторически с целым рядом древних обычаев, восходящих к сечей старине. Самый процесс человеческого выбора, усилия, одоления люди древности осмысливали духовно и религиозно. Таков, например, обычай древних «поединков», средневековых «ордалий»¹⁸¹ или русского «поля»¹⁸². Напрасно позднейший рационализм изображает этот «суд Божий» как попытку найти *правоту* посредством *грубой силы* или случайной удачи. На самом деле здесь преподносилась людям *законное* и *богоугодное* первенство духа над силой, религиозное искание правоты по образцу Гектора¹⁸³

с Аяксом в Илиаде (песнь VII, 178—180) или по образцу Давида¹⁸⁴ и Голиафа. К Богу обращались сами борющиеся и до поединка и во время поединка; нередко и окружающий народ молился вслух о ниспослании победы не сильнейшему, а правому; и нередко неправый силач оказывался сраженным и поверженным не столько благодаря силе противника, сколько через смятение его злой совести и благодаря подъему доброй совести у победителя: это было своего рода *всенародное заклятие зла и молитвенное одобрение добра*, от которого правый окрылялся, а неправый испытывал религиозно вызванный паралич воли.

В этом же направлении религиозное правосознание осмысливает и начало *жребия* (апелляция не к случаю, а к Провидению!) и начало *выборов*, когда оно к ним обращается. Имеется в виду «Боговедомость» голосующих наподобие голосования догматов на Вселенских Соборах, голосования, которое секуляризованному республиканцу всегда будет казаться безнадежной попыткой найти откровенную истину по случайному большинству человеческих мнений, а для верующего человека останется явлением божественного вдохновения и молитвенного озарения.

Именно в этой связи можно было бы установить, что монархическое правосознание, испытывающее жизненную силу духа в пределах собственного инстинкта, имеет все предпосылки для *веры в чудо*: ибо если «мой» слабый дух способен к преодолению и подчинению себе моего животного инстинкта (что само по себе уже чудесно!), то как же не допустить мне, что Дух Божий ведает высшие пути и судьбы и держит в своей власти всю природу — и внешнюю, и внутренне-человеческую? Все в жизни таинственно-сложно; все в мире ведется Провидением. И то, что слепым людям кажется «невозможным» или «чудесным», есть естественно-сверхъестественное проявление Божией воли... Понятно, что республиканскому правосознанию чужд весь этот комплекс идей и чувствований как «мистически-фантастический» пережиток и как проявление «реакционной непросвещенности»...

Вот почему можно сказать, что религиозно укорененное правосознание будет скорее склоняться к монархической форме, а секуляризованное и безрелигиозное правосознание — к республиканской (индивидуальные исключения

всегда остаются возможными). Для республиканского правосознания характерна вера в *нестесненное человеческое изволение*, которое осмысливается как начало, стоящее выше «судьбы» и выше «природы», и которое не связано ни с каким религиозным поклонением. Республиканцу кажется странным и неумным — решать вопрос о житейской и политической пользе в зависимости от «слепого случая». Жребий есть случай. Рождение человека от человека есть дело политически безразличное, биологически объяснимое, но не могущее притязать ни на какое особенное связующее значение; во всяком случае, здесь нет целесообразного политического изволения. Сколько раз, спросит республиканец, у хорошего монарха рождалась плохие или негодные сыновья,— глупые, отсталые, совершенно не интересующиеся государственным делом и неспособные к нему? Допустим, что отец был хорошим правителем; но разве государственные способности обязательно передаются по наследству, и притом всегда старшему сыну? И можно ли судьбу целого народа ставить в зависимость от такого несчастного случая (рождение неудачного сына у государя), да еще закреплять эту судьбу пожизненностью, безответственностью, непосильною для молодого человека уполномоченностью, с совершенно необоснованною надеждою на то, что от этого неудачного наследника родится впоследствии более удачный старший сын? И вот весь династический вопрос, бесспорно разрешаемый в глазах монархиста идеями Провидения и боговедомого естества, оказывается для республиканца проявлением необоснованного «предрассудка», продуктом мистически искаженной слабости политического суждения. Тогда республиканец ставит недоумевающий вопрос: «Вот имярек — не глуп и не изувер: как же он может быть монархистом?!»...

Поучительно отметить республиканский подход к этой проблеме у такого выдающегося короля, как Фридрих Великий прусский: «Случай, господствующий над человеческой судьбой, решает вопрос первородства. Но оттого, что человек — король, он еще не становится лучше других» (завещание от 8 января 1769 года). Во всяком случае, Вольтер и Дидро были бы довольны таким воззрением, а революционная Декларация Прав¹⁸⁵ могла бы только добавить: «ибо люди рождаются равными»...

В ближайшей связи с этим стоит склонность монархического правосознания к *семейственному* созерцанию государства и к *отеческому* осмысливанию верховной государственной власти. В этом оно проникнуто древним, доисторическим духом.

Еще в Одиссее мы видим, что «вожди семей носят» пышное имя «владык» (*anactes*) и «царей» (*basileis*); афиняне первобытной эпохи называли «царем» вождя или главу рода (*genos*), а римские клиенты удержали для главы рода название «гех» (царь). Итака была маленьким островом, но имела много подобных царей*. Отец, домовладыка — есть первый «единовластник» (мон-арх) в истории. Слово «отец» везде, и у нас в России, характеризует всякого почтенного, уважаемого, авторитетного мужчину: этим выражается идея могущества, власти, величия, относимая в религиозном созерцании и к Богу.

Где-то в самых корнях своих монархическое правосознание *патриархально*, «фамилиарно», может быть, даже «патримониально»¹⁸⁶; оно склонно переносить строй семьи в государство, а строй монархии в семью. Пока люди будут жить семьями и притом единобрачными (моногамия!) и особенно едино-отеческими (моноандрия!), до тех пор в человеческой душе будут вновь и вновь оживать от самой природы вложенные в нее *монархические тяготения*.

Надо признать, что Платон, желавший растворить семью в коллективе, по принципу «у друзей все общее», подрывал тем самым один из главных источников монархического правосознания. Подобно этому, всякий коммунизм, распространяемый на семью и отменяющий ее,— имеет антимонархическую тенденцию. Для республиканского же правосознания патриархально-семейственное восприятие государства и верховной власти чуждо или даже неприемлемо, если не считаться с античной формой семьи. Мало того, самая республиканская идея семьи не тяготеет к признанию преимущественного ранга родителей. И это естественно, ибо республиканская идея «равенства» проникает незаметно и в семейный строй.

Республиканское правосознание постепенно теряет

* Фюстель де Куланж, «Древняя гражданская община», 239.

идею родовой принадлежности, чувство кровной связи через общего предка. Оно несет с собой идею кровно-несвязанной совокупности, идею множества «рядом жителей», человеческих «атомов», которым должны быть обеспечены прежде всего «свобода», потом «равенство» и наконец столько «братства», сколько его останется после расщепляющей свободы и после всеснижающего равенства. В сущности говоря, это «братство» всегда остается пустым словом, слабым и мертвым отголоском родового семейного строя, когда о братстве говорила единая кровь общего происхождения. Рядом живущие атомы никогда не станут *братьями*, менее всего при социализме или коммунизме. Республиканство есть такой уклад гражданственности, в котором водворяется не братство, а, по меткому выражению Константина Леонтьева, *уравнительное всемеиение*.

Уже в древней истории именно отмирание родовой принадлежности и ослабление патриархальной стихии {Греция! Рим!} отодвигало значение царей и постепенно приводило к республиканскому строю. И обратно: именно в тех республиках, где начало семьи, отеческой власти, рода, родовитости и генеалогии сохранялось, слагалась аристократическая республика с возможностью неожиданной реставрации монархической формы в том или ином виде (вспомним эпоху Возрождения в Италии, и в частности, правление Медичи во Флоренции — этих наследственных, некоронованных республиканских царей из купеческой знати).

3

Характерное и устойчивое отличие монархического правосознания — это, далее, культура *ранга* в человеческих отношениях вообще и в государственном строительстве в частности.

Когда мы говорим о ранге, то мы отнюдь не должны представлять себе условное, искусственное или принудительное преимущество одного человека или одного сословия перед другим. Ранг есть прежде всего вопрос *качества*, и притом *подлинного* качества; признание ранга есть потребность искать и находить *качественное преимущество*, придавать ему полное значение, уступать ему жизнен-

ную дорогу и осуществлять это не только в повседневной, но и в государственной жизни. Напрасно поверхностные политики республиканского образа мыслей сводят идею ранга к тому, что в монархиях образуются «неподвижные сословия», чуть ли не «касты», во всяком случае правящие и богатые слои, в которые «совсем нет доступа» или доступ в которые труден лицам других не «привилегированных» слоев или сословий. Исторически *так* бывает, но совсем не только в монархиях, а и в республиках — то аристократических, то грубо-партийных. Зато история монархии знает и совершенно обратное. Именно волевые и созидающие государи обычно обнаруживают желание находить повсюду качественных людей, обладающих опытом, силой суждения, честностью, прозорливостью и волевою энергией. История рассказывает нам и о явлениях болезненных преувеличений в борьбе между монархом и окружающей его аристократией, когда монарх бывал склонен не только освободиться от давления и от интриг привилегированного сословия, но принимался почти за искоренение его (римские цезари, Людовик XI во Франции, Иоанн Грозный в России). Но наряду с этим мы знаем государей, искавших мудрого совета и государственно способных людей совершенно независимо от их происхождения. Именно таким рисует немецкий историк Ранке французского короля Генриха IV. То же воззрение мы видим в особенности у молодого Людовика XIV, который уже в детских годах испытал, к чему способна фрондирующая аристократия и чего можно ждать от нее: он научился не полагаться на родовитость и на титулы, а искать способных (что для него было равносильно — «послухных») людей и выдвигать их в управлении государством. Именно в силу этого ему удалось найти Кольбера¹⁸, сына простого купца. К сожалению, впоследствии он изменил этому правилу под влиянием непомерно развившегося в нем тщеславия*. Вспомним еще образ действий одного из величайших монархов всемирной истории — Петра Великого, у которого уличный пирожник Александр Меншиков стоял рядом с графом Шереметевым, а заезжие иноземцы Лефорт и Брюс служили государству рядом с князьями Репниным и Яковом Долгоруким. Фридрих II прямо выговаривал: «великий человек не нуж-

* См. об этом у Ранке, у Шерюэля, у Г'альярдена, Клемана и других историков¹¹⁸

дается в предках» (срв. запись его от 1759 года): «высокое рождение есть химера, если к нему не присоединяется заслуга» (запись 1751 года).

Поучительно вспомнить в этой связи политическое правило, проводившееся одинаково Людовиком XIV* и Фридрихом Великим: *не привлекать к делам управления принцев крови*. Фридрих выражал это так: «Лучшее обхождение с принцами крови состоит в том, чтобы осыпать их внешним почетом, но удалять от государственных дел, доверяя им военное командование только при полной уверенности в их таланте и характере» (Политическое завещание 1752 года). Мотивом и основанием в пользу такого образа действия была, по-видимому, невозможность возлагать настоящую политическую и деловую ответственность на принцев крови: приходилось бы покрывать их упущения и мириться с их неспособностью, а государственное дело страдало бы от этого.

Итак, говоря о «ранге», я имею в виду *качественный ранг людей* и способность радоваться ему, а не интриговать против него. Эта идея была раскрыта с особенной глубиной и силой у Карлейля**. Этот глубокомысленный историк совершенно прав, придавая идее «ранга» — *религиозный смысл*. Ибо высшее качество (Совершенство!) и абсолютный ранг человека научается созерцать и чтить именно в Боге. Нет ничего важнее в воспитании человеческого духовного характера, как именно сообщение человеку умения ставить себя перед лицом Божием и измерять свое несовершенство — *Ego* совершенством. Это сообщает душе смирение, трезвение, свободу от зависти и способность радоваться верному качеству всюду, где оно обнаруживается. Где этого нет, там царит зависть и интрига. Но именно в этом великая воспитательная сила монастыря, армии, школы и монархии. Где угасает или вырождается чувство объективного ранга, там монархия незаметно слабеет и республиканизируется.

Люди от природы и в духе — не равны друг другу, и уравнивать их никогда не удастся. Этому противостоит известный республиканский предрассудок, согласно которому люди рождаются равными и от природы равноценными

* См. у Шерюэля и Деппинга¹⁸⁹.

** См. «Герои и героическое в истории»¹⁹⁰.

и равноправными существами. Напротив, монархическое правосознание склоняется к признанию того, что люди и перед лицом Божиим и от природы *разнокачественны, равноценны* и потому, естественно, должны быть *не равны в своих правах*.

Не следует думать, будто республиканский эгалитаризм ведет свое начало от французской революции, и в частности, от ее пресловутой «Декларации прав человека и гражданина». Тяготение к равенству есть одна из основных человеческих слабостей, которая обнаруживалась еще в древности, и иногда притом в самых острых и разрушительных формах. В свое время идея «равенства» получила мощный толчок и поддержку от христианского воззрения на бессмертие человеческой души, на веру и Благодать, на добродетель и страшный суд, ибо это воззрение выдвигало на первый план именно те пункты, в которых люди как бы «уравниваются» перед лицом Божиим. Но уже Апостол Павел предупреждал верующих против эгалитаризма: «звезда от звезды разнится в славе» (1 Кор. 15, 39—44): именно «равенство» людей перед лицом Божиим обнаруживает их *неравенство в деле подлинного христианского качества*. Возможно, что влияние христианства укрепило бы эгалитарное тяготение массы, если бы Апостолы и отцы Церкви не выдвинули *новое* учение о *новом* неравенстве и не установили необходимости земного ранга, а также учения о нарочитой призванности и помазанности царей.

Человек всегда и во все эпохи искал *преимуществ для себя* и, предаваясь этой претензии, создавал химеру «равенства людей от природы» (как ни парадоксально это звучит). Вообще говоря, человеку свойственны две различные интенциональные¹⁹¹ установки, создающие два различных человеческие типа. Одни сосредоточивают свое внимание и свое сочувствие на *сходном* у людей, признают это *сходное существенным* и выдвигают требование — *сходное должно быть политически и хозяйственно уравниено*. Другие сосредоточивают свое внимание и сочувствие на *несходном*, на *различном* у людей, признают *несходное существенным* и настаивают на том, что *справедливость требует различной квалификации и неравного обхождения с теми, которые по существу своему различны и разноценны*.

Понятно, что дело не в «сходстве» и не в «различии», а в *духовно-существенном* сходстве и различии и, далее, в *политически-существенном* различии и сходстве. И вот, история показывает нам, что *духовно- и политически-несущественные* различия слишком часто выдаются за существенные, или, что то же самое, малосущественные различия политически переоцениваются и принимаются за единственно-существенные. Это неверное, непредметное разрешение вопроса открывает настежь двери безудержным эгалитаристам; таковы, например, все политические уклады, построенные на одном *имущественном* цензе (правление богатых) или на *кровном происхождении* (правление сословно-кастовое) и т. д.

На самом же деле справедливость требует не «равенства» и не «привилегий», а *предметного уравниения и предметно-справедливых привилегий*. Справедливо, чтобы люди, совершившие однородные преступления, одинаково привлекались к суду, чтобы люди с одинаковым доходом платили одинаковый подоходный налог. И в то же время справедливо, чтобы беременные женщины имели известные привилегии; чтобы преступники и душевнобольные были лишены права голоса; чтобы государственные должности давались талантливым, умным и честным людям и т. д. Привилегии должны быть предметно обоснованы. Необходимо умение *верно, жизненно творчески* распределять ранг. Ибо *непредметные привилегии* компрометируют начало *справедливого неравенства* и пробуждают в душах склонность не к справедливости, которую Платон называл «распределяющей», а к *несправедливому, непредметному уравниению всех во всем*.

Это можно было бы выразить так: *безудержный эгалитаризм*, враждебный всякому рангу, есть *дитя непредметного ранга*.

И вот, *республиканское* правосознание сосредоточивается на человеческих сходствах, особенно на сходствах в потребностях, в эгоистическом интересе, в требовании личной свободы, политической свободы и имущественного состояния. Эти сходные потребности и претензии оно признает существенными и требует для людей *равенства*: чем больше равенства в правах и в социальных возможностях, тем якобы лучше, тем справедливее данный строй. Напротив, *монархическое* правосознание сосредото-

точивается на человеческих несходствах, особенно на различиях рождения, наследственности, воспитания, образования, воли и одаренности. Эти различия оно признает за существенные и видит справедливость в соответствующем неравенстве; существующие привилегии лучше не отменять, а поддерживать.

У республиканского правосознания всегда имеется *предубеждение против всякого неравенства*, особенно связанного с рождением, наследственным правопреемником, воспитанием, образованием, талантом и волею. А у монархического правосознания обычно имеется *предубеждение против всех уравнительных мероприятий*, особенно связанных с потребностями, вкусами, с политическим полноправием и имущественным состоянием. Республиканское правосознание обычно бывает склонно дать право голоса женщинам, понизить политический возрастной ценз, обложить высокой пошлиной наследства, отменить майораты¹⁹², оспорить всякие права и преимущества короны, ввести избираемость, срочность и ответственность для главы государства, отменить гвардию, отказать в субсидии дворянскому интернату, отделить Церковь от государства, экспроприировать имущественные верхи, ввести совместное обучение мальчиков и девочек, открыть женщинам доступ в адвокатуру и парламент и т. д. Зато монархическое правосознание готово упорно опаривать наличность тех «одинаковостей», на которые при этом ссылается республиканец: оно будет настаивать на том, что женщину не следует вовлекать во все страсти, пошлости и интриги политической жизни, ибо женщина имеет лучшие и интимнейшие задания, драгоценные для государства; оно будет указывать на необоснованность и опасность всеобщего избирательного права, ввиду обилия необразованных и глупых людей («олухов», по выражению Карлейля); оно будет склоняться к выдвиганию людей более зрелого возраста, более независимых в имущественном отношении, более квалифицированных в смысле политического опыта и честности; оно будет поддерживать религиозное единение с Церковью, образовательный ценз, гвардию, майораты; оно всегда предпочтет Независимого, наследственного, пожизненного главу государства и так далее...

Все это примеры, и не более; но эти примеры показы-

вают основную установку правосознания; склонность, образ мыслей, критерии оценки. Монархическое правосознание остро чувствует разнокачественность, разноценность, своеобразие людей; и в этом оно приближается к аристократическому республиканству, не желающему, впрочем, сделать последовательный вывод применительно к главе государства.

Для монархиста же монарх есть аксиоматическое явление *правового и социального ранга*, — земное признание и подтверждение первичного, основного и священного ранга, явленного в религии. Это-то и чувствуют обычно республиканцы, и потому они направляют свою энергию на борьбу с этою земною «мнимой божественностью» человека, стремясь сорвать, свалить, скомпрометировать и угасить у всех в правосознании это явление неоспоримого для монархиста священного государственного ранга. Для республиканцев — люди от природы «равны»; идея ранга шокирует и возмущает их. В естественное равенство людей веруют одинаково греческие софисты и Марк Юний Брут, французские якобинцы и русские социалистические партии. И наоборот: всякое доказательство того, что существует на свете предметное неравенство, что оно по справедливости требует и неравенства в правах — может быть встречено негодованием со стороны республиканцев; а всякое обоснование естественного ранга и его культа может натолкнуться у них на прямую ненависть. Учение Аристотеля о «рабстве от природы» оттолкнет всякого эгалитариста: «раб от природы тот, кто причастен разуму лишь настолько, чтобы понимать (чужие) мысли, но не настолько, чтобы иметь (свои)»; он предназначен не к управлению государством, а к физическому труду*. Совершенно так же отвергнет эгалитарист и учение Томаса Карлейля.

Как не вспомнить мудрые и точные слова этого глубокомысленного историка: «Не может человек более печальным образом засвидетельствовать свое собственное ничтожество, как выказывая неверие в великого человека. Нет более печального симптома для людей известного поколения, чем подобная всеобщая слепота к духовной молнии, с одной верой лишь в кучу сухих безжизненных

* «Политика», I.

ветвей. Это — последнее слово неверия... «Отыщите человека самого способного в данной стране, поставьте его так высоко, как только можете, неизменно чтите его, и вы получите вполне совершенное правительство; и никакой баллотировочный ящик, парламентское красноречие, голосование, конституционное учреждение, никакая вообще механика не сможет уже улучшить положение такой страны ни на одну йоту... Это был бы идеал конституции»... «Я утверждаю: укажите мне истинного Копинг'а¹⁹⁴ или способного («могущего») человека — и окажется, что он имеет божественное право надо мною»... «Все социальные процессы, какие только вы можете наблюдать в человечестве, ведут к одной цели (...), а именно: открыть своего Абиетан (способного человека) и облечь его символами способности — величием, почитанием (как достойнейшего), саном короля, властелина или чем вам угодно, лишь бы он имел действительную возможность руководить людьми соответственно своей способности»*. В таких выражениях заключается прямой вызов всем безрелигиозным людям, всем эгалитаристам и республиканцам, который может вызвать в их среде только величайшее негодование. Но этот вызов должен быть еще сопоставлен со словами одного из отцов французской революции, того пробудителя республиканского правосознания, который провел сам три года при королевском дворе в Пруссии; я имею в виду Франсуа-Мари Вольтера: «Что касается до меня, то я думаю, что так как надо повиноваться... то лучше повиноваться породистому льву (*un lion de bonne maison*), который от рождения гораздо сильнее меня, чем двумстам крысам моего рода»**...

Итак: монархическое правосознание склонно культивировать *ранг в ущерб равенству*, а республиканское правосознание склонно культивировать *равенство в ущерб рангу*.

4

С этим связано еще одно отличие монархического правосознания от республиканского, которое должно

283^{195*} хлэр⁰и и героническое в истории, рус. пер., 37, 39, 278, 279, 280,

** См. у В. И. Герье, «Республика или монархия», 52.

быть отмечено и признано, однако без преувеличений. Именно монархическому правосознанию свойствен известный *консервативный* уклон, нередко совсем не свойственный республиканскому правосознанию. Монархия как строй имеет свои определенные *традиции*, на которых она покоится, которыми она дорожит и от которых неохотно отступает. Монархическое правосознание не склонно к скорому и легкому *новаторству*; напротив, оно склонно к выжиданию, к блюдению наличных законов; оно неохотно решается на радикальные реформы и, во всяком случае, берется за них только тогда, когда они *назрели*. Эта склонность *беречь наличное*, опасаться неизвестного нового, взвешивать его всесторонне и отклонять его, обусловлена, конечно, *религиозными, родовыми и ранговыми* основами монархического правосознания. Монархисту часто кажется, что неизвестное лучшее погубит имеющееся уже благо (срв. французскую поговорку «*le mieux est l'ennemi du bien*»; по-русски «от добра добра не ищут»); что лучше не разлаживать привычный порядок и не рисковать, не пускаться в политические приключения. Монархист хорошо понимает жизненную силу рутины, но именно поэтому он нередко способен вызывать в жизни застой, неподвижность и то, что республиканцы называют совсем неточно «реакцией»; ибо монархический консерватизм требует *соблюдения наличного и недоверия к новшествам*, а совсем не «*движения вспять*»...

Напротив, республиканскому правосознанию, не связанному ни религиозными, ни родовыми, ни сословными, ни ранговыми мерилami, всякая реформа, благоприятствующая «свободе», уравниению и удовлетворению действительных или мнимых вожделений простого народа, кажется естественной, подобающей и только напрасно задерживаемой «реакционерами». Новое не отпугивает республиканцев, а привлекает. Всякое движение влево (начиная от конфискации церковных имуществ и кончая социализмом) нередко кажется им сущим «усовершенствованием» жизни и социального устройства. Слова «прогресс», «гуманность», «свобода», «равенство» переживают так, как если бы каждое из них выражало некую неоспоримую «аксиому» «добра» и «света». И если бы неумолимые реальности хозяйства, здоровья, порядка и культуры не ложились на весы здоровым и драгоценным

жизненным балластом, то республиканское правосознание могло бы впасть в безудержную и беспочвенную «динамику» химерических реформ, все более приближающихся к анархии.

Однако ни консервативность монархического правосознания, ни новаторство республиканского — не следует ни преувеличивать, ни обобщать.

С одной стороны, политически зоркий и, главное, патристически-бескорыстный монархист имеет достаточно оснований и побуждений для того, чтобы задумывать и проводить великие реформы. Исторически это не нуждается в доказательствах: достаточно вспомнить историю всех великих монархий, устройство и возвышение коих творилось, конечно, не республиканцами. Назовем хотя бы Ришелье, Мазарини и Кольбера в истории Франции; барона фон Штейна и Бисмарка из истории Германии; князя В. В. Голицына, А. Л. Ордина-Нащокина, сподвижников Петра Великого и Александра Второго, П. А. Столыпина в истории России. Но, конечно, главный источник прогресса в монархиях — это сами государи. Нет ничего нелепее и несправедливее, как утверждать, будто монархия означает реакцию, а республика — прогресс. Такое утверждение заставляет всегда поставить вопрос о самом утверждающем: сознательно ли он говорит неправду или является жертвой собственной необразованности? Ибо в действительности история давно уже имеет особый «пантеон» великих государей, которым их народы обязаны своим бытием, хозяйственным и культурным расцветом. Назовем здесь в виде высокого образца лишь немногих: из царей Македонии Александра Великого (356—323 до Р. Х.), Антигона I Гоната (320—239) и Антигона II Дозона (229—221); римских императоров Октавиана Августа (63 до Р. Х.—14 по Р. Х.), Траяна (99—117), Адриана (117—138), Антонина Пия (86—161) и Марка Аврелия (121—180); из византийских — Юстиниана I (483—565), Никифора Фоку (913—969), Иоанна Комнина Доброго (1118—1143); Гаруналь-Рашида Багдадского (786—809); короля английского Альфреда Великого (871—901); короля сербского Стефана Душана (1336—1356); царя болгарского Симеона Великого (888—927); из французских королев — Карла V Мудрого (Валуа, 1360—1384), Генриха IV Бур-

бона (1553—1610), Людовика XIV (1638—1715); великого курфюрста Бранденбургского Фридриха Вильгельма (1620—1688); Фридриха II, короля прусского (1712—1786); царя Алексея Михайловича (1629—1676), императора Петра Великого (1672—1725) и императора Александра II (1818—1881). Все эти государи своеобразны и различны; а пантеон великих монархов нисколько не исчерпывается их именами.

С другой стороны, судьба республиканских партий в том, что их нозаторство обычно скоро выдыхается после их политического торжества. Проблемы здорового хозяйства, элементарного порядка, судопроизводства, путей сообщения, необходимой государственной обороны, гигиены и комфорта отрезвляет значительную часть республиканцев, не склонных к демагогическим авантюрам, и заставляют их мыслить не столько о создании нового, сколько о *закреплении наличного*. Образуются консервативно-республиканские партии, предпочитающие частную собственность — социализму, личную безопасность — процветанию гангстеров и апашей, честный и быстрый суд — системе подкупов и волоките, здоровую армию — революционному сброду и т. д. Достаточно вспомнить тот поворот в эпоху первой французской революции, который стоил жизни Робеспьеру и Бабёфу¹⁹⁶, а также отношение Тьера¹⁹⁷ к парижской Коммуне (1871), для того чтобы понять эту неизбежную грань консервативного республиканства, которую я имею в виду.

Именно в этом смысле и с этими пояснениями следует принять то последнее различие, о коем я упомянул: преимущественный культ традиции и консерватизм монархического правосознания и преимущественный культ новаторства и радикализм республиканского правосознания.

Глава пятая

ОСНОВНЫЕ ПРЕДПОЧТЕНИЯ—3

1

Монархическое правосознание, религиозно укорененное и художественно олицетворяющее государственную власть, строящееся на началах семьи, ранга и традиции.

естественно, усваивает себе в отношении к главе государства настроение *доверия*. Монархист доверяет своему государю, причем он нередко не может даже выговорить, на основании чего он питает это доверие и в чем именно он ему верит. Одно только не подлежит сомнению, а именно: там, где это доверие колеблется, там слабеют незримые, но самые прочные нити, скрепляющие монархическое государство; и обратно: где доверие к государю прочно, там монархия может цвести и вести народ.

Понятно, что это доверие имеет свой глубочайший корень в *вере и религии*: народу необходимо знать, что его государь ставит себя перед лицом единого и общего Бога, в Него верует, Ему внемлет, связует себя Его заповедями и служит Ему. Вот почему в истории замечается такое упорное стремление народа к *государю единой веры*. Напрасно монархи пытались подменить эту проблему, требуя от народа религиозного повиновения им самим (*сuius regio, ejus religio*¹⁹⁸). Дело в том, чтобы народ доверял своему государю, а не в том, чтобы государь вымогал у народа признание его веры. Вера вообще не вымогается; и монарх, пытающийся осуществить это, колеблет самые глубокие основы своего строя. История Византии, Англии, Франции, Испании, Германии, Нидерландов недвусмысленно удостоверяет нас в том, что государь, навязывающий свою веру народу, возлагает на него антирелигиозное испытание, расщепляет его правосознание и колеблет его доверие. Так было при императорах-иконоборцах и при Юлиане Отступнике¹⁹⁹; так было при Филиппе II в Испании; так было в борьбе англичан и с монархами-католиками, и с монархами-протестантами; так было и при отмене Нантского Эдикта² Людовиком XIV. Народ, покорно приемлющий религию своего монарха, свидетельствует о несостоятельности и несамостоятельности своего религиозного чувства; народ, отказывающийся своему монарху в повиновении, перестает доверять ему. Поэтому не народ должен быть «единославен» со своим государем, а государь имеет основание принять трон только в той стране, где он будет «единославен» со своим народом, обеспечивая всем своим «инославным» подданным свободу исповедания.

История Теодориха Великого (454—526), короля остготов в Риме, ревностного арианина, разошедшегося со

своими подданными, тянувшими к соединению с православной Византией, обнаруживает с особенной наглядностью опасность разномыслия. Тогда в партию православия вошло духовенство, многие знатные римляне и даже ближайшие советники Теодориха. Узнав об этих тайных сношениях с Византией, Теодорих пришел в страшное негодование и не пощадил лучших друзей своих; Боэций и Симмах, философы и ораторы, были казнены; но и самое остготско-римское королевство не просуществовало после этого и 30 лет. Инославие лишило государя лояльности его подданных, а прекрасный государь, не сумевший дать религиозную опору правосознанию своих подданных, оказался не на высоте.

Гораздо легче было маневрировать Наполеону Бонапарту, который вообще вряд ли исповедовал какую-нибудь религию. Известно его признание: «Это я закончил войну в Вандее тем, что стал католиком, а сделавшись мусульманином, я водворился в Египте, а умы в Италии я привлек тем, что стал ультрамонтаном. Если бы я правил еврейским народом, я бы восстановил храм Соломона»²⁰³.

Понятно, почему религиозно-исповедное единство драгоценно в монархии* Вера есть зрелое проявление *инстинктивной духовности* человека и в то же время выражение его *жизненной цельности*, включающей в себя и волю, и чувство, и мысль, и воображение, и деятельность. Быть одной веры с кем-нибудь значит иметь *религиозный акт* однородного строения, стоять перед лицом единого и общего религиозного Предмета и дорожить однородными *содержаниями* и *состояниями* в творческой жизни. Нет большей близости, чем та, которая возникает из совместной и искренней молитвы, восходящей к единому Господу; и нет ничего важнее для устройства монархии, как уверенность верующего народа в подлинной вере своего Государя. Если народ знает, что его Государь имеет такой же акт веры, что он живет тем же актом совести и осуществляет сходный акт правосознания, то доверие его к Государю может считаться обеспеченным.

Вот почему московские послы, переговариваясь с полками о призвании королевича Владислава²⁰⁵ на мос-

* См. у Vandal, «L'avènement de Bonaparte», II, 462²⁰⁴.

ковский престол, говорили им: «никак не может статься, что государю быть одной веры, а подданным другой, и сами вы не терпите, чтобы короли ваши были другой веры»*. Опыт с Димитрием Самозванцем явно подтверждал эту точку зрения. Русские основные законы прямо требуют православного исповедания от членов династии, особенно же от кандидатов на престол, и от их матерей**.

2

Доверие монархиста к своему Государю состоит в том, что подданный твердо и цельно полагается на его *намерения* и на его *способности*. Он верит в то, что монарх верен своему государству и своему народу; что он искренне и целостно желает для него добра, силы и расцвета; что он справедлив и хочет справедливости для всех; что он бескорыстен и требует бескорыстного служения от других. Вне этого монархист не представляет себе царя, не видит и не чувствует царской власти. Но это доверие оказывается особенно плодотворным тогда, когда оно распространяется не только на *намерения* монарха, но и на его *способности*. Подданные должны воспринимать не только *направление, искренность и преданность* своего Государя, но и его *энергию, его организационный дар, его дальновзоркость и его верное историческое понимание народных нужд*. Они должны быть уверены в том, что он не только *желает блага, но и может, и умеет* осуществлять его. Тогда доверие к нему оказывается на возможной жизненной высоте и приносит богатые плоды.

Все это обычно *подразумевается* и редко выговаривается или даже совсем умалчивается. Но драгоценность и важность этого доверия сам монарх должен разуметь, как никто другой: он должен заботиться о поддержании и укреплении его; он должен проверять и удостоверяться в том, что оно живет и не увядает; он должен видеть в нем главную силу своего правления, главную скрепу своего режима; он должен *уметь вызывать в народе доверие*. Это доверие совсем не должно выражаться в том, что народ отвертывается от общественных и политичес-

* С. Соловьев, VIII, 359²⁰⁶.

** Свод Законов, 1904, том I, раздел 2, 141.

ких задач, сваливает их бремя на своего государя, а сам предается пассивному безразличию. Напротив: доверие открывает сердца подданных и *вызывает их активность* и их *инициативу* в содействии монарху. Оно внушает подданным непоколебимую уверенность в том, что в государстве есть единая, правая и справедливая верховная воля, у которой можно найти всякую правду и оборону; что есть *куда* обратиться, есть *к кому* воззвать; что государство не формальная организация и не слепой механизм, ибо *зр* всем этим и *выше* всего этого имеется благая и верная воля, способная совестно оценивать вещи и дела и по правде решать споры и несогласия. Доверие к государю есть необходимое и драгоценное настроение, которого и государь и сам народ должны требовать от всего множества граждан; ибо монархия, как и всякий другой политический режим, живет и творит именно из душевно-духовного настроения, владеющего народом.

Понятно, что это доверие к государю приобретает особенное значение тогда, когда в страну приглашается новая династия, или тогда, когда дело идет о восстановлении на троне династии исторически-наследственной, но утратившей трон, или же когда в стране подымается республиканское движение. Водворение новой, может быть чужестранной, династии всегда бывает критическим временем в жизни народа, Целый ряд роковых вопросов возникает в народном самочувствии: «С нами ли он? Наш ли он? Разумеет ли он наши опасности и нужды? Будет ли он нам верен?» И еще глубже: «Приемлет ли его сердце наши национальные святыни? Дороги ли ему наши национальные верования и наши обычаи? Захочет ли он, сумеет ли он блюсти их?»... В этом случае (например, водворение в Швеции династии Бернадотов или в Болгарии Баттенбергской династии) *все* стоит под вопросом и очень многое зависит от нового государя. Иначе ставится вопрос, когда дело идет о реставрации прежней династии (например, возвращение Бурбонов во Францию²⁰⁷). Реставрация династии пробуждает в душе народа чуть ли не все государственное прошлое, пережитое под прежним царским родом: все времена славы и крушения, все благодеяния и все ошибки монархов, все доверие и все недоверие минувших веков, все ликования и все разочарования совместного бытия и строительства...

В такие эпохи, когда прошедшее и обременяет и облегчает новое — духовный и политический такт возвращающегося монарха приобретает особое значение: от его поведения зависит, быть носителем и возродителем прошлой славы, былых благодеяний и ликований — или обратно... Ибо он призван не столько являть новое, сколько воспринять и возродить старые традиции, из которых может уже начаться новый строй и новая слава. Может быть, положение монарха оказывается наиболее трудным тогда, когда в стране только еще поднимается республиканское движение. Обычно это бывает связано с образованием кадра честолюбивых политиков, уже отвернувшихся от монархии вообще и от правящего государя в особенности и прямо заинтересованных в опорочении и оклеветании монарха и монархии. Этот кадр считает необходимым критиковать и отвергать *все*, исходящее от монархии как таковой, даже самые верные и спасительные мероприятия, и может быть, эти последние реформы в особенности, ибо их удача могла бы реабилитировать и укрепить монархический режим. Тогда оказывается, что в стране имеется *нелояльное общественное мнение*, которое пропагандирует (то явно, то тайно) идею *обреченности монархии*, идею *личной несостоятельности правящего монарха*, идею *невозможности прогресса в стране* при данном режиме; публицисты, ораторы, шептуны и клеветники сеют безнадежность, ведут пораженческую линию во время войны, обвиняют во всем правительство, клеймят правительственную строгость как «террор», а мягкость как нераспорядительность или даже тайную злонамеренность; при малейшем попушении они начинают готовить революцию и заранее смыкать республиканские ряды. Из такого положения дел здоровый исход может быть найден только волевым государем-реформатором, монархом, одаренным дальновзоркостью и гражданским мужеством, умеющим морально и государственно импонировать и выносившим определенный и жизненно верный план преобразований.

Вот почему основное задание республиканцев в пределах монархии состоит прежде всего в том, чтобы подорвать доверие к монарху — доверие к его намерениям и доверие к его личным способностям. Самая идея «доверия к главе государства» кажется республиканцам вооб-

ше неуместной, противоестественной и, может быть, даже опасной. Республика есть по существу своему такой политической строй, при котором глава государства или совсем отсутствует (как в современной Швейцарии), или же обставляется всевозможными гарантиями недоверия. Из двух возможностей — персонифицировать государственную власть, вознести соответствующую персону в полномочиях и религиозно связать ее величайшими обязанностями; или же отказаться от этого личного центра, политически разгрузить это «место» и заменить царя *чиновником*, служащим по избранию, срочным и ответственным, с урезанными правами, который с виду удовлетворяет элементарным требованиям порядочности и старается руководиться доступными ему соображениями пользы, — республиканское правосознание решительно выбирает второй путь и совсем не находит в себе ни сочувствия, ни даже органа для понимания того, что именно происходит в монархическом правосознании. Глава государства должен быть обставлен формальными гарантиями, направленными против его свободного разума и политического творчества; минимум таких гарантий составляют: присяга данной конституции (чтобы «он» не вздумал совершенствовать ее или приспособлять к жизни!), ограничение законодательного полномочия, невозможность совершить какой-нибудь неконтрассигнированный акт, обязанность утвердить законопроект, одобренный палатами, и т. д.

Вот почему президент республики *избирается*, а система и процедура избрания нередко обставляется так, что кандидат остро испытывает свою *зависимость* от партий и от массы избирателей. Предвыборная агитация, в которой он так или иначе принимает участие, ставит его нередко (например, в Северо-Американских Соединенных Штатах) в положение *искателя*, массового «угодника» и демагога, речам которого внимают праздные и жадные толпы народа, могущие выразить ему неодобрение и несочувствие в самых грубых и унижительных формах (например, в виде забрасывания будущего главы государства тухлыми яйцами или томатами). Кандидат старается угодить толпе, — то пожиманием рук, то показыванием своей жены, то политическими и хозяйственными обещаниями, то бесконечными, но «очаровательными» улыбка-

ми. Надо угодить партиям, обеспечить себе поддержку мировой закулисы, заинтересовать посулами народны* массы — и ждать неверного, часто случайного большинства или меньшинства голосов. Президент строго ограничен в своих полномочиях и возможностях (даже тогда когда власть его, как в Соединенных Штатах, весьма обширна): он как бы «заперт в клетку» неполноправия и ограничения. Французский президент может быть сверз того «обвинен» палатой депутатов, и тогда он подлежит суду сената*. И даже конституция Соединенных Штатов допускает возможность того, что президент республики будет «смещен»**. Есть и такие республиканские конституции, которые не допускают переизбрания президен

Поэтому можно сказать: там, где недоверие к главе государства выражается в системе ограничивающих и обезличивающих его «гарантий» против него самого — там имеется налицо республика, хотя бы глава государства все еще назывался королем (такова, например, была французская конституция 1791 г., никогда не осуществленная в жизни). Республика строится на принципиальном недоверии к главе государства, объективированном в виде системы учреждений. Понятно, что в душе республиканца это недоверие принимает не только личный, но и принципиальный характер, а в критические моменты превращается в пафос, ибо в этих «гарантиях» к ограничениям республиканское правосознание видит оплот и защиту для своих высших идей — свободы от тирании и всеобщего равенства. На самом деле эти гарантии имеют, конечно, условное и формальное значение. Наивен и несведущ был бы тот республиканец, который вообразил бы, что эти гарантии делают невозможным бонапартизм, цезаризм, диктатуру, тоталитаризм, переворот или реставрацию. Достаточно вспомнить историк республиканского Рима, завершение французских революций 1789 и 1848 годов или распространение диктатуры в республиканской Европе 1920-х и 1930-х годов (Венгрия, Италия, Германия, Австрия, Испания, Польша, Лат-

* Закон 1875 г., 16 июля, § 12.

** Закон 1787 г., 17 сентября, гл. 11, § 6.

*** Бразилия, ст. 43, гл. 1 раздела II.

вия, Эстония, Литва). Единственно, что эти формальные гарантии обеспечивают, это то, что самая сильная и даровитая, но *лояльная* личность, заняв пост президента, не сможет проявить свой политический талант и будет держаться как слабая и бездарная безличность. Но нелояльный властолюбец всегда сумеет вовремя «перейти Рубикон» и поставить республиканцев перед совершившимся фактом.

Итак, опасность монархического правосознания в том, что оно будет принципиально и безоглядно доверять притязательному или прямо недостойному монарху, который и обрушит на страну все бедствия произвола, террора и разорения (Нерон, Андроник Комнин, Иоанн Грозный, Людовик XIV). Опасность же республиканского правосознания в том, что оно совсем разучится доверять главе государства и не сможет поддержать его даже тогда, когда это окажется необходимым для спасения страны (положение адмирала Колчака, генерала Врангеля в гражданской войне 1918—1920 года, маршала Петена во время второй мировой войны). Однако монархическое правосознание, рискуя своим доверием, все же *строит* государственную власть, и пафос его имеет политически-положительное значение. Тогда как республиканское правосознание, не желая попадать в «глупое» положение «доверчивого простака» и считая всякое «излишнее» повинование «унизительным», пытается строить государственную власть на стихии принципиального недоверия; пафос его оказывается политически-отрицательным, и такая установка правосознания может потребовать от народа слишком многих жертв.

3

С доверием к государю в монархическом правосознании теснейшим образом связаны два основных чувства — *любви и верности*.

Установим прежде всего, что доверие — *невынудимо*. Угрожая неприятными последствиями и приводя их к осуществлению, стесняя, наказывая и казня людей, можно, конечно, побудить их к известному внешне-лояльному образу действия: они будут умалчивать о своих мнениях и настроениях, что-то во вне делать и чего-то не делат^.

Но никакими подобными мерами нельзя вынудить у людей душевно-духовное положительное отношение к государственной власти и к ее главе. Доверие вырастает и крепнет *внутренно* и *свободно*. Оно предполагает живое и искреннее *уважение* к государю и слагается в настоящую *любовь* к нему. Выражением этой любви должна быть монархическая *присяга* и соответствующая ей *верность* государю.

Доверять человеку значит верить в его сердечное благородство и существенную качественность его воли; и соответственно этому ждать от него доброты и благих дел. И вот, человеку свойственно включать таких людей в свое «сердце», т. е. связывать с ними огонь своего чувства — оценивающего, приемлющего, надеющегося и благодарного. Человеку со здоровым, неизвращенным чувствительным свойственно любить того, кого он считает хорошим и добрым. В отношении к монарху это чувство углубляется на путях религиозного «единославия» и молитвы; оно приобретает некую органическую естественность от вовлечения чувств семейственных и сыновне-отцовских; оно приобретает оттенок почтения и благоговения от подобающего чувства ранга; оно укрепляется от дыхания священной традиции; и таким образом вызывает в душах ту драгоценную *«идеализацию»*, без которой никакой авторитет не бывает сильным и ведущим.

Когда мы говорим об «идеализации», то мы должны различать — идеализацию наивную, слепую, необоснованную, вводящую в заблуждение и населяющую жизнь обманчивыми и разочаровывающими призраками, и другую идеализацию, *духовно-зрячую, обоснованную, творческую, волевою*, позволяющую нам строить и совершенствовать жизнь. В первом случае человек чувствует и действует, как влюбленное дитя, согласно правилу «по милу хорош»: то, что ему сослепу приглянется, он возводит в «перл создания» и прилепляется к нему душою и сердцем. Говоря словами мудрого поэта:

«То лишь обман неопытного взора,
То жизни луч из сердца ярко бьет
И золотит, лаская без разбора
Все, что к нему случайно подойдет».

(Граф А. К. Толстой)²™

Такая идеализация всегда заканчивается разочарованием, унынием и пессимизмом.

Совсем иное дело *духовная, творческая идеализация*. Она исходит не от того, что субъективно нравится, но от того, что *на самом деле хорошо* («по хорошу мил»). *Сущее качество* другого человека приемлется духом и сердцем и становится живым и подлинным основанием отношения к нему. Это отношение имеет характер *волевой и творческий*: надо сделать все возможное для того, чтобы это сущее качество окрепло, стало цельным, прочным, верно действующим в жизни и ведущим других. Это отношение есть *любовь*, зрячая, духовная, строящая и возносящая.

Именно такова любовь, проявляющаяся в монархическом правосознании. Это есть любовь идеализирующая, т. е. созерцающая облик идеального правителя и делающая все возможное для осуществления этого идеала в лице данного государя. Она видит духовным оком тот «*пошпен imperatoris*», о котором повествует нам римская история, преклоняется перед ним и служит ему с тем, чтобы помочь ему овладеть *всею личностью монарха* и осуществить в нем идеал правителя. Именно в этом состоит «идеализация», осуществляемая монархическим правосознанием: она связывает дух монархиста с духом монарха живою, творческою, художественно-таинственною связью, которая и составляет главную скрепу монархического строя.

Монархия держится любовью подданных к монарху и любовью государя к своим подданным. В душе монархиста живет особенное отношение к государю, а в душе у государя живет особенное отношение к его подданным. *Есть* оно, это отношение,— и настоящая монархия (не по расчету, не из страха, не по инерции!) живет и цветет, государство крепнет... Люди счастливы, что у них есть царь, а государь ведет свой народ на достойных путях к благоденствию... *Нем* этого отношения — и монархия превращается в пустую видимость, в иллюзию, в какое-то тягостное и опасное всеобщее недоразумение. Что бы ни гласила писаная конституция, какие бы внешние поступки люди не совершали — все начинает идти криво, все становится двусмысленно и недостоверно; начинается неискренность, скрытый протест, разлад, недовольство, неу-

дачи; эти неудачи приписываются монархическому строю, в них обвиняют государя; протесты вырываются наружу, начинается оппозиционное и, далее, революционное движение. Люди думают: вот монархия, и в ней все идет криво и вредно; значит, монархия есть плохой государственный строй; и не понимают, что *дух отлетел* и что от монархии осталась одна внешняя видимость, пустая оболочка... *Главного* не стало. Глубокие воднишки иссякли. Не стало некой таинственной силы, животворящей и драгоценной. Исчезло то внутреннее отношение между государем и народом, без которого ни одна монархия не может быть национально-плодотворной. Не трудно понять, в чем состоит это отношение.

Свет и цвет мы видим глазом, ибо глаз есть *верный орган* для цвета и света. Звук, пение, музыку мы слышим ухом; и не дано нам слышать звук глазом или воспринимать свет ухом. И так обстоит во всем, со всеми предметами; ибо каждый из них требует особого органа и соответствующей этому органу «функции» или «акта». Только воображением чистого, идеального пространства можно постигать геометрию, воображая-созерцая ее фигуры и формы. Только чистой мыслью можно постигнуть логику, ее законы и доказательства. И вот, подобно этому, великие духовные Предметы тоже нуждаются как бы в особом органе, но не внешнем, не телесном, а внутреннем, т. е. в *особых состояниях, восприятиях и усилиях души*. Нет этих восприятий и состояний — и Предмет остается недоступным, а душа остается безразличной для него и мертвою. Какою же душевно-духовной силою воспринимается монарх? Какою силою должна связаться с ним душа человека для того, чтобы возникла и утвердилась *тайна монархии*? Чтобы возникла не мнимая, не кажущаяся монархия, а подлинная, жизненная, могучая и священная?

Чтобы *иметь* Государя, его надо *любить*. Кто не любит своего Государя, тот душевно и духовно теряет его, отвертывается от него, жизненно отрывается от него глубиною своего правосознания, разрушает свою таинственную, творческую, государственную связь с ним. По закону он остается подчиненным монарху, он по-прежнему обязан *de jure* повиноваться ему; но *главное* исчезает. Это будет уже иное повиновение: формальное, официаль-

ное, показное, непрочное — не «за совесть», а «за страх». С виду все остается по-обычному: и монарх есть, и подданный есть. А на самом деле подданный видит в монархе не то полновластного чиновника или диктатора, не то деспота, насильника, тирана; а монарх имеет в своем подданном не то безразличного обывателя, не то тайного врага — недоброжелательного критика, притворщика, по-лупокорного протестанта и, строго говоря, — не свободно-гражданина, а лукавого и неверного раба.

Иметь Государя возможно любовью, сердцем, чувством. Кто любит своего Государя, тот имеет его действительно, по-настоящему; и тем строит свое государство. Кто не любит его, тот всю жизнь будет притворяться перед собою и перед людьми, будто он лоялен; но иметь Государя он не будет. Любить же своего Государя — значит чувствовать в нем *благу, добрую силу*, которая искренне хочет своему народу добра и живет только ради этого добра и этого служения. И оно так и есть на самом деле. И помогать ему в этом посильно и даже сверхсильно, всемерно и повсюду — есть сущее и пожизненное призвание всякого подданного...

Так это испытывает монархическое правосознание. Этим оно осуществляет в государстве акт величайшей важности: оно вносит в государственное служение и в политическое строительство начало *чувства*, искренней, благородной, активной *любви*, — любви к монарху, которая неразрывно сплетается и срастается с любовью к своему *народу и отечеству*. Самый монархический строй требует от гражданина не только законопослушания, но участия чувства и сердца. Самое бытие Государя вовлекает в государственное строительство любовь человека со всеми ее огнями, взлетами, подъемами и напряжениями. «Формальное» отходит на задний план; направляющей и решающей становится *содержательная, совестно-религиозная глубина души*. Человек перестает числиться отвлеченным «субъектом права», гражданской единицей, участником политической массы, но становится живым и цельным *человеком* в полном смысле этого слова. Он вовлекается в государственное строительство *целиком*, и чувство любви, которым загорелось его сердце, приводит всю его душу в *движение по-новому*: по-новому живет его чувство ответственности, по-но-

вотому ставятся для него вопросы *верности* и *чести*; он иначе воспринимает свой *долг* и свою службу; он иначе созерцает религиозное призвание своего народа и органическое единство своей страны. Его правосознание не есть только функция личного инстинкта, воли и мысли; оно сверх того верит, любит и созерцает. Именно поэтому здоровый монархический строй являет те черты теплоты, интимности и преданности, которые нередко порождают наплывы умиления и взрывы восторга.

В особенности характерна для монархического правосознания та *верность* Государю, которая должна сливаться с верностью народу и государству. Монархическая верность есть такое состояние души и такой образ действия, при котором человек соединяет свою волю с волею своего Государя, его достоинство со своим достоинством, его судьбу со своей судьбою. Верность монархиста есть прямое последствие его доверия к монарху и прямое проявление его любви к Государю. Он верен потому, что доверяет; и это выражается уже в том, что как только он перестает доверять, так приходит в колебание и его верность. Доверяя, он как бы говорит своему Государю: «верю, что Ты еси верный орган нашей общей родины и нашего народа; что Ты утопил все Твои личные интересы в едином интересе нашего общего отечества, что Ты верен ему; что Ты беззаветно служишь не себе, а ему; что Ты ищешь для всех Твоих подданных, а моих братьев, блага и справедливости; что Ты Богом и через Бога соединен с нашею родиною и со всеми нами; и потому я, служа Тебе, служу моей родине, и притом наилучшим образом, и верность моя моему народу и моей родине только и может заставить меня быть верным Тебе. А потому приемлю Твое государственное изволение как связующее меня, Твой путь как мой путь и Твою судьбу, как мою судьбу»...

Естественно, что в *республиканском правосознании* все обстоит иначе. Оно сохраняет за собою «драгоценное» для него право не связывать себя с персоною правителя. Сегодня он избранный «глава государства», а завтра случится с ним какое-нибудь неприятное происшествие и его «приберут» ввиду «несоответствия». Характерный случай имел место во Франции в XX веке, когда президент республики в одном ночном одеянии вывалился

ся из вагона и сел на кучу песка; падение было очень удачно, он не был ни ранен, ни ушиблен; но весь контекст происшествия был настолько скандально-комичен, что оставаться в звании президента ему было неудобно; и его «убрали».

При таком трактовании вопроса говорить о «верности» граждан президенту республики было бы совершенно неподобающе. И в самом деле, республиканское правосознание не усмотрело бы в такой верности ничего, кроме глупости, комизма и, даже более того — нелояльности конституционным законам. Тому чиновнику, который случайным большинством (иногда купленных и проданных, иногда закулисно навязанных) голосов окажется избранным для уравнивания государственной машины и который может быть завтра привлечен к ответственности, или «без шума» убран, или просто пробаллотирован — ни один гражданин не может быть повинен никаким особым доверием, да еще целостным и религиозно обоснованным, тем более никакой «верностью». Напротив, республиканец принципиально уполномочен и даже призван сохранять полную независимость своего воления и своей судьбы от своего эфемерного президента; он был бы прямо смешон, как жертва комического недоразумения, если бы он начал из чувства преданности и верности всю жизнь голосовать за одного и того же президента, если бы он решил служить ему лично, жить для него или готовился умереть за него (например, Гарри Трумэна²¹⁰). Мало того: гражданин республики имеет все основания «присматривать» за своим президентом и следить за его лояльностью; а на следующих выборах он может почувствовать себя обязанным выступить с обличениями и разоблачениями. Он может даже восхотеть сам стать президентом и затратить многие миллионы на пропаганду своей собственной кандидатуры. Республиканец всегда может высказать своему президенту классическое предложение: «*ote-toi que je m'y mette*»...²¹¹ «...И лояльность его нисколько не будет нарушена этим конституционно-разрешенным «покушением».

Напротив, для *монархического правосознания* верность Государю есть существенный признак. В Средние века монархи так и называли своих подданных «*omnes fideles nostri*»²¹². Французский язык пользуется в этом

случае еще со Средних веков тем же самым словом «la foi» для обозначения «верь», «доверия» и «верности». Эта «вера-верность» подобна природной связи между отцом и сыном: здесь решает природа, естество, рождение; подданные называются «les natifs»²¹³, «les originates»²¹⁴, а их отношение к монарху обозначается латинским словом «naturalitas»²¹⁵, которое на протяжении всех Средних веков обозначает «la fidelite, due au roi ou au legitime seigneur»^{*216}.

В русском языке «подданство» и «верность» сливаются в единое слово «верноподданный». Эта связь между подданным и Государем закреплялась присягой, при которой «князю целовали крест» и которую выражали словами «присягая, государям души свои дали»**. Еще в старых договорах, заключавшихся на Руси между народом и князем, нередко помещалось условие — не разлучаться с князем ни в каком случае, но умереть с ним вместе (Сергеевич). Такая безусловная связь,— связь личной судьбы и личной жизни,— наблюдается везде на протяжении человеческой истории: воину почетно умереть за своего Государя; но это столь же почетно и для гражданина («Жизнь за Царя»); и самый бой переживается как бой, происходящий за монарха, по его повелению и во имя его дела. Замечательно, что о такой безусловной верности Государю древняя Русь, избиравшая князей на вече, знает мало: бывали случаи, когда князей удаляли, причем иногда громили их двор и разграбляли их имущество, а бывали и случаи князеубиения***.

Прескотт в «Завоевании Перу» рассказывает, как во время предательского нападения Пизарро с его испанцами на перуанского монарха (Инку) верные дворяне густою толпою окружили своего Государя, хватали лошадей за ноги и мужественно умирали под копытами коней и мечами всадников; место каждого убитого занимала тотчас новая жертва...

Надо признать, что эта традиция монархического правосознания—идти на смерть за обороняемое сокровище,— присуща всякой честной армии, как таковой; и мо-

* Flach, op. cit., III, 59, 64.

** Соловьев, «История России», VIII, 15.

*** См. Сергеевич, «Русские юридические древности», II, кн. 3 и 4.

нархическое правосознание распространяет ее и на монарха, утверждая свою верность не только на протяжении жизни, но и в смерти. Именно это роднит каждую доблестную армию с монархическим правосознанием: солдат обороняет своего офицера и генерала так, как верный монархист своего Государя. Этим и объясняется то обстоятельство, что переход от республики к монархии совершался в истории не раз именно через посредство верной и победоносной армии. От верности до любви и от воинской персонификации до монархического олицетворения остается нередко всего один шаг; и фанатические республиканцы не без основания следят за своей армией и за своими генералами, опасаясь измены.

Глава шестая

ОСНОВНЫЕ ПРЕДПОЧТЕНИЯ — 4

1

Если мы сопоставим все, доселе добытое нами, то мы увидим, что основные предпочтения монархиста вовлекают в монархическое служение *весь его внутренний мир*: они требуют от него участия — и веры, и художественного олицетворения, и доверия, и любви, и всей его иррациональной духовности, включая в особенности его живое правосознание, его чувство верного ранга и его инстинктивно-семейственные и родовые побуждения. Настоящая монархия осуществима только в порядке *внутреннего, душевно-духовного делания*. Она вносит в политику начало *интимности, преданности, теплоты и сердечного пафоса*. Это не значит, что всякий монархический строй соответствует этим, с виду «идеально-патетическим», требованиям и пребывает на высоком уровне нравственно-религиозной духовности. Нет, история знает колеблющиеся монархии, вырождающиеся монархии и монархии, стоящие накануне крушения. Но эти колебания, это разложение и крушение происходит именно потому, что монархический строй теряет свои интимные корни в человеческих душах и «выветривает» свою иррациональную духовность. *Монархия не сводима к внешней форме наследст-*

венного единовластия или к писаной монархической конституции; формализация губит ее; она расцветает, укрепляется и начинает государственно и культурно плодоносить только тогда, когда имеет живые корни в человеческих душах.

Но именно это *интимное укоренение в личной духовности* — и есть то, без чего думает обойтись республиканское правосознание. Республиканец отнюдь не считает ни необходимым, ни существенным внесение религиозной веры в строение своей государственности; напротив, ему представляется важным и драгоценным «освободить» личную душу к маловерию, неверию и безбожию; свобода веровать и не веровать драгоценна ему; но участие веры в правосознании, а следовательно, и в гражданско-политической жизни — кажется ему совершенно ненужным; это и выражается в требовании «отделить церковь от государства» (т. е. в требовании *секуляризации и формализации правосознания*).

Далее, республиканец принципиально не считает возможным и нужным обуславливать политическую деятельность какими бы то ни было требованиями *духовности* или тем более *иррационально-интимной духовности*. Исторически данный человек, как он есть и каков бы он ни был, кажется ему совершенно достаточным для политического правомочия (исключения делаются только для слишком уже маловозрастных, для слишком уже сумасшедших и уголовно осужденных индивидуумов). Республиканец настаивает на *внешнем и формальном* понимании полноправия. Все «качества», необходимые для государственного строительства, предполагаются у людей как наличные, до тех пор пока не доказана прямая «*imbecillitas*»^{L17} или «*malevolentia*» субъекта, причем и самое зложелательство его (*malevolentia*) должно быть квалифицированным, законно предусмотренным и уголовно осужденным. Отсюда неизбежное *снижение гражданского уровня* в республиках, где почти всякий внешний и внутренний «ценз» подвергается поношению и извержению. Внутренний мир человека «освобождается» к личному произволению; *внешние признаки «человечности»* считаются принципиально достаточными для государственного строительства. От гражданина никаких духовных «качеств» не требуется; никакие внутренние «напряжения»,

усилия, заботы, никакое воспитание правосознания, никакой внутренний «подход» к государству и к политике не считается «верным» или «надлежащим». На то человеку дается республиканская «свобода». Это включает в состав полноправных и активных граждан обширные кадры людей, принадлежащих к порочным и позорным профессиям: ростовщиков, контрабандистов, шулеров, содержателей домов терпимости, фальшивомонетчиков, скупщиков краденого, сутенеров, торговцев живым товаром и других... согласно правилу «не пойман — не вор»...

Эта «свобода» в особенности относится к *чувству* со всей его интимностью и теплотой, к тому, что может быть обозначено как «жизнь сердца». Республиканец признает за человеком право отстаивать свой интерес, но не признает за ним призвания — *любить* свою страну, ее народ, ее армию и «чиновников» своего государства, например, президента, главнокомандующего и т. д. Такая «любовь» сделала бы республиканца просто смешным в его собственных глазах и в глазах его сограждан; и когда мы видим проявление таких чувств в республике (например, у бонапартистов в 1848—1851 годах по отношению к Наполеону III; или у немцев по отношению к Адольфу Гитлеру; или в Соединенных Штатах по отношению к Вашингтону или к Макартуру), то мы имеем полное основание говорить о том, что начинается перерождение республиканского начала...

2

Замечательно, что с этим связано начало *достоинства и чести*.

Чувство собственного достоинства,— если только не разуместь под ним банальное самолюбие или пошлое самомнение,— требует от человека *духовной жизни и духовной культуры*. Поэтому оно и дается не всякому, а лишь тому, кто успел укорениться в личной духовности. Понятно, какое значение приобретает эта укорененность для *политической жизни*, которая творится именно правосознанием: ибо чувство собственного духовного достоинства есть *первая и основная аксиома правосознания**.

* См. гл. 15 и 16 моего исследования «О сущности правосознания».

Это чувство не может быть внушено извне, вскормлено мнением толпы и упрочено внешними почестями. История знает множество тиранов, вознесенных на последнюю высоту внешними почестями, пресмыканием честолюбцев и рабскими унижениями толпы,— и в то же время совершенно лишенных чувства собственного достоинства, правивших посредством унижений и тем доказывавших свою собственную низость. Чувство собственного достоинства доступно только духу, выросшему в усилиях личной воли и в долгом дыхании сердца и потому недоступному никаким внешним доказательствам, ни отрицательным, ни положительным.

Уважать себя значит знать о своей силе в добре, и не сомневаться в ней, и не колебаться в ней. Эта «первая наука», по слову Пушкина — «читать самого себя», отнюдь не должна смешиваться с самомнением и со всеми иными формами само-пере-оценки. Уважение к себе как живому духу есть основное условие бытия: *акт самоутверждения, уводящий в «сердечную глубину», к «не смертным, таинственным чувствам»*, которые ставят человека перед Лицом Божиим, научая его измерять себя, свою жизнь и деятельность *мерилами совершенства*. Начинается строгая внутренняя цензура, требовательная, воспитывающая человека и организующая его духовную личность. Человек требует от себя всех основных духовных качеств и постепенно приобретает облик рыцарственности. Верность этому облику и составляет его *честь*. Блюсти свою честь он повинен перед Лицом Божиим, перед лицом своего Государя, перед своим народом и перед самим собою. При этом существенным является не то, что *другие* думают о нем или говорят о нем, но то, что он *есть* и чем он *остается на самом деле*. Вот основные формулы чести: «быть, а не казаться»; «служить, а не прислуживаться»; «честь, а не почести»; «в правоте моя победа». И все это мыслится не как *внутреннее самочувствие и внутреннее делание*, но как закон внутренней жизни, вносимый во внешний мир, в государственное строительство и в политику.

Это заставляет нас установить и признать, что начало духовного достоинства и чести *есть основа не республиканского, а монархического строя*. Это совсем не означает, что всякий республиканец, как таковой, лишен чувства собственного достоинства и не знает, что такое честь;

утверждать это было бы исторически несостоятельно и духовно нелепо. Казалось бы даже, что «справедливость» побуждает нас установить обратное: люди становятся республиканцами именно потому, что их «чувство собственного достоинства» отказывается мириться с беспрекословным повиновением главе государства; их «честь» требует свободного чувствования, свободного мышления и свободного жизнеустройства, а монархический строй явно лишает их всего этого. Именно поэтому республиканцы не раз выдвигали в истории,— как идейно, так и активно,— принцип «монархомахии», или цареубийства: для них это было вопросом свободы, чувства собственного достоинства и чести.

Однако мы имеем в виду не те побуждения, которые заставляют республиканцев восставать против монархического строя, а тот *жизненный уклад правосознания*, который они считают единственно соответствующим их чести и достоинству и который они предлагают нам всем как единственный. Из двух первых и основных аксиом правосознания,— «личного достоинства» и «свободы самоопределения»*,— республиканцы отдают решительное предпочтение второй и готовы подразумевать первую как присущую каждому человеку чуть ли не от рождения. А между тем это уместно лишь в немногих странах, где, как, например, в Финляндии, уровень личной морали настолько высок и прочен, а искушения темперамента настолько не интенсивны, что экзистенциальный минимум как бы гарантирован для первой аксиомы правосознания и начало чести и достоинства не тонет в произволениях свободы. Совсем иначе обстоит в большинстве других республик. Можно было бы сказать, что республиканцы полагают свое достоинство не в достоинстве, а в свободе, и свою честь не в чести, а в независимости. Им важно и драгоценно *чувство личной независимости*, нередко уводящее их к революционно-анархическим мечтам; что же касается личной культуры, духовного самоутверждения, самовоспитания и самоуважения, то они считают правильным и даже необходимым предоставить все это личному усмотрению и личному самоопределению. Поэтому можно было бы сказать, что у республи-

* См. «О сущности правосознания».

канца честь и достоинство обычно тонут в личной свободе, тогда как у монархиста личная свобода может утонуть в культивировании чести и достоинства. Республиканец мыслит себя и всякого гражданина вообще, как уже созревшего к личному духовному достоинству, как самостоятельного блюстителя своей чести; и все, чего он добивается, это полная независимость в вопросах веры, мнения, суждения, совести, чести и действия. Но это и означает, что он *не* включает честь и достоинство в жизнь правосознания и в его деятельность; *это* ему не нужно, это его только стеснило бы, это умалило бы или нарушило бы его свободу. Вот откуда эта типичная для республиканцев готовность — добыть себе *свободу* на путях, не соблюдающих ни достоинство человека, ни его честь, — на путях интриги, клеветы, заговора, правонарушения, революции и террора. Республиканец сам себе блюститель и пастырь; его правосознание не имеет единого якоря, единого духовного источника, единого мерила. Все духовно-социальные удержки кажутся ему устаревшими и отпавшими, — это не более, чем *религиозные, монархические и сословно-дворянские «предрассудки», стесняющие жизнь и умаляющие свободу и достоинство человека. Поэтому его первая задача — разоблачить предрассудочность этих предрассудков и освободиться от них. Республиканское правосознание сознательно и намеренно отрывается от своей иррациональной исторической и духовной почвы, провозглашает нового, — безрелигиозного, антимонархического и антидворянского (лозунг французской революции: «les aristocrates a la lanterne»²¹⁸) — гражданина и пытается построить на его новом, условном и релятивистическом правосознании новую государственность. Это отнюдь не означает, что все республиканцы лишены чести и достоинства; но они понимают и то, и другое по-своему и считают эти корни гражданского бытия делом личным, а не публичным; делом свободной морали, а не делом государственного правосознания.*

Совсем иначе строится монархический уклад души. Он вырастает на протяжении веков из иррациональной духовности человека, из веры, из художественного оли-

цветворения государства и народа, из доверия к Государю и любви к нему, из верности и служения ему, а такая верность служения требует *искусства повиноваться без унижения*. Подобно тому, как нелепо было бы утверждать, будто республиканец не знает достоинства и чести, столь же нелепо было бы говорить, что монархическое правосознание не знает свободы и не ценит ее. Напротив: монархия сильна и продуктивна только там, где монархисты умеют, в самом своем повиновении Государю, *ценить свою свободу, утверждать ее и блюсти ее в жизни*. Мы знаем, конечно, что у республиканцев есть такой предубежденный рассудок, будто монархия ведет к рабству и будто лояльность монархиста сама по себе уже доказывает, что он «не созрел до понимания свободы». На самом же деле это обстоит совсем иначе. Ибо лояльность и дисциплина могут быть приняты *добровольно и свободно* и тогда о рабстве говорить совсем непозволительно. Мало того, верность, вырастающая из доверия и любви к Государю, есть сущее преодоление несвободы, ибо свобода вообще состоит не в ежеминутном торжестве личного произволения, а в *добровольном приятии правовых границ своей жизни*. Свободен не тот, кто, ничему и никому не подчиняясь, носится по прериям своей жизни, как сказочный всадник без головы, но тот, кто в порядке духовного «само-бытия»* свободно строит свое правовое подчинение добровольно признанному авторитету. Достоинство человека состоит не в том, чтобы никому и ничему не подчиняться, но в том, чтобы *добровольно подчиняться свободно признанному правовому авторитету*. И этот свободно признанный правовой авторитет воспитывает человека к *правовой* свободе и к духовной силе.

Но и этим сказано далеко не все существенное. Дело в том, что Государь нуждается не в пассивной покорности запуганных подданных, а в творческой инициативе граждан, блюдущих свою честь и достоинство. Великие государи знали это лучше всех. Они знали, что монархия держится добровольной лояльностью, инициативным сотрудничеством граждан, несущих Государю свои лучшие советы и свои верные усилия. Настоящий монархист не

* См. главу 3 («О свободе») в моей книге «Путь духовного обновления», 71—99 .

тот, который ждет высочайшего приказа и запрета — и затем формально подминает жизнь под их требования; но тот, кто спрашивает себя по каждому делу и вопросу: «как лучше?» и затем ищет и добивается во всем «государевой правды». Жизнь для него не служба, а служение; не покорность, а творчество; не погрязание в раболопном безволии, но дело активной ответственности перед Государем; можно было бы сказать: *пафос монархической ответственности*.

Здесь мы касаемся одной из основных тайн монархического строя и уклада души. Дело в том, что *олицетворение* народа и государства персоною Государя есть процесс художественно-религиозный. Он не сводится к тому, что под обширные и сложные реальности, именуемые «народом» и «государством», подставляется нечто более простое и малое, а именно персону единичного монарха. Силою любви, и притом духовно-волевой любви, а также силою воображения, и притом духовно-волевого воображения, осуществляется художественное отождествление верноподданного с Государем (как бы «снизу вверх») и в то же время — художественное отождествление Государя с его народом (как бы «сверху вниз»). Единение Государя и народа не есть ни отвлеченное представление, ни пустое слово, ни лицемерная игра словами, но *подлинный, государственно-творческий процесс*. Остановимся в данный момент только на первой части его.

Облик Государя, введенный в душу силою любви, воли и воображения (по древнему русскому выражению патриарха Иова, «присягая, государям души свои дали»)*, вносит в нее нечто совершенно новое, а именно помысел о *всенародной справедливости, расширяющий личный интерес до размера общегосударственного и углубляющий личное правосознание до царственной глубины*. Художественное отождествление с обликом любимого и желанного Государя, созерцаемого в его духовно-верном, т. е. *идеальном* составе, вносит в душу гражданина нечто *подлинно царственное*: ту заботу обо «всем народе», которою живет сам Государь; то созерцание своего госу-

* См. у С. М. Соловьева, «История России с древнейших времен: том VIII, 15.

дарства из его прошлого, через его настоящее, в его будущее, которое составляет самое главное дело каждого монарха; готовность стоять, бороться, а если понадобится, то и умереть за свое отечество; то повышенное чувство ответственности, которое характеризует каждого истинного государя; то чувство «служения», и притом беззаветного служения, которым держатся все монархии. И все это есть поистине нечто царственное.

Пребывая в этом царственном настроении и превращая его постепенно в самое прочное и жизненное свое достояние, монархист приучается спрашивать себя перед *каждым* решением и делом,— что именно он может принять на свою ответственность перед лицом своего Государя? какой образ действия есть для него, как монархиста, наиболее достойный? как следовало бы ему поступить, если бы он сам *был монархом*? Он как бы возносится на ту духовную «башню», с которой Государь созерцает пути и судьбы своего народа. Он приучается измерять свои поступки царственными мерилami — ответственности, чести и всенародного блага. Он, так сказать, «потенцирует» свою гражданственную личность, требуя от нее всенародности, бескорыстия, царственных целей и путей. Подобно тому, как человек, молящийся перед иконой, вчувствуется в ее благодатные образы и незаметно вводит себя в тот душевно-духовный уклад, который показан в ее чертах и настроениях, так монархист, художественно созерцающий своего Государя и посылающий ему в лучах своего доверия и своей любви свое «лучшее», утверждает свое духовное *достоинство*, крепит свою *честь* и *воспитывает* свое правосознание.

Эту идею, это самочувствие и соответствующее ему внутреннее делание можно найти в истории человечества в самых различных странах.

«Ошибочно думают,— говорит, например, поэт Клавдиан (язычник, конец IV века по Р. Х.),— что при монархе подданные делаются рабами; никогда не пользуйтесь большей свободой, чем при порядочном государе...»* «Государь должен помнить, что римляне, которыми он повелевает, некогда повелевали вселенной»...**

* См. Буасье, «Падение язычества», рус. пер., 403.

* Там же.

Замечательно, что во все времена и у всех народов стойкое и мужественное правдоговоренное Государю считалось надлежащим и лучшим образом действия; и если иные монархи с деспотическими наклонностями не умели переносить этого (подобно Эрику XIV²²⁰, Иоанну Грозному и другим), то этим они искажали и повреждали самое основное в строении монархического государства. Так, Забелин отмечает, что царь Иоанн III Московский «против себя встречу любил», а царь Василий III не выносил возражений и однажды наложил опалу на возражавшего ему боярина Ивана Берсена: «Поди, смерд, прочь, не надобен ты мне»*. Невольно вспоминается позднейшая судьба князя Репнина, Митрополита Филиппа, боярина Морозова²²² и других «стоявших и прямивших» при Иоанне IV Грозном.

Однажды королева Мария Стюарт спросила свободолюбивого шотландского реформатора Джона Нокса²²³: «Кто вы, что беретесь поучать дворян и государыню нашего королевства?» «Сударыня,— ответил Нокс,— я подданный, рожденный в том же королевстве». «Разумный ответ! — замечает глубокомысленный Карлейль — если подданный знает правду и хочет высказать ее, то конечно не положение подданного мешает ему сделать это»**.

У С. Ф. Платонова читаем: в XVII веке московская «власть желала» в земских представителях на соборах «видеть людей, которые б умели рассказать обиды, и насильства, разоренье и чем Московскому государству полнитца»...*** Русские цари того времени искали *правды* и людей *гражданского мужества*.

После посещения инкогнито английской Палаты Лордов (1697 г.) Петр Великий записал: «Весело слушать, когда подданные открыто говорят своему Государю правду; вот чему надо учиться у англичан». Он же говаривал: «Полезное я рад слушать и от последнего подданного. Доступ ко мне свободен, лишь бы не отнимали у меня времени бездельем». Чтобы возвысить достоинство своих подданных, он запретил бить солдат, писаться в обращении к царю уничижительными именами, падать перед ца-

* «История города Москвы», 619²²¹.

** Карлейль, «Герои и героическое в истории», рус. пер., 218.

*** С. Ф. Платонов, «Статьи», 231²²⁴.

рем на колени и снимать зимою шапки перед дворцом: «К чему уничивать звание, безобразить достоинство человеческое? Менее низости, более усердия к службе и верности ко мне и государству — таков почет, подобающий царю»... «Вот,— говаривал он князю Якову Долгорукому,— ты больше всех меня бранишь и так больно досаждаешь мне своими спорами, что я часто едва не теряю терпения; а как рассужу, то и увижу, что ты искренно меня и государство любишь, и правду говоришь, за что я внутренно тебе благодарен» (1717 г.)...

Граф Ласказ, секретарь Наполеона, сообщает, что Наполеон умел терпеливо выслушивать возражения; но одному упорному возражателю он под конец сказал, указывая днем в небесную даль: «*Voyez-vous cette étoile?*» — «*Non*». — «*Eh bien, moi, je la vois et tres distinctement. Sur ce, mon cher, bon jour! Retournez a vos affaires et surtout fiez-vous-en a ceux qui voient un peu plus loin que vous*»*. («Видите ли вы эту звезду?» — «Нет». — «Ну вот, а я ее вижу очень отчетливо. А затем, мой милый, до свиданья. Возвращайтесь к вашим делам и доверяйтесь особенно тем, которые видят немного дальше, чем вы»...)

В мемуарах Витте мы находим следующий рассказ: «Граф Ламсдорф сказал мне: одно из двух — или наш Государь самодержавный, или не самодержавный. Я его считаю самодержавным, а потому полагаю, что моя обязанность заключается в том, чтобы сказать Государю, что я о каждом предмете думаю, а затем, когда Государь решит, я должен безусловно подчиниться и стараться, чтобы решение Государя было выполнено»**. Таким образом, «самодержавие» отнюдь не исключает мужественного правдоговорения перед лицом монарха. Мало того: *в состав обязанностей монарха входит терпимое, милостиво-любезное и беспристрастное выслушивание правды из компетентных уст.*

Гениальный немецкий поэт-романтик Новалис (Фридрих фон Харденберг, 1772—1801) выдвинул одно из самых глубоких толкований монархии и монархического устройства. Принимая целостно и последовательно

* «*Memorial de Sainte-Helene*», Paris, 1830, III, 155.

** С. Ю. Витте. «Воспоминания», I, 224²²⁵.

идею художественно-религиозного отождествления под данного с Государем, он выдвинул, между прочим, следующий тезис: «Все люди должны стать троноспособными. Король есть средство воспитания к этой далекой цели»* В такой формулировке этот тезис может оказаться неверным. Можно ли говорить обо *всех* людях, в том числе с малолетних, необразованных, глупых, бесчестных и преступных? И далее: что означает идея всеобщей «троноспособности», когда к самой сущности монархического строя относится исключительная «тронно-право-способность» одного *единого рода* (династии)? И тем не менее Новалис выговаривает основную и глубокую тайну монархии, состоящую в том, что *облик Государя не унижает подданных, а возвышает и воспитывает их к царственному пониманию государства и его задач. Истинный Государь воспитывает свой народ к царственному укладу души и правосознания силою одного своего бытия.*

Здесь мы снова возвращаемся к идее ранга. Человек духовной высоты, ведающий свое достоинство и блюдуший свою честь, приемлет идею ранга легко и естественно; он не видит в этом унижения, наоборот: зная свой собственный ранг, он понимает, что *его* ранг измеряется и определяется объективно теми же самыми мерилami — духа, достоинства, чести и служения, — которыми он рад определять ранг других людей и которые определяют подлинный ранг его Государя.

Но это и есть именно то, чего почти не выносит республиканское правосознание. Иногда республиканцы выговаривают это прямо и откровенно. Так, однажды в одной из древнейших республик Европы мне пришлось беседовать с группой университетски образованных туземцев, причем я высказывал им свое воззрение на драгоценное значение чувства ранга. В ответ я получил следующее разъяснение: «Вот это и есть то, чего мы не выносим. Мы не терпим в своей среде выдающихся людей (*exzellent*). Если таковой находится, то мы всегда сумеем сделать ему жизнь столь трудной и горькой, что он не будет знать, что ему делать. Но если он все-таки, выдержав это все, добьется чего-нибудь, тогда мы после

* См. «Fragmente. Glauben und Liebe oder der König und die Königin»²²⁶.

его смерти поставим ему памятник»... Выслушав это, я записал сказанное; и записывая, невольно вспомнил слова Петра Верховенского из «Бесов» Достоевского: «...не надо высших способностей! Высшие способности всегда захватывали власть и были деспотами... Рабы должны быть равны... мы всякого гения потушим в младенчестве. Все к одному знаменателю, полное равенство»...^{*} И вспоминая эти пророческие слова, я думал о том, что Верховенский и Шигалев заканчивали свою программу тоталитарным деспотизмом.

4

Итак, давно пора покончить с этим предрассудком пассивной приниженности граждан в монархическом государстве. Различие между республиканским правосознанием и монархическим правосознанием в этом вопросе следует искать не в пассивности, а в характере политической активности. Активность монархиста носит черты *центростремительности, лояльности и ответственности перед главою государства*. Активность республиканца отличается *центробежным тяготением, развязывает личную инициативу, стремится вмешиваться во все государственные дела и старается сложить с себя ответственность перед избирателями*. Все это требует внимательного удостоверения.

Однако этот тезис отнюдь не должен быть истолкован в том смысле, будто все республиканцы «несут свое государство розно» и лишены всякого чувства ответственности. Достаточно назвать Перикла в Афинах, Катона Старшего в Риме, Вашингтона и всех лучших президентов в Соединенных Штатах, Лафайета во Франции и многих других героев республиканской государственности для того, чтобы раз навсегда погасить такое истолкование. Точно так же отнюдь не следует идеализировать сторонников монархического режима, что мы, к сожалению, наблюдаем у монархистов и доселе на каждом шагу. Есть партийные монархисты, которым достаточно установить у кого-нибудь темпераментное предпочтение монархии для того, чтобы объявить его «замечательным мыслителем» или даже «богатырем духа». А между тем совершенно необходимо

* «Бесы», часть вторая, глава восьмая: Иван-Царевич²²⁷.

различать *монархистов идеи* и *монархистов карьеры*, среди последних найдется множество низких, беспринципных симулянтов и порочных льстецов наподобие Тигеллина²²⁸ или Шешковского²²⁹. Однако верных проявлений монархического правосознания можно ожидать только от первых, тогда как вторые должны быть отнесены к самым опасным вредителям монархии. Дурные и низкие люди обретаются во всех партиях и лагерях; но мы имеем в виду не их, а верных осуществителей идеи — монархической или республиканской.

Итак, активность идейного монархиста *центростремительна, лояльна* и монархически *ответственна*. Он ведает и признает, что его государство имеет персональный центр, которому он призван служить не за страх, а за совесть; этот центр един и единственен во всей стране; к нему должна быть направлена энергия всех граждан; он есть источник публичных полномочий; перед ним все отвечают за лояльность своего волеуправления, за законность своих поступков и за все последствия своей деятельности. Этот персональный центр объединяет государство и крепит его именно такой центростремительностью общих усилий. Это не значит, конечно, что монархист должен обращаться по всем делам за разрешением к монарху или что он сам по себе ни на что решиться не может. Но это означает, что он мыслью и волею возводит каждый акт государственного учреждения к закону, утвержденному Государем, или к указу, им изданному; далее, что он не мыслит никакой государственной реформы иначе, как исходящей в законном порядке от монарха; и наконец,— самое глубокое и интимное,— что он принимает самостоятельные решения и меры из той глубины правосознания, которая проверяет все достоинством монарха, его идеальным волеуправлением и народолюбием. «Нет, так я не могу поступить, ибо этот исход набросил бы тень на моего и нашего Государя»... Или: «Только *такое* решение я мог бы защищать перед лицом Государя, как единственно достойное его и его призвания»... Или еще: «если бы я был Государем, я решил бы этот вопрос только *так* и именно так, как подсказывает мне *дух закона* и мое *естественное правосознание*»... Здесь центростремительность, лояльность и ответственность сочетаются воедино со свободой личного правосознания, в его естественной правоте и в его монархической свободе.

То, что монархист желает осуществить в своей стране,— усовершенствования, реформы, жизненный и духовный расцвет своего народа,— он возводит к Государю с тем, чтобы желанное было принято и признано им и нашло в нем свой жизненный источник. Именно в этом заложен смысл *права петиций* и публичного (устного, печатного и парламентского) правдоговорения.

Двадцатилетний Пушкин, достаточно слышавшийся от декабристов о революции и республике, достаточно осведомленный о «щедрой» раздаче крестьян Екатериною и о военных поселениях Аракчеева, спрашивает как истинный и мудрый монархист:

Увижу ль, о друзья, народ неугнетенный
И рабство, *падшее по манию царя...*?

(«Деревня»)

с тем, чтобы через семнадцать лет добавить: «Не приведи Бог видеть русский бунт, бессмысленный и беспощадный!» («Капитанская дочка»). «Клянусь Вам моею честью,— писал он в возражение Чаадаеву,— что я ни за что не согласился бы ни переменить родину, ни иметь другую историю, чем история наших предков, какую нам послал Господь»... Именно к этому течению лояльного монархизма принадлежал Жуковский, Гоголь, Тютчев, Достоевский, славянофилы, Милютин²³⁰, все совершители «великих реформ», П. А. Столыпин и все его сторонники и сотрудники. Все они действовали словом и делом, движимые монархическою центростремительностью, лояльностью и чувством ответственности перед Государем и народом.

Совсем иного, прямо обратного, добивались русские республиканцы XIX и XX века — от Пестеля до Желябова, от народовольцев до республиканских вождей конституционно-демократической партии. Под обаянием этой идеи стояли многие из так называемых «западников», в том числе Белинский, Герцен, Чернышевский, Тургенев, Некрасов, Огарев, Салтыков-Щедрин, Михайловский и позднее социалисты-революционеры и социал-демократы. То, чего им недоставало, была именно национально-монархическая *центростремительность и лояльность*; то, во что они не верили и чего многие и не хотели, были *реформы, исходящие от трона*. Отсюда бунт Декабристов; отсюда заговор

Петрашевец; отсюда все покушения на Император; Александра II, озлобленность и жестокость которых ОI сам не мог понять, когда после московского железно дорожного покушения со слезами на глазах спрашивал «За что они так ненавидят меня?!» Ответ мог быть трагически прост: *за творческое оправдание русского троне перед лицом народа и истории...*

Казалось бы, после великих реформ для русской передовой интеллигенции была открыта дверь к лояльному доверию и активному самовложению в строительство России. И понятно, что необходим был срок в 25—30 лет дл* жизненного освоения этих реформ — на пути «малых дел» и жизненно-конкретных задач. Казалось, путь был найден Император становится во главе реформ и проводит их в порядке утверждения мнений совещательного *меньшинства*, передовой интеллигенции остается только воспринять и претворить эти реформы в жизнь, извлекая из них все верное и постепенно обнажая неудачное и ошибочное, обновляя и упрочивая Россию... Но именно этого-то и не хотели русские республиканцы: они предпочитали отвергнуть эти реформы целиком, работать над изоляцией Государя и над компрометированием его дела и наконец обратиться к прямому убийству его. Это неприятие благодетельных реформ политически понятно: эти реформы свидетельствовали о *жизненности русской монархии и о ее государственнотворческой силе*; они сближали царя с народом и укрепляли веру народа в царя. И в то же время они обличали *историческую ненужность русского республиканства*, его искусственность и слепую подражательность, его подкачанную честолюбием праздную надуманность. Если бы развитие пошло нормальным путем, то русским республиканцам оставалось бы только признать свою несостоятельность и ненужность и отойти в небытие; а русскому Государю надлежало исполнять свои дальнейшие предназначения: дать *правовое оформление* сотрудничеству монарха с государственно зрелыми кругами народа, ввести всеобщую грамотность и, наконец, укрепить частнособственническое крестьянское хозяйство.

Ни национально-патриотической центростремительности, ни лояльности, ни ответственности у русских республиканцев не оказалось. Им надо было любой ценой оторвать трон от народа и подорвать доверие народа к

трону. Гибельность и утопичность своих положительных программ они, конечно, не понимали: Декабристы не видели, что затеваемое ими безземельное освобождение крестьян наводнило бы Россию беспочвенным и безработным пролетариатом и вызвало бы новую пугачевскую «раскачку»; Петрашевцы не понимали, что фурьеризму в России решительно нечего делать; идея черного передела вызвала бы новую смуту неслыханного размера; идеализировать общину в духе социалистов-революционеров было противогосударственно, хозяйственно-слепо и безнадежно; а что мог дать России последовательный «демократизм» и «федерализм» конституционалистов-демократов,— это достаточно наглядно обнаружилось в 1917 году...

Но если оставить в стороне беспочвенность и гибельность их программ, то обнажится их основная тенденция: *подорвать доверие к Государю, изолировать его и любой ценою остановить тот поток обновления, который стал изливаться от трона.* Им надо было разочаровать и напугать Династию, чтобы она усомнилась в полезности реформ, прекратила их и укрепилась в слепом консерватизме или даже в реакционности. Им надо было изобразить дело так, будто освобождаемый и привлекаемый к трону «народ» отвечает на это ожесточением и звериной ненавистью. Им нужны были, по верному слову П. А. Столыпина, «великие потрясения»; а для этого клевета против Государя и покушения на его жизнь могли сослужить им одинаковую службу. Идея «великой России» их не привлекала; они предпочитали, совершенно так же, как и ныне (сороковые и пятидесятые годы двадцатого века), *анархическую систему малых республик, беспомощных, зависимых и враждующих друг с другом.*

Рассматривая республиканское движение в России XIX и XX века, исследователь все время изумляется тому отсутствию чувства ответственности, которое республиканцы обнаруживают на каждом шагу. Им и в голову не приходит, что они судят о неизвестном, как о чем-то простом и ясном; что они не знают ни веры, ни правосознания, ни хозяйства, ни истории, ни соблазнов того народа, судьбами которого они хотят распоряжаться; что все политические суждения их отвлечены и схематичны, а по отношению к России беспочвенны и претенциозны; что у них нет никакого политического *опыта*, а есть только заимствованная

на Западе политическая *доктрина*. Отравленные бакунинской верой в то, что «дух разрушения есть созидательный дух», они ожидают «спасения» от исторического крушения России и воображают, что переход к демократической республике удастся русскому народу без особых затруднений*. И нужен был трагический опыт коммунистической революции в России для того, чтобы некоторые из них (немногие) опомнились и поняли погибельную кривизну своих путей.

5

Не следует, впрочем, думать, будто недостаток центризма, лояльности и ответственности характеризует только русских республиканцев XIX и XX века. Эта стихия республиканской центризованности, которую мы наблюдали в России после февральской революции когда каждый уездный городишко торопился объявить себя самостоятельной республикой и, по сообщению Погодина, образовалась даже особая «Шлиссельбургская Держава», где каждая волость считала себя равносильной американскому штату, а в Шлиссельбурге должен был заседать «союзный конгресс»**, — эта стихия соответствует конечно, революционной эпохе, и в *таком* виде она в обык-

* Интересно, что почти все эти критические укоры высказывает в своей книге «Власть и общественность на закате старой России» ТаКол мудрый либерал, как В. А. Маклаков²³¹. «Наши вожди, ученые и публицисты знали только себя и свой круг; они легко были готовы принять к исполнению все научные выводы права, синтез научной теории, безотносительно к материалу, к которому придется их применять» (150)... «А недостаточное знакомство с заграничной жизнью и полная безответственность за суждения о ней склоняли русскую публицистику к наиболее смелым и теоретически последовательным взглядам и выводам» (150). «Один, но зато главный вопрос не был поставлен: в какой мере эти рецепты науки и опыта Запада были применимы к тогдашней русской действительности? Россия была не только политически отсталой, но невежественной, почти безграмотной страной» (151). «Даже для теоретических сторонников четыреххвостки²³², немедленный успех ее в России был невероятен» (152). «О том, что Монархия в России опирается не на одни только штыки, что ее поддерживает громадная часть населения, что Монархия тоже может говорить *его* именем, что *России* нужно было *вовсе* не уничтожение Монархии, а соглашение с ней,— об этом наши вожди и не думали» (153). Они хотели «не оздоравливать, а компрометировать, провоцировать и добывать самодержавие» (163).

** См. Половцев, «Дни затмения», 75²³³.

ное время в республиках не проявляется. И тем не менее она заложена в самой глубине республиканства и живет в нем постоянно, хотя и прикровенно.

Центробежность, как политическое настроение, присуща республиканцу уже в силу того, что он выше всего ценит свободу, т. е. личную несценность в воззрениях, убеждениях и в образе действий. Республиканец прежде всего не желает *авторитета* и исходящего от него «давления». В сущности говоря, он стремится «вобрать в себя» весь и всякий авторитет; его основное настроение можно обозначить как политический «субъективизм» или «индивидуализм», а в крайних проявлениях как атомизм. Этот субъективизм может привести его и к признанию общественного мнения; но может и увести его в одиночество. Этот индивидуализм может привести его и к социальной программе, но при условии полной личной независимости. Именно поэтому католическая стихия и магометанская стихия, с их преклонением перед авторитетом, никогда не будут благоприятствовать республиканству, но будут тяготеть к монархии. Можно было бы сказать, что республика есть промежуточная форма или «станция» на пути *от монархии к анархии*. Достаточно представить себе множество республиканцев в состоянии последовательного политического субъективизма или республиканствующую толпу, протестующую против всякого авторитета,— и до анархии останется всего один шаг. Именно в связи с этим республиканцам присуща высокая оценка *малой* государственной формы и *вера в федерацию*. Республиканец — враг гетерономии; он во всем предпочитает *автономию*, к которой он слишком часто неспособен. Отсюда это обилие сект, партий и синдикатов в республиканских странах; и за всем этим живет *сокровенная мечта об анархии*. Можно было бы сказать, что *распадение монархий* редко приводит к образованию новых, малых монархий: обычно возникают малые республики. Классическим примером в истории является развитие английской империи: это есть история отпадения частей от метрополии, которая соблюдает свою монархическую форму, тогда как отпавшие в порядке центробежности части ее становятся республиками; таковы Соединенные Штаты, Ирландия, Индия, и, далее, Египет, а в будущем Южная Африка, Мальта и, возможно, другие «колонии». Так, на наших глазах две

большие европейские монархии, Германия и Австрия, распались после первой войны на ряд республик.

Эта республиканская центробежность как бы дремлет в государствах, идущих к распаду, таясь в форме недостаточной лояльности отдельных граждан, конфессий, городов и национальностей. Прикровенный протест против гетеронмии и авторитета как будто только и ждет благоприятного часа для того, чтобы проявить свою недостаточную лояльность, превратив ее из несочувствия в отпадение, которое центростремительные элементы обозначают тогда как «измену» (процесс К. П. Крамаржа²³⁴ в распадающейся Австрии).

И все это соединяется с тем своеобразным пониманием *ответственности*, которое столь характерно для всех демократий, в особенности же для демократических республик. Если в монархии всякий администратор и всякий политик чувствует себя ответственным в конечном счете перед Государем, то в республиках эта ответственность перемещается принципиально сверху вниз. Важно не то, что о тебе и о твоём образе действий думает глава государства, ибо он сам условно-срочен в своих полномочиях и авторитет его весьма невелик; важно то, как твоя деятельность расценивается «народом», т. е. неопределенной толпой малокомпетентных избирателей. Существенно не то, что я есмь, а то, «нравлюсь» ли я «общественному мнению». Но это «общественное мнение», голосующее и избирающее, остается жертвой субъективных настроений, поддающихся всякому влиянию: и лукавым напештам, и открытой клевете, и эгалитарному предрассудку, и демагогии, и прикровенной выгоде, и интриге, и прямому подкупу. Демократия и республика подменяет *предметную государственную ответственность* — капризной популярностью, беспредметным и некомпетентным голосованием толпы. Здесь люди опасаются не политических ошибок и не политической неправоты, а *забаллотирования*. Политический «успех» зависит не от того, что человек есть на самом деле, а от того, чем он прослышет. При этом интриганство, нечестность и подкупность повредят ему меньше, чем волевая самостоятельность, властная решительность и предметно-ответственное гражданское мужество. Республика предпочитает избирать несамостоятельных, угодливых, уклончивых нырял, людей «бледных», невыдаю-

щихся, не угрожающих никому своим превосходством и талантом, людей середины, умеющих скрывать свою волю, если она имеется, и свой ранг, если он выше среднего; демократия не любит сильных и выдающихся людей, рожденных водителей... И тем, кто хочет делать карьеру в республике,— лучше скрывать свой настоящий духовный размер, «прибедняться», не «отпугивать» своих избирателей и подчеркивать свою любовь к равенству и свою особую демагогическую «лояльность» по отношению к толпе. Вот почему республиканцы предпочитают «не делать», чем «повредить себе деланием»; зачем рисковать волевой активностью, когда безобидная пассивность имеет у избирателей гораздо больший успех? Активный человек непременно наживет себе врагов среди избирателей: завистников, несогласных, понесших вред, шокированных его предприимчивостью и напором и т. д. Пушкин был прав, когда утверждал,

Что пылких душ неосторожность
Самолюбивую ничтожность
Иль оскорбляет, иль смешит,
Что ум, любя простор, теснит...²³⁵

Этим объясняется и та боязнь ответственности, которая характерна для демократических республик. Ответственность обременяет человека при избрании, уменьшает его шансы, мобилизует его врагов. Поэтому «лучше» (т. е. субъективно выгоднее) не брать на себя никаких решений и свершений; лучше укрыться за коллективом, обеспечить себе непроглядную среду, свалить с себя одним²³⁶ непопулярного решения, подкинуть инициативу другому или другим. Отсюда искусство, напоминающее чернильных моллюсков,—укрываться в непрозрачной мути, спасаясь от врага и не давая возможности индивидуализировать вину и ответственность. Это политическое искусство процветает особенно в тех странах, где сильны закулисные организации, озабоченные взаимным укрывательством, как бы некоторой «изначальной» «амнистией», дарованной их членам по преимуществу. Понятно, до какой степени такой порядок вещей снижает политический уровень в стране. И если в монархиях всякая безответственность смущает и возмущает идейных монархистов, то в республиках ко взаимному укрывательству от политической ответственности общественное мнение привыкает незаметно и прочно.

Глава седьмая

ОСНОВНЫЕ ПРЕДПОЧТЕНИЯ — 5

Наша попытка вскрыть те прикровенные душевно-духовные настроения, или, иначе, те *бессознательные тяготения правосознания*, которые являются основными и решающими для верных монархистов, с одной стороны, и для зрелых республиканцев, с другой,— будет закончена, если мы укажем еще на следующее.

Монархизм ценит прежде всего *верность* человека. Эта верность связывает его сразу с национальным духом народа, с государственной формой верховного единовластия и с личностью (соответственно с родом, династией) Государя. Монархист есть человек *вернопреданный*. Можно было бы сказать, что он живет прежде всего *сердцем*, причем его сердце облеклось в форму *воли*, руководится началом *чести* (национальной, царственной и личной) и ищет *совестных* путей.

Среди рыцарственно-геральдических формул или орденских «девизов» есть множество таких, которые свидетельствуют об их монархическом происхождении. Таковы, например, все девизы, говорящие о *верности*: «Блаженство в верности» (русский дворянский девиз), «Испытанной верности» (датский падеж, «a la lealtad acrisolada», испанский орден Изабеллы), «любовь и верность» («amor e fidelidade», бразильский орден Розы), «усердие, преданность, верность» -- турецкий орден Меджидие), «верность» («Fidelitas», баденский династический орден), «за верность и веру» (русский орден Андрея Первозванного), «бесстрашен и верен» («Furchtlos und treu», вюртембергский коронный орден), «непоколебимая верность» («Immota fides», брауншвейгский орден Генриха Льва), «за веру, царя и закон» (русский орден Белого Орла), «верность, лояльность и патриотизм» (сиамский орден Хаккрри), «в верности крепю» («In traw vast», баварский орден св. Хуберта) и многие другие. Таковы же девизы, прямо говорящие о *монархии*: «Бог^и и Король» («Gud og Kongen», орден датского

Имперского^Флага), «За короля и за закон» («Pelo Rei e pela lei»), португальский орден Башни и Меча), «D.S.F.R.» («Domine Salvum Fac Regem», «Боже, храни Царя», русский орден св. Екатерины), «За веру, государя и отечество» (сербский орден) и другие. Сюда же относятся девизы чести, например: «силен родовой честью» («avito vicet honore»), орден Вендского королевства, Мекленбург-Штрелиц), «Бог, Честь, Родина» («Gott, Ehre, Vaterland», Гессенский орден «Людвига, воспроизведен в Гондурасе «Dios, Honor, Patria»), «За честь Бадена» (баденский военный орден Карла Фридриха).

Есть, однако, девизы, которые умалчивают о верности, короле и чести. Многие из них, говорящие о Боге, о заслугах, о храбрости, о мужестве и усердии, *выношены во времена монархии*, но могли бы быть восприняты и республиканцами, если бы они вообще придавали больше значения духовным началам правосознания. Такова была, например, судьба французского девиза Почетного Легиона: «Честь и родина» («Honneur et Patrie»); основанный в X году республики консульским декретом, этот орден был принят и обновлен при империи и в нынешней республиканской Франции это единственный существующий орден. Есть девизы, рожденные в монархии, но с ее идеей несколько не связанные: таков, например, высший английский орден «Подвязки» с его девизом «Nonni soit qui mal u pense», который легенда связывает с фривольным событием на придворном балу*; впоследствии оно было прикрито посвящением Богу, Богоматери и св. Георгию. Идею *служения* выговаривают девиз принца Уэльского «Ich dien'²³⁸ и аналогичные девизы. К Богу восходят следующие орденские девизы: ангалтский домовый орден Альбрехта-Медведя «Бойся Бога и исполняй Его веления» («Furchte Gott und befolge seine Befehle»), нидерландский орден оранско-нассауский «Господь да будет с нами» («God sij med ons»), вюртембергский орден Фридриха «Господь и мое право» («Gott und mein Recht»), баварский орден Михаила «Кто подобен Богу?» («Quis ut Deus?»), орден герцогства Гессен-

* В 1350 году король английский Эдуард III заметил на балу, что у его любовницы графини Солсбери упала с левой ноги синяя подвязка, он быстро поднял ее и при этом неосторожно зацепил и поднял у нее платье. Графиня, видя насмешки придворных, воскликнула: «да будет стыдно тому, кто подумал об этом что-нибудь дурное».

ского, восходящий к Филиппу Великодушному, «Если Voi с нами, кто против нас?» («Si Deus nobiscum, Quis contra nos?»), орден Индийской Звезды «Нас ведет небесный свет» («Heaven's light our guide») и другие. Идею *заслуг* выговаривают орденские девизы савойский, итальянский саксен-мейнингенский, гогенцоллернский, португальский венецианский и другие. Идею *научного и художественного творчества* формулируют орденские девизы баварский и португальский. Идею *мужества, характера и силы* выдвигают следующие девизы: вюртембергский «Бесстрашен и верен» («Furchtlos und treu»), испанский орден Золотой Руны «Я дерзнул» («Je Г au empris»), мекленбургский орден Кондора «Я выше препятствий» («Aitior adversis»), гавайский Камехамеха орден «Будь мужчиной» («E hookana keг»), японский орден Хризантемы «Возвышенные деяния» и честные поступки», китайский орден дракона «Преподобно робеет лев и умолкает тигр», ганноверский орден гвельфов «И опасности не страшны» («Auch Widerwartigkeiten schrecken nicht»), прусский орден Красного Орла «Искренен и стоек» («Aufrichtig und standhaft»), шотландский орден Чертополоха «Никто безнаказанно не оскорбит меня» («Nemo me impune lacessit»), нидерландский орден Вильгельма «За мужество, ум и верностью» («Voor moed, beleid, trouw») и другие.

При внимательном рассмотрении всего этого и идеологического богатства приходится сделать вывод, что почти все эти девизы имеют *монархическое* происхождение, и *монархическую* историю, но что есть среди них такие, которые выговаривают *не* монархическую, а религиозную, нравственную и общегосударственную идею, идею *здорового правосознания*. Такие девизы легко могли бы быть приняты республиканцами, если бы они созерцали свою политическую форму в религиозно-нравственном освящении и в свете здорового и глубокого правосознания. Но их государство есть нечто светское и свободное от морали и правосознания их не любит никаких глубин и якорей. К чему им все это, когда глава их государства получает свое полномочие в силу капризно сложившегося большинства голосов, когда он становится «угодным» в данный момент (*rebus sic stantibus*) и отнюдь не должен быть ни большим, ни выдающимся человеком? Напротив, ему тем легче «пройти» через избирательную процедуру, чем менее он

по «общему мнению» способен к самостоятельности, политической инициативе и волевым выступлениям. Кандидату в президенты республики гораздо легче сделать карьеру, если он будет держаться как «бледнолицый брат мой», диссимулировать²³⁹ энергию своей личной воли, подделываться под средне-малых людей и не грозить никому своей личностью. К тому же «пожизненная верность» срочно избираемому чиновнику была бы беспочвенна и смешна.

2

Далее, истинный монархизм ценит волю к *служению*, как это и выговаривает девиз принца Уэльского, а не волю к *личному выдвигению*.

Было бы неверно истолковывать это обобщение в том смысле, что монархисты свободны от честолюбия. Трудно было бы найти столь наивного человека, который вздумал бы утверждать это. Исторические монархии изобиловали честолюбцами всех рангов и настроений,—людьми, стремящимися во что бы то ни стало подняться вверх и насладиться властью, богатством и почестями. Но все они подлежали суждению монарха и затем его обуздывающей власти.

Достаточно вспомнить хотя бы борьбу королей с феодалами во Франции, особенно при Людовике XI и в эпоху Ришелье, а также Фронду²⁴⁰ в эпоху Людовика XIV. Первая французская революция явилась победою республиканского честолюбия над идеей «короля» и «монархии», а затем низвержением честолюбивого республиканства силою ума и меча Наполеона Бонапарта. Весь девятнадцатый век эта борьба продолжалась с переменным успехом до тех пор, пока 30 января 1875 г. республика была окончательно признана в Собрании большинством *одного голоса*.

Подобную борьбу монарха с выдвигающимися,— то титулованными, то не титулованными честолюбцами, можно проследить в целом ряде стран. Обращаясь к русской истории, вспомним борьбу Иоанна Грозного с подозрительными для него «княжатами» и боярами.

Вспомним жалкое торжество «семибоярщины» в Смутное время и народную поговорку «лучше грозный Царь,

чем Семибоярщина». Вспомним, как в Смутное время п< исчезновении законного царя на Руси «безобразничала і шаталась вся правящая, владеющая среда»*; как бояре и княжата в Москве творили свой заговорщический про извол; как бояре и воеводы «Митка Трубецкой и Ивашке Заруцкой» искали себе милостей у «Государыни Царицы.. Марины Юрьевны и Государя Царевича Ивана Дмитриевича»**; как князья Гр. Шаховской и А. Телятевский были разбиты в Туле царем Василием Шуйским в качестве «воров», действовавших совместно с Болотниковым і одним из самозванцев («Петрушкою»); как социально революционные шайки, шатавшиеся по России, считал! «не лишним иметь при себе какого-нибудь» самозваного «царевича»**, кои размножились тогда числом не менее 15 (Лже-Димитрий I, Лже-Димитрий II, тульски! «царевич Петр Федорович», псковский Сидорка и на По ле царевичи «Август князь Иван», Лаврентий, Федор Клементий, Савелий, Симеон, Василий, Ерошка, Гаврилка Мартынка и т. п.)****... Вспомним, как при Михаиле Федоровиче были сосланы хищные честолюбцы и интригань братья Салтыковы, стоявшие возле престола*****. Ка* «тишайший Царь» Алексей Михайлович вынужден был, е одной стороны, заточить законного, но самовластного Патриарха Никона, с другой стороны — низвергнуть і казнить посягающего авантюриста Степана Разина Вспомним судьбу князя Ивана Хованского, думного дьяка Шакловитого, князя В. В. Голицына; вспомним стрелецкий бунт Цыклера, Соковнина и Пушкина, пострижение царевен Софии и Марфы, бунт Булавина, судьбу царевича Алексея; и далее, судьбу «всемогущего» Меншикова, судьбу князей Алексея, Василия и Ивана Долгоруких, князя Дмитрия Голицына, Артемия Волынского, Бирона, Остермана, Миниха, Сперанского, Декабристов и других «завоевателей государственной власти», кончая графом

* И. Е. Забелин, «Минин и Пожарский», 125; Платонов, «Смутное время», 135²⁴¹.

** Забелин, «Минин и Пожарский». См. на стр. 301—302 автентический документ.

*** Платонов, «Смутное время», 135.

**** Забелин, «Минин и Пожарский», 85; Платонов, «Смутное время», 135 и др.

***** Соловьев, Учебная книга русской истории, 176²⁴².

Витте. Надо признать, что весь XVIII век в истории России прошел под знаком борьбы честолюбивых и властолюбивых вельмож и дворян за выгодное им престолонаследие (перевороты 1725, 1730, 1740, 1741, 1761, 1801 и 1825 годов, при которых погибли три монарха — Иоанн VI, Петр III и Павел I), и только при Николае I власть Государя упрочилась настолько, что «мнение меньшинства» могло быть утверждено его сыном и великие реформы шестидесятых годов могли быть проведены в жизнь. Историкам известно это классическое распределение сил в монархиях: царь добивается народных реформ вопреки аристократам, оптиматам²⁴³ и патрициям (так было в древней Греции, в Риме и в других странах).

Вот почему мы утверждаем, что често- и властолюбие встречается в монархиях тот контроль и отпор, которые отсутствуют в республиках. Самый переход от монархической формы к республиканской назревает в стране тогда, когда появляется, крепнет и организуется отбор свободолюбивого честолюбия, который усваивает обрисованную нами в предшествующих главах политическую ментальность. Чтобы отменить монархическую форму и ввести республиканскую, необходим активный кадр республиканцев, готовых не только к упорной оппозиции, но и к перевороту, и к революции, а может быть, и к царубийству. И в этом отношении убийцы Императора Павла — ален, Бенигсен, Зубовы и другие — связаны нитью жуткого преемства с Желябовым, Перовскою, Рысаковым и Гесею Гельфман, а эти, в свою очередь, — с Лениным, Свердловым, Войковым и Голощекиным.

Республиканская форма *узаконивает* стремление предприимчивого гражданина к захвату государственной власти. Она поощряет властолюбие и прямо предпосылает честолюбие; она развязывает политический карьеризм и открывает ему совершенно законные пути и средства. Человек должен доказать на деле, что он «кое к чему» способен, подыскать себе открытую или закулисную партию, которая согласилась бы «портировать» его кандидатуру, найти деньги для предвыборной агитации и добиться арифметического большинства в толпе голосователей, лишенных устойчивого критерия и не знающих его лично. Нормально говоря, захват власти в республике бывает ограничен пределами известной должности; однако

ловкие политики умеют расширить эти пределы и добиться полноты власти, подобно Сулле²⁴⁴, Марию²⁴⁵, Помпею, Юлию Цезарю, Октавиану Августу, Кромвелю, Наполеону I, Наполеону II, Пилсудскому²⁴⁶, Муссолини, Гитлеру, Ульманису²⁴⁷ и другим.

3

В связи с этим надо установить, что отличие монархической ментальности от республиканской обнаруживается еще в целом ряде особенностей, которых мы можем здесь коснуться только вкратце.

Сознательный и лояльный монархист, испытывая свою политическую ответственность, склонен не переоценивать свою силу суждения, допуская мысль, что ему с его «жизненного места» не все известно, не все «видно» и что компетентность Государя и его доверенных лиц может превосходить его личную компетентность. Это совсем не значит, что монархисту «не должно сметь свое суждение иметь», подобно Молчалину у Грибоедова; но это означает, что ему не чужда мысль о *границах* своей силы суждения,— мысль, которая должна быть присуща каждому академику и тем более каждому ученому исследователю. Монархическая лояльность как бы сдерживает человека, пробуждая его политическую ответственность и требуя от него осторожности в вопросах *предметности, объема и категоричности* его суждений. Драгоценное умение *знать о своем незнании* как бы входит в самую сущность монархического образа мыслей, являясь вечным призывом к самообразованию.

Совсем иначе обстоит дело у республиканца, и притом именно у демократического республиканца. Самая государственная форма его требует, чтобы он судил *обо всем*, воображая себя всезнающим и забывая о своей радикальной некомпетентности. Нет вопроса, который не мог быть предложен ему на голосование и разрешение; и чем чаще данная республика прибегает к форме плебисцита, т. е. всенародного непосредственного голосования, тем более распространяется фикция народного всезнания. Есть республики, которые подвергают всеобщему голосованию такие вопросы, которые требуют специальных познаний, административного опыта и детальной

осведомленности. «На основании чего вы подаете свой голос — «за» или «против» определенного решения?» — спросил я однажды серьезного ученого, историка с мировой известностью. «Видите ли,— ответил он мне с образцовой честностью,— завтра мне надо голосовать сразу по трем плебисцитам, а я решительно не чувствую себя компетентным; чтобы голосовать сознательно, мне нужно было бы по каждому вопросу трехнедельную подготовку, а для этого у меня решительно нет ни времени, ни сил. В таких случаях голосуешь на авось»...

Такое голосование, считающееся осуществлением настоящей республиканской свободы и полного народоправства, оказывается совершенно неизбежным, причем надо еще принять во внимание сложность современной общественно-государственной и хозяйственной жизни и юридическую многозначительность каждого слова в каждом предлагаемом законопроекте. Ответственные люди только и могут воздерживаться от таких слепых голосований: безответственные — или следуют партийной директиве, или продают свой голос, или же решают дело «на авось». Но мудрая русская поговорка недаром говорит: «небоськины города стоят не горожены, авоськины дети бывают не рождены». Таким образом, республиканство означает притязательность политической силы суждения и ведет к безответственности в политике. Само собой разумеется, что та же самая беда грозит и монархиям, которые вводят у себя всеобщее-и равное голосование, или, что еще хуже, плебисцитарную форму. Опыт «учредительного собрания» в России в 1917 году должен был бы сделаться незабываемым уроком для всего человечества.

4

Нельзя, далее, не упомянуть о том, что монархический уклад души умеет ценить начала *дисциплины* и *субординации*, тогда как республиканство недвусмысленно предпочитает начало *личной инициативы* и форму *координации*.

Это обнаруживается во всех жизненных формах и на всех ступенях бытия, особенно же в семье, в школе и в армии. Для *монархии* характерен более или менее автори-

тарный строй *семьи*, в котором отец — все еще домовладыка, а мать — все еще хранительница «священного очага»; здесь дети почитают родителей, считаются с их волею и приемлют от них и наставление и наказание. *Республиканский* строй семьи тяготеет к своеобразному «равенству» двух и даже трех поколений; он противится семейной субординации и дисциплине; естественное старшинство и первенство родителей становится какой-то устаревшей фикцией, отжившим предрассудком; моногамия и моно-андрия расшатываются, а с ними вместе исчезает и мон-архический корень древней семьи.

Для *монархии* характерна *школа*, построенная на авторитете преподавателей и начальников, школа строгая, с субординацией, дисциплиной, военной гимнастикой и высканиями. Республиканская школа ослабляет все эти нити и узлы. Она строит школу не на субординации, а на неформулированной или по-разному формулируемой «координации». Исключить субординацию *совсем* ей не удастся; но она пытается сгладить ее углы и шероховатости, смягчить ее остроту и внести возможно больше «товарищеского» духа в общение преподавателя с учениками. При наличии нравственно-высокого уровня у детей и большого жизненного такта у преподавателя — это может дать благие результаты. При других условиях это может быстро разложить школьное дело, что мы и видели в послереволюционной России.

Но губительнее всего внесение последовательного республиканского строя может отразиться на *армии*. Армия служит прежде всего войне, она есть орудие национальной победы; она *воспитывает к победе* и солдат, и офицеров. Победа же есть достижение совместное, коллективное; и тот, кто ведет армию к победе, должен быть уверен не только в одинаковом, выдержанном *повиновении* подчиненных, но и в их готовности к крайним, *героическим усилиям* в деле повиновения. Солдат должен обладать способностью проявлять величайшую выдержку и извлекать из себя величайшие усилия, ведущие его не только на жизненный риск, но иногда и просто на смерть — то и другое по чужому велению. Для этого необходима воинская дисциплина, начинающаяся с внешних проявлений и подготавливающая человеческую душу и волю до самой глубины. В бою нет места личному, не координиро-

ванному произволению; а потому его нет и в «учениях», и в смотрах. Но это не значит, что бой не терпит *творческой инициативы*: глазомера, тактической импровизации, а иногда и стратегически непредусмотренного начинания.

Дисциплина отнюдь не означает палочного или побойного обхождения. Это русские Государя и полководцы постигли давным-давно. И тогда как Пруссия, например, практиковала побои в армии, чуть ли не как основу дисциплины,— Петр Великий воспретил бить солдата, а от него это восприняли Миних и Суворов. Здесь надо установить, что военная доктрина Суворова вообще являла гениальный синтез монархической дисциплины и республиканской инициативности, именно в учении его о том, что солдат должен разуть всякий свой маневр, относиться к нему сознательно и осуществлять его, хотя и по распоряжению командира, но в то же время по собственной инициативе: он должен присутствовать в каждом своем боевом деянии — *совестью, волею и инстинктом*: и только при таких условиях он будет на воинской высоте. Замечательно при этом то обстоятельство, что Суворов пришел к этой доктрине, исходя от православной веры в духовную личность и бессмертную душу каждого человека.

Это доказывает, что воинская дисциплина при настоящем понимании оказывается наиболее могучей и успешной именно тогда, когда она несомна свободным человеком,— *совестно, честно, предметно и инициативно*. Это доказывает также и то, что монархическое начало не только совместимо с духовной свободой, но что оно достигает своей настоящей жизненной высоты именно тогда, когда духовная свобода приемлет и осмысливает монархию «не только за страх, но и за совесть»*.

Тот, кто захотел бы убедиться в неприменимости последовательной республиканской идеологии к делу армии и войны, тот должен был бы вспомнить коварно-разрушительный «Приказ № 1», составленный и опубликованный в феврале—марте 1917 года²⁴⁸. Он провозглашал в армии — в отмену гетерономной дисциплины, хотя бы и насыщенной духовною свободою,— чисто REPUB-

* Свод Основных Государственных Законов, том I, раздел I, статья I.

ликански-демократический порядок: ограничение прав начальника, вызывающее утверждение прав подчиненного, избирательный порядок, контроль солдатской толпы над офицерами, «ничего без согласия» солдатни и т. д. и т. д. Этого было совершенно достаточно, чтобы разложить армию; мало того, этот порядок не мог бы не разложить и свежую, и победоносную, и кадровую армию; что и совершилось в течение нескольких месяцев. Слепая переоценка принципов «избрания», «координации», «свободы», «контроля снизу» и «прав субъекта», вообще несет республиканцу все опасности и соблазны анархии. К этому нельзя не добавить, что такая же слепая переоценка принципов «назначения», «субординации», «несвободы», «бесконтрольности» и «личного бесправия» несет все свои опасности и соблазны формальному и не-прозорливому монархисту.

5

Обычно считается, что монархисты воплощают собою «реакцию» или начало «застоя», а республиканцы являются двигателем «реформ» и «прогресса». Вряд ли это соответствует исторической действительности.

С одной стороны, нам известны монархии, стремительно проходившие через эпоху великих и притом прогрессивных реформ, например Россия при Петре Великом и Александре II, монархическая Германия, погасившая у себя в первой половине XIX века крепостное право и реформировавшая свою законодательную процедуру и все свое право во второй половине того же века; Италия при Викторе Эммануэле III (реформы Муссолини). Именно монархи не раз обнаруживали в истории свою склонность к социальным реформам; Фюстель де Куланж вспоминает об этом в словах: «цари опирались на народ и приобретали себе союзников в лице плебса и клиентов»*.

С друго¹: стороны, республиканство, как таковое, нисколько не обеспечивает стране прогрессивные реформы. Так, аристократические республики древней Греции нередко доводили свои государства до беспощадной гражданской войны, не желая идти навстречу низшим

* «Древняя гражданская община», русский перевод, 235²⁴⁹.

классам. «Высшие классы у древних,— пишет Фюстель де Куланж*,— никогда не владели достаточной умелостью и ловкостью для того, чтобы поставить бедняков на путь труда и помочь им выйти честным образом из нужды и разврата»; отсюда постоянное колебание «между двумя переворотами: один из них отнимал у богатых все их имущество, другой — возвращал их к обладанию их состояниями»... Возникла кровавая, длительная и ожесточенная классовая борьба, в которой республики разлагались и гибли. И «нельзя сказать, на какой стороне из этих двух партий было больше злодейств и преступлений». Вспомним проскрипционную борьбу в республиканском Риме между Марием («демократы») и Суллою («оптиматы»), ее развитие и увенчание цезаризмом. Спросим себя, какими «прогрессивными реформами» может гордиться Третья Французская республика²⁵⁰, осуществляющая, по-видимому, «последнее слово демократии»?

Вывод, который мы из всего этого могли бы сделать, звучал бы так. Монархический строй умеет ценить и блюсти *добрые традиции*¹, опасность его состоит в том, что вместе с добрыми традициями он будет поддерживать во бы то ни стало и дурные традиции и что косный традиционализм и консерватизм помешает проведению творческих необходимых реформ. А республиканский строй, с виду развязывающий себе руки для всяческого *новаторства* и добывающий его, способен к тому, чтобы из революционного духа порвать и убить все благие традиции и обратиться к такому «новаторству», которое станет сущим проклятием для всего народа. Живые примеры тому мы находим в истории первой французской революции и современной коммунистической революции в России.

Гораздо больше оснований имеется для того, чтобы установить тяготение монархического строя к *властной опеке* над народом и тяготение республиканского, особенно же демократически-республиканского, строя к *самоуправлению* во всех делах и начинаниях.

* «Древняя гражданская община», русский перевод, 323.

Дело в том, что государство как «многоголовый» или совокупный субъект права может строиться по принципу «учреждения» или по принципу «корпорации».

Жизнь учреждения (например, больницы, гимназии) строится *сверху*, а не *снизу*. Это означает, что люди, заинтересованные в деятельности этого учреждения, получают от него благо и пользу в том порядке, который предписывается самим учреждением; они не формулируют самостоятельно ни своего, общего им всем интереса, ни своей общей цели. Они не имеют и полномочия действовать от лица учреждения. Они «проходят» через него, но не составляют его и не строят его. Они послушно принимают от учреждения — форму жизни и деятельности, распоряжения, заботы, услуги и благоденствия. Не *их* слушаются в учреждении (больных, гимназистов), а они слушаются в учреждении. Учреждение само решает, принимает оно их или нет; и если принимает, то на каких условиях и доколе. Они не выбирают его органы и не имеют права «дезаурировать» или сменять его должностных лиц; и далеко не всегда могут самовольно отвергнуть его услуги и «уйти». Следовательно, учреждение строится по принципу *опеки над заинтересованными людьми*. Оно имеет свои права и обязанности, свой устав, свою организацию; но все это оно получает не от опекаемых; оно не отчитывается перед ними и должностные лица не выбираются опекаемыми, а назначаются. Больные в больнице не выбирают врачей; дети в детском саду не могут сменить свою воспитательницу; гимназисты в гимназии не выработывают себе программу преподавания; эпилептики не назначают себе режима; преступники не могут изменить порядок своего заключения; солдаты, выбирающие себе офицеров и главнокомандующего, суть явление бредовое; кадеты не могут самовольно выйти из кадетского корпуса; студенты принимаются в университет, но не определяют его целей и задач, и профессора не слушаются их распоряжений. И поскольку государство есть не более, чем *учреждение*, постольку народ в нем не управляет собою и не распоряжается, а получает свой правопорядок и все его блага (безопасность, гарантию прав, правосудие, финансовое управление, лечение, просвещение и т. д.) в порядке опеки, повиновения и воспитания. Понятно, что принцип учреждения, проведенный последовательно до конца, погасит всякую самодетельность

граждан, убьет свободу личности и духа и приведет к *тоталитарному* строю и его каторжным порядкам.

Напротив, корпорация строится не сверху, а *снизу*. Она состоит из активных, уполномоченных и первоначально равноправных деятелей. Они объединяются в единую организацию по своей собственной воле: хотя — входят в нее, не хотят — выходят из нее (клубы, кооперативные общества и т. д.). Эти люди имеют общий интерес и вольны признать его или отвергнуть. Если они признают его и входят в эту корпорацию, то они тем самым имеют и полномочие участвовать в ее организации. Они уполномочены формулировать свою общую цель, ограничивать ее, выбирать голосованием необходимые органы, утверждать и деавуировать их, «отзывать» свою волю, погашать свои решения большинством голосов... Корпорация начинается с индивидуума, с его мнения, изволения и решения; с его свободы и интереса. Она строится снизу вверх и основывает все на голосовании; она вырастает из свободно признанной солидарности заинтересованных деятелей. И поскольку государство есть корпорация «чистой воды», постольку оно принимает и последовательно проводит принцип «все через народ»; и самые учреждения его, без которых ни одно государство все же не может ни жить, ни действовать, — оказываются подлежащими корпоративному контролю. Понятно, что принцип корпорации, проведенный последовательно до конца, погасит всякую власть и организацию (правом индивидуального выхода, неповиновения или даже, по-древнепольски, правом «*liberum veto*»²⁵¹); тогда государство разложится и начнется *анархия*.

Таким образом, предел учреждения — тоталитарная тюрьма; предел корпорации — всеобщая анархия.

На самом же деле государство в своем здоровом осуществлении всегда совмещает в себе черты учреждения с чертами корпорации: оно строится *и сверху, и снизу*, и по принципу властной опеки, и по принципу выборного самоуправления. Ибо есть такие государственные дела, в которых необходимо властное распоряжение; и есть такие дела, в которых уместно и полезно самоуправление.

Корпоративный строй требует от граждан *зрелого правосознания*: самообладания, чувства собственного духовного достоинства, разумения державных и особенно великодержавных задач, искусства блюсти свободу, знания

законов культуры, политики и хозяйства. Нет этого, и все разложится. И вот ко всем гражданам с незрелым и дефективным правосознанием (дети, несовершеннолетние, душевнобольные, дикари, политически-бессмысленные, уголовно-преступные, аномальные, жадные плуты и т. д.) государство всегда останется учреждением. Однако и остальные люди живут на свете не для того, чтобы растрчивать свое время и народное терпение на политические распри, партийную агитацию и голосование. Политика отнюдь не должна поглощать духовные силы и творческий досуг народа. Кипение в политических разногласиях, страстях и интригах есть своего рода «ярмарка тщеславия», азарт честолюбия, школа интриги, скачка с препятствиями, растрата народных сил и жизненных возможностей. В довершение всего — политическое дело требует особых знаний, и не только от активных деятелей, но и от голосователей; оно требует изучения, подготовки, опыта и таланта, которыми *«все»* никогда не обладали, да и не будут обладать. Политическое строительство всегда было и всегда будет делом компетентного меньшинства. Корпоративный строй растрчивает народные силы; строй учреждения, если он на высоте, экономит их.

Опасность «учреждающего строя» состоит в том, что он, ссылаясь на приведенные нами соображения, сделает вывод, что зрелое правосознание вообще недоступно гражданам, а потому не следует заботиться о его воспитании и укреплении. Этим он запустит и обессилит не только правосознание своих граждан, но и *«монархизм»* их правосознания. Темная толпа может иметь *монархический инстинкт*; но такой инстинкт будет всегда удобопревратным, а потому будет однажды соблазнен, извращен и разложен. Пути к анархии ведут не только от чрезмерностей республиканства, но и от беспочвенных и невоспитанных монархических настроений. Россия испытала это за последние века четыре раза: в Смуте, при Разине, при Пугачеве и во время большевистской революции.

Итак, надо признать, что монархическое тяготение к учреждающему строю должно найти свой предел в воспитании: граждане монархии должны воспитываться к корпоративному смыслу и умению. Нелепо строить государство по схеме больницы, школы или тюрьмы. Ибо государственно зрелые граждане — не больные и не школьники; они

суть строители государства; их осознанная солидарность драгоценна, их политическая активность выражается в политическом служении, их публично-правовая уполномоченность зиждительна не только тогда, когда они назначены сверху, но и тогда, когда они избираются снизу.

А это означает, что монархист, организующий свое государство, должен считаться прежде всего с наличным в данной стране и в данную эпоху уровнем народного правосознания, определяя по нему то *жизненное сочетание из учреждения и корпорации, которое будет наилучшим при данных условиях жизни.*

Таковыми условиями являются:

1. *Размеры территории:* чем больше территория государства, тем необходимее сильная центральная власть и тем труднее проводить корпоративный строй.

2. *Плотность населения:* чем плотнее население в стране, тем легче организация страны; малая плотность может сделать форму учреждения совершенно необходимой.

3. *Державные задачи государства:* чем грандиознее они, тем меньшему числу граждан они доступны и понятны, тем труднее осуществление корпоративного строя.

4. *Хозяйственные задачи страны:* с примитивным хозяйством маленькой страны легко справиться и республиканское государство.

5. *Национальный состав страны:* чем однороднее он, тем легче народу самоуправляться.

6. *Религиозное исповедание народа:* однородная религиозность облегчает управление, многообразная — затрудняет; обилие воинствующих исповеданий и противогосударственных сект может стать прямой опасностью для государства.

7. *Социальный состав страны:* чем он первобытнее и проще, тем легче дается народу солидарность, тем проще управление.

8. *Уровень общей культуры и особенно правосознания:* чем он ниже, тем необходимее форма учреждения; полуобразованность будет добиваться республики; истинное образование постигнет все преимущества монархии и всю ее творческую гибкость.

9. *Уклад народного характера:* чем устойчивее, духовно самостоятельнее личный характер у данного народа и чем меньшим темпераментом он отличается (флегма!), тем

легче осуществить корпоративный строй; народ, индивидуализированный *не духовно, а только биологически*, и притом бесхарактерный и темпераментный — может управляться только *властной опекой*.

Все это имеет значение, конечно, только при прочих равных условиях.

Теперь мы можем сказать, что идея «государства-учреждения» представлена в истории началом монархическим (и диктаториальным); главное орудие его — *закон и указ*; ему необходимо крепить чувство законности и дорожить им. Идея же «государства-корпорации» представлена в истории началом республики (и демократии); главный способ его жизни — *договор и голосование*; ему необходимо крепить чувство *свободы* и блюсти ее границы, дабы свобода не выродилась в личное произволение, в коррупцию и анархию.

7

Из всего этого видно, что монархическому правосознанию присуще тяготение к единению и единству, к *интеграции* и соответственно к сосредоточению национальной энергии в едином лице, к которому направлены все волевые лучи, создающие его силу и укрепляющие его действие (*аккумуляция*). Этот процесс аккумуляции, т. е. собирания духовных сил в одном, их сосредоточения, усиления, укрепления, *интенсификации* и *потенцирования* (т. е. увеличения духовной, волевой и политической мощи Государя), составляет самую сущность истинной монархии. В этот процесс вовлекается весь народ, оказывающийся *солидарным* в созидании и укреплении этого единого и общего, полновластного личного центра страны. Процесс этот должен быть охарактеризован как *политически-организационный*, т. е. процесс национального духовного взаимопитания и совместного укрепления; он сращивает народное множество и в этом смысле может быть обозначен как «кон-кретный» (сращивающий, сращенный).

Напротив, республиканскому правосознанию, отменяющему и разрушающему это духовно-политическое центрирование, присуще тяготение к коловращению вокруг пустого места: ибо президент, периодически избираемый из политически «бледнолицых», малоуполномоченных (прези-

дент Соединенных Штатов составляет исключение!), «ничем не грозящих», но и «ничего не обещающих», послушных политиков, никак не может создать центра для национальной аккумуляции. Республиканское правосознание совсем и не верит в это и не дорожит этим. Оно дорожит свободным многообразием мнений и предается вольной *дифференциации*, ведущей к разногласию и разномнению. Здесь цветет стихия политической *конкуренции*, приводящая к раздельности, к личной, групповой и классовой борьбе. Отсюда эти черты *дискретности* (т. е. разъединенности) и *атомизма* (или распыления), присущие республикам. Если монархическое государство есть прежде всего *единство* и лишь в его пределах — *множество*, то республиканское государство есть прежде всего *множество*, всегда стоящее перед задачей *объединения*. Это объединение достигается в действительности лишь в меру, в какую удастся выработать *арифметическое большинство голосов*, вечно срываемое изощренными мероприятиями агитации, партийных группировок, перекройки программ или прямыми (то парламентскими, то вне-парламентскими) интригами меньшинства. Для примера достаточно вспомнить парламентский трюк английской рабочей партии, осуществленный в середине XX века, который состоял в том, что множество членов ее сделало вид, что покидают здание парламента и уходят домой с тем, чтобы в момент голосования вдруг вынырнуть из глубоких кулуаров и сорвать голосование консервативной партии.

Эта вера в арифметическое большинство придает республиканскому строю характер *механический* и *случайный*; памятником этого осталось французское парламентское голосование 1875 года, в котором республиканский строй был предпочтен монархическому большинством одного, единого голоса.

Таково в общих чертах различие между монархическим и республиканским правосознанием.

ИЗ ЛЕКЦИЙ «ПОНЯТИЯ МОНАРХИИ И РЕСПУБЛИКИ»

ОСНОВНЫЕ ЗАДАНИЯ МОНАРХА

Я уже указал на то, что *доверие к царю* образует первое и основное условие не только прочности монархии, но и просто самого существования ее. (...) И нужно признать, что если мы начнем внимательно читать мировую *идеологическую* литературу о монархии, то мы увидим эту всюду проявляющуюся заботу о том, чтобы царь помнил, что он не должен нарушать доверия подданных к себе, но, напротив,— питать его и укреплять.

Редкий народ не имеет своего выработанного, выстраданного образа «хорошего» или даже «идеального» царя. И почти повсюду мы находим указания на то, что царю должно быть присуще особого рода внутреннее духовное делание, которое должно придать ему необходимые ему свойства, ставящие его на подобающую ему высоту, делающие его достойным того отношения к нему со стороны подданных, которое составляет самое естество царской власти. В основе этого внутреннего делания, в коем царь должен пребывать, лежит *религиозность*. Это могло бы быть ясно уже и из того, что я раньше говорил о мистическом восприятии монархии, присущем монархическому правосознанию. Я касаюсь этого сейчас исключительно с точки зрения *доверия* подданных к монарху. Это доверие должно иметь некоторое последнее основание: *уверенность подданных в том, что монарх сам ставит себя перед лицом Божие и сам измеряет свои дела и решения критериями божественного откровения; это понятно — ибо нет на земле единения людей более могучего, как единение их перед лицом одинаково веруемого Божества. Торжественное поставление себя перед лицом Божие и выявление своего религиозного лика — вот смысл, основной смысл всякой монаршей присяги и всякого коронования. Так бывало во все времена и у всех народов: царь и народ соединяются в до-*

верии, ставя себя перед лицом Божиим. Здесь особенное значение приобретает *едино-исповедность* монарха и народа: доверие предполагает единоверие и питается им.

(...) Еще в книге Ману было намечено и затем в Риме, в Средние века и особенно в старой России встречается учение о двойном составе царского существа: божественном и человеческом.

Через обряд или без обряда — но в сокровенной глубине царской души утверждается некая *священная глубина*, качественно высшая по сравнению с обыкновенными людьми и призванная к тому, чтобы подчинить себе и обычно-человеческое, страстное и грешное, земное сердце царя. Горе царю, если он этого подчинения не соблюдает, если он сам не культивирует в себе эту священную глубину — духа, любви, благой воли, справедливости, мудрости, бескорыстия, бесстрастия, правосознания и патриотизма. Книга Ману исчисляет все соответствующие пороки или хотя бы слабости царя и непрестанно договаривает об их последствиях: «Божья кара истребит царя, уклоняющегося от своего долга, царя и весь его род».

Этот двойной состав царского существа — духовно-божественный и человечески-грешно-страстный — различали и в Египте: я описывал вам жертвоприношение фараона, со жрецами и народом — перед собственной своей статуей. Духовно-божественный состав царя является художественно-объективированным; это то, чем царь *должен* быть; это его, заложенная в его сердце, потенция — его платоновская идея, предносящаяся ему в небесах; или лучше — его аристотелевская энтелехия¹², имманентная его существу, но в данный момент созерцаемая им «выну» — в художественном образе идеальной статуи; понятно, что молитва гласит — дай мне стать в жизни объективным идеалом царя — царем праведным и совершенным, подобным Богу.

Ясно, что сердце царя *может* быть в руке Божией, *должно* быть в руке Божией, *призвано* к этому — и в глубине своей уже находится в ней; но может и обособиться. Именно эту сторону императорского существа римляне и называли «*nomen imperatoris*» или «*genius imperatoris*», т. е. умопостигаемая сущность императора; именно ей ставили жертвенники и совершали возлияния. Как указывает Фростовичев²⁵⁴, *genius* — это «творческая сила импе-

ратора», поштен — «божественная часть его существа».

Историки устанавливают, что между римлянами и христианами-мучениками до известной степени имелось взаимное непонимание, ибо христиане не хотели молиться грешному человеку, к чему их вовсе и не принуждали; а римляне возмущались на то, что христиане не хотят признать священную глубину императорского призвания и императорской идеи как основу государственности, — что христиане потом, начиная с Константина Великого, не только признавали, но даже еще с немалыми преувеличениями.

В Риме был обычай — говорить императору похвальные речи, в которых его естество всячески превозносилось как богоподобное; казалось бы, превозносимому полубогу подобало бы слушать эти льстивые хвалы — сидя или лежа. Однако в действительности это была не лесть, а нотация; проповедь; указание монарху на то, каким он *должен* и призван быть; это была хвала его ноумену — и император всегда слушал эти речи *стоя*, почтительно стоя перед своим ноуменом (*Caesare stante dum Ioquimur*²⁵⁵).

Замечательно, что всюду, где этот двойной состав царского естества упускался или забывался — и царь начинал воображать, что его *земное* естество непогрешимо, а подданные или тупо верили в это, или льстиво уверяли его в этом — *всюду* начиналось вырождение монархического правосознания, вырождение и разложение монархии. Таково именно было положение в восточноазиатских деспотиях.

Эти восточные нравы прошли через века и сохранились до XIX века. Наполеон I видел их и сказал однажды поэту Лемерсье: если бы вы побывали на Востоке, «вы увидели бы страну, где государь ни во что не ставит жизнь своих подданных и где каждый подданный ни во что не ценит свою жизнь: вы бы излечились от вашей филантропии»*.

При таком положении дела оказывается, что у царя есть особое призвание — культивировать в себе свой ноуменально царственный состав, *священную глубину своего духа* — свою волю, свою *благую* волю, свою совесть, свое бескорыстие, свою зоркость и прозорливость, свою справедливость — мало того: все свои личные силы и способ-

* Тэн, 66.

ности, дары и вкусы, и поступки в порядке очищения и облагорожения. *Ибо царь есть государственный центр и источник спасения и строительства своего народа.*

Что есть царь — безвольный, злой, жестокий, несправедливый, заносчивый, мстительный, безответственный? царь, лишенный чувства чести и достоинства? царь развратный, порочный, лишенный правосознания, партийный и преступный? царь интриган и картежник? Ответ ясен: всенародное несчастье и источник всенародной гибели; и соответственно — главный источник компрометирования и подкапывания монархической идеи. Отсюда идея и проблема: а) идеального царя; б) царственного характера и царственного воспитания; в) царской религиозности как самодеятельного очищения и углубления; а) главное — центральная проблема всей монархии — вопрос о связи всенародного правосознания с правосознанием самого царя. В этом последнем — едва ли не самое существенное из всего того, что подлежит исследованию и разрешению в монархическом правосознании. Все эти проблемы очень сложны и утонченны; и здесь могут быть только задеты мимоходом.

Образ идеального царя или — что то же — систематическое исследование и описание царских добродетелей и царских обязанностей занимало народы искони: от Конфуция и Будды до Фридриха Великого, от Ксенофонта и Марка Аврелия до Боссюэ, до Феофана Прокоповича²⁵⁷, Жуковского и Чичерина²⁵⁸. И несомненно, что каждый народ в каждую эпоху трактовал эту проблему по-своему, исходя из религиозных и нравственных воззрений своего времени.

Быть может, самое замечательное, что до нас дошло в этом отношении, есть «Книга Великого Научения», приписываемая Конфуцию. Ее первоначальный текст содержит всего около 75 строчек, к которым имеется 1546 примечаний и пояснений, приписываемых ученикам Конфуция. Тысячелетиями книга эта преподавалась в китайских гимназиях всем, начиная с 15-летнего возраста.

Не менее поучителен, а художественно несравненно сильнее записанный в буддийском каноне Трипитака диалог «О пользе аскетизма», приписываемый самому Будде. В молитвенно-учительное собрание буддийских монахов, заседающее в лесу, на поляне — их 250 человек, а молит-

венная тишина такая, что прибывшие вновь недоуменно вопрошают: «где же это собрание, что не слышно даже дыхание 250 человек?» — прибывает царь, томящийся вопросом о том, есть ли от аскетизма какая польза и в чем она? И так как никто не может успокоить его, то он идет к самому Будде и заставляет его говорить на эту тему. Будда развивает ему с величайшим глубокомыслием и тонкостью идею о том, что аскетизмом душа очищается, прозревает в грехах и слабостях своих и находит великие, верные и спасительные пути жизни. Потрясенный чистотой и мудростью учителя, царь публично кается в томящем его грехе: он убил короля, отца своего, и завладел его троном. «Грех завладел мною, учитель! Как глупца, как безумца, как грешника победил он, учитель, меня, что я отца моего, праведного и истинного царя лишил жизни из-за власти. Дай же мне, учитель, исповедать здесь грех мой как грех и помоги мне, о возвышенный, в будущем». Будда принимает его покаяние и отпускает его. И по отбытии царя говорит монахам: «Потрясен, о монахи, этот царь: растерян, о монахи, этот царь. Если бы этот царь, о монахи, не лишил жизни своего отца, праведного и истинного царя,— то на этом месте еще (где он сидел), для него возшло бы отстоявшееся и омытое око истины». Идея диалога ясна: не может править своим народом царь, не очищающий духа своего покаянием и религиозным созерцанием*.

Итак: к самой сущности монархического правосознания относится идея о том, что царь есть особа священная и что эта священность является не только источником его чрезвычайных полномочий, но и источником чрезвычайных требований, предъявляемых к нему, и источником чрезвычайных обязанностей, лежащих на нем. Эти обязанности суть прежде всего обязанности внутреннего духовного делания и самовоспитания; в большинстве случаев эти обязанности осмысливаются как религиозные. И среди них — основная обязанность царя: *искать и строить в себе праведное и сильное правосознание.*

* См. также: завешание мексиканского царя Копотля, «Пусть божество в тебе будет» Марка Аврелия, у Юлиана Отступника, обращение Грозного к Стоглаву, письмо Сильвестра к Грозному, у Максима Грека, беседы Сергия и Гермогена, наставление к сыну Екатерины II, Герье о Людовике XIV.

ВНУТРЕННЕЕ ДЕЛАНИЕ МОНАРХА
И ЕГО КАЧЕСТВА

Вторым условием доверия со стороны народа к монарху является известный уровень *нравственности и характера*, который должен быть у монарха.

Идею о добродетели монарха особенно ярко почувствовал и формулировал азиатский Восток: напомним вам китайскую литературу — древнюю летопись Шу-Кинг и особенно уже цитировавшуюся мною «Книгу Великого Научения» Конфуция, а также книгу законов Ману — я цитировал и ее. Тот же мотив можно найти у Зороастра²⁵⁹ и Ксенофонта в его «Воспитании Кира». Аристотель прямо ставит вопрос: «Если начальствующее лицо не будет скромным и справедливым, как оно может прекрасно властвовать?»* — «Нельзя хорошо начальствовать, не научившись повиноваться»**.

Может быть, Восток так внимательно отнесся к этой идее именно потому, что *слишком много страдал от недостаточной добродетели монархов*. Так, разложение императорского двора и его добродетели было несомненно одной из существенных причин крушения Византии: историк Византии констатирует, что «в течение 900 лет на престоле сидели люди очень различные по своему происхождению, по воспитанию, характеру и нравственным качествам. Среди этих разнообразных фигур (от Юстиниана до взятия Константинополя турками было 59 царей) можно отметить несколько типов. Цари в меру жестокие - - и жестокие исключительно; цари ко всему равнодушные, кроме разгула, пьянства и женской ласки; беспечные самодержцы, предоставляющие управлять государством своим любимым сановникам; цари-полководцы и в виде исключения •- цари, занимающиеся наукой»***. «К царским привычкам, пагубно отзывавшимся на благосостоянии народа, относится и обыкновение растрачивать государственную казну на свои удовольствия. Своих частных средств византийские императоры не отличали от государственного казначейства и часто их совсем не имели. Чревоугодие и

* «Политика», I, 5, 5.

** Там же, III, 2, 9.

*** Безобразов, «Очерки византийской культуры», 2.

бесцеремонное обращение с казенными деньгами составляло общее правило во дворце». «Своей зверской расправой некоторые цари даже с византийской точки зрения превосходили все пределы и население, привыкшее к покорности, доводили до отчаяния и до бешеного самосуда. В самом начале VII века престолом насильственно завладел Фока (602- 610), грубый солдат, дослужившийся до сотника, — свирепый характер — он убил не только свергнутого им императора Маврикия, но и пятерых его сыновей -- думал упрочить свое положение устрашением — 8 лет терпели византийцы венценосного деспота, но наконец и защищавшая его городская партия зеленых превратилась в его врагов». «Через 75 лет после Фоки — византийский народ испытал власть не менее жестокого императора Юстиниана II. Он не пощадил родной матери и даже ее подверг нещадному телесному наказанию» и т. д. Историк отмечает, что ужас византийских порядков состоял в том, что «за бессмысленными казнями следовал свирепый самосуд толпы»*. Свергнув безнравственного императора, чернь нередко терзала его заживо — надругивалась над ним — выкалывала ему глаза — возила его по городу привязанным к ослу — мазала ему лицо человеческими нечистотами и т. д.

Для меня нет также сомнений, что именно низкий нравственный уровень одного из замечательнейших русских царей, одаренного великим государственным умом — Иоанна Грозного, — погубил его царствование, бесконечно навредил России и положил основание Смуте. Вспоминать ли о Навуходносоре, о Борджиа и т. п.? Есть степень безнравственности монарха, которая подрывает к нему доверие в народе и разваливает государство.

Однако дело здесь совсем *не в святости* царя — а в той степени разложения личности и, главное, *государственной воли* его, которая мешает подданным доверять ему.

Лев Тихомиров решительно *не прав*, когда он утверждает, что именно *нравственная добродетель* царя составляет сущность монархии и монархического строя²⁶⁰. Вопрос не в святости царя: Федор Иоаннович был свят — а строить государство не мог и сосредоточить на себе доверие народа не был в состоянии. Петр Великий не был свя-

* Безобразов. «Очерки византийской культуры», 8— 19.

тым человеком, и реформы его вызывали против него глухой протест, а народ и в верхах и в низах шел за ним и помогал ему, и доверял ему все больше и больше. Это значит, что многое непохвальное в личной жизни царя — вызываемое страстью, неуравновешенностью, но *не бесчестящее царя* — извиняется народом легко; об этом шепчутся, скорбят, это иногда обличают в глаза; но государственную волю, патриотическую преданность, честность и честь Царя — испытывают неумаленными и продолжают ему до верить.

Есть мера страстных эксцессов царя — не подрывающая доверия к нему. И когда великий император Адриан, проведенный 28 лет в пути, — в творческой работе над своей империей, от малой Азии до Британии — под старость, переутомленный, нервно надорванный, терзаемый страхом смерти и припадками ярости — однажды в таком припадке выковырял своему слуге, мальчику, глаз посредством грифеля, — то такое событие могло ужаснуть, потрясти окружающих, вызвать глубокую скорбь и сострадание к нему, но не могло подорвать к нему доверия так, как обычай Императора Петра III грубо ругать духовенство в церкви во время Богослужения или показывать язык священнику, выходящему из алтаря со св. дарами. Известно, что Елизавета²⁶¹, королева английская, отличалась замечательной лживостью, к которой, при разоблачении, относилась сама с замечательной циничностью. Понятно, что никакая жестокость Петра Великого не могла поколебать доверия подданных к нему, как эта лживость.

При прочих равных условиях монарх, имеющий много любовниц, будет менее страдать от недоверия своих подданных, чем монарх лжец, предатель, трус и интриган. Иосиф Волоцкий был, конечно, прав, утверждая: «Царь бо Божии слуга есть, к человеку милостню и казнию. Аще ли жесть царь, над человеки царьствуа, над собою же имать царьствующая — скверныа страсти и грехи, сребролюбие же и гнев, лукавство и неправду, гордость и ярость, злейши же всех, неверие и хулу» — той есть не царь, а мучитель.

Но страсть и неверие, гнев и лукавство все-таки не в равной мере подрывают доверие к монарху. Прославленная необузданная страстность гениального короля английского Генриха VIII² и лживость Елизаветы — неравно-

ценны по своим разрушительным для доверия подданных последствиям.

Я не могу исчерпать здесь всего наличного материала по этому вопросу. Отмечу лишь еще совсем немного. В доверии к монарху *религиозность* и *правосознание* его имеют гораздо больший вес, чем *святость* и *бесстрастность* его чисто личной нравственности. Однако *религиозность* эта должна находиться в теснейшей связи с его государственным правосознанием; так, чтобы люди чувствовали, что его религиозность есть источник его государственного вдохновения (и гарантия оно); а его правосознание есть одно из проявлений его религиозного верования. Мистически настроенный, но растерянно-непротивленческий царь—наподобие Александра I, особенно в последнее десятилетие его царствования — только растеряет сокровище доверия в своих подданных. Словом, не приверженность к обряду и не много-молитвование строит доверие к монарху, а религиозно фундированная²⁶³ волевая сила характера (в этом была неверность и нестроительность личного уклада императора Николая II).

Особенное значение имеет живое и сильное чувство ответственности в душе монарха. И в этом отношении на первый план выдвигается *идея служения* — в самочувствии и в деятельности монарха. Амвросий Медиоланский²⁶⁴ выражает это так: «Все, живущие под римским господством, служат императору; но сам император должен служить всемогущему Богу».

Изучающий политическую историю может быть заранее уверен, что *идею служения* он найдет у каждого великого монарха - без исключения; монарх, чуждый идее служения и ответственности, не стоит на высоте и растрчивает капитал национального доверия. И замечательно еще, что эта идея не может быть подменена никакой *фразой* об ответственности или позой служения. Когда Петр Великий подписывается на письме к матери «Сынишка твой Петрушка, в работе пребывающий» или ставит на свою печать, уезжая за границу, слова «Аз бо есмь в чину учимых и учащих мя требую», то весь мир знал и знает, что это не фраза и не поза; и обмануть в этом вопросе фразой и позой можно только людей слепых и наивных. И Ключевский дает выражение русскому национальному самосознанию, когда пишет о Петре, что у него было два главных

побуждения: «Неослабное чувство долга и вечно напряженная мысль об общем благе отечества, в служении которому и состоит этот долг». Амвросий Медиоланский формулирует это служение как служение Богу; история знает наряду с этим императоров, считавших себя республиканцами, но остававшихся монархами, которые относили это служение свое к своему государству, к родине или народу — таковы Марк Аврелий, Фридрих Великий и Екатерина II.

Укажу, наконец, еще на то, что *справедливость* монарха и *лояльность* его по отношению к законам, им самим установленным — т. е. повышенная щепетильность правосознания у него — особенно способны повышать доверие подданных к нему. Всякий акт произвола, незаконности, несправедливости — особенно не в сторону милости, а в сторону интереса своего или (увы) своей партии — подрывает доверие к монарху.

Укажу два характерных *положительных* примера, и вам сразу станет ясно, что именно я имею в виду. Один — это знаменитая история Фридриха Великого с мельницей в Sans-Souci в Потсдаме. Мельница досаждала королю, мешала ему жить и работать, мельник же не мог или не хотел уступить и продать — и король почтил гражданскую свободу мельника, отказавшись от экспроприации его беспокойного орудия производства. Популярность (доверие!) короля навсегда осталась связанной с историей этой мельницы. Другой случай — из жизни царя Алексея Михайловича. Царь Алексей Михайлович был душеприказчиком патриарха Иосифа «и не решался ничего ни взять, ни купить себе из вещей Патриарха. Его очень прельщала серебряная посуда покойного, но он воздержался²⁶⁵ и писал об этом Никону, что он ничего не хочет покупать. «Не хочу для того, се от Бога грех, се от людей зазорно: а се какой я буду приказчик - самому мне (вещи) имать, а деньги мне платить себе же». Такая нравственная щекотливость — замечательное явление для того века», — добавляет историк*.

Я выбрал эти два примера наудачу; но их, конечно, можно было бы привести множество. И если народ (в верхах или в низах) узнает о них при жизни царя — то он на-

* С. Ф. Платонов, «Статьи», изд. 1912 г., 35.

чинает верить ему при жизни до конца; а если узнает по смерти -- то проценты с этого капитала доверия идут его наследникам и самой идее монархии.

Естественно, что именно это доверие, составляющее один из наиболее существенных и характерных элементов монархического правосознания, лежит в основе той системы государственного устройства и управления, которая известна в истории и в политике под именем «самодержавия». Ибо в самом деле — цельное и искреннее доверие к главе государства естественно приводит к тому, чтобы предоставить субъекту, к которому это доверие относится, *всю полноту государственной власти*.

В эту полноту включается независимость монарха от других органов государства, неподчиненность его им, неотвеченность его перед ними; обратно: подчиненность *их ему* -- как в порядке функциональном, так и в порядке экзистенциальном и персональном. В период римской империи, воспринимая традицию восточных деспотий, пытались продолжить это самовластие монарха и *за пределы закона* — утверждали, что *princeps legibus solutus est*, монарх не связан законами — и при этом, понятно, преступали основную аксиому права и правосознания и уводили монархию за пределы *и права, и государства*.

На самом деле *самодержавие* есть форма *государственного устройства*, а следовательно, и *разновидность права*; а потому все аксиомы права и правосознания действительны и для самодержавия. Так, закон, законно установленный и законно не отмененный, обязателен для всех и для подданных, и для государственных органов, если только в законе особо не оговорено, что есть органы, могущие остановить применение неотмененного закона (например, так именно обстоит с правом монарха дать амнистию или амнистию — но это право, специально оговоренное в законах, и есть *право* и не уводит ни монарха, ни его действий в область внеправового произвола). Так или иначе, но нельзя не отметить, что монархическое правосознание, покоящееся на полноте доверия к монарху, всегда тянуло к самодержавному пониманию монархии.

Замечательно, что такое полновластие монарха обстоит по законам и в Англии, где монарх, по признанию Блэкстона, Лорда Брума, Гладстона, Беджгота и других знатоков, имеет права совершенно совпадающие с самодержавным

И. А. ИЛЫН

монархом России. *Блэкстон*: «король Англии не только главный, но, собственно говоря, и единственный правитель Англии; все остальные действуют по его поручению и подчинены ему». *Гладстон*: «монарх Англии — это символ национального единства и вершина социального здания. Он творец законов, высший правитель церкви, источник справедливости, единственный источник всех почестей, лицо, которому служат все военные, морские и гражданские служащие. Монарх обладает очень большой собственностью, он получает по закону все государственные доходы и владеет ими, он назначает и увольняет министров, заключает договоры, милует преступников или смягчает приговоры, объявляет войну и заключает мир, созывает и распускает парламент; в осуществлении всех этих полномочий он не ограничен никакими особыми законами и в то же время свободен от ответственности за последствия своих действий». *Беджгот* пишет, что люди будут изумлены, если им сказать, сколько вещей английский король может сделать, не спрашивая мнения парламента: «он может распустить всю армию, уволить всех офицеров, начиная с главнокомандующего, распустить всех моряков, продать все корабли и все морское снабжение, заключить мир, пожертвовать Корнуэльсом и начать войну для завоевания Бретани» и т. д.

То обстоятельство, что король английский в действительности этого не делает, исполняет советы своих министров и т. д.— есть дело не закона, а политического обычая. Он *имеет право* повести себя иначе. Еще 15—20 лет тому назад все это могло казаться курьезом — забыли отменить отжившие законы; и все. Ныне начинают думать иначе: и близок, может быть, тот день, когда правосознанию в Англии придется оживить и свои с виду отошедшие в прошлое слои, и законы, казавшиеся мертвым грузом прошлого. Достаточно сказать, что фашистский переворот в Италии *мог* быть отражен и подавлен итальянским королем, который решил этого не делать и не отдал приказа армии, готовой к отпору, стрелять; достаточно постигнуть тот акт, который совершил еще несколько лет тому назад великий король Югославии²⁶⁶ и попытаться дать юридическую конструкцию происшедшему; и можно с уверенностью будет сказать, что если через пять лет в Англии большинство членов в Палате Общин будет принадлежать

коммунистам, то английскому народу придется вспомнить о природе монархического правосознания, а английскому королю останется выступить в качестве самодержца, самодержавно оздоравливающего свою страну. И это будет не «реакцией», не возвращением к «прошлому», к «отжитым, устаревшим представлениям», — а только самоуглублением монархического правосознания, оживлением его родовой глубины в час опасности, пробуждением его основного существа, заснувшего от слишком долгой безопасности, избалованного правопорядком и отвыкшего видеть *трагическую* природу государства и его рождение из несчастий и из беды.

Это означает, что к самому естеству монархического правосознания относится — питать к монарху *полноту доверия* и возлагать на монарха *полноту ответственности*. Для монархического правосознания *не* характерно требовать от монарха, чтобы он *все делал сам*; напротив — монарх может дать народу самоуправление, конституцию и даже парламентаризм с ответственным министерством; но монархическому правосознанию свойственно предоставлять монарху (полнота доверия!!) право и возможность *изменить* это самоуправление, отменить эту конституцию и погасить парламентаризм и ответственное министерство. Важно не то, чтобы вся власть в государстве была *функционально* связана волею монарха; но важно, чтобы она была *экзистенциально* (конечно, через закон, а не в порядке произвола) ему подчинена. Нелепо думать, что всякий монархист есть враг местного самоуправления, общественной самодеятельности и народного представительства; но для всякого монархиста характерно требование, чтобы монарх не связывал себя присягой никакой системе учреждений; и еще: *требование, чтобы никто не требовал этого от монарха*.

Все европейские конституции, по коим монарх обязан присягнуть, что палат будет две, что без палат нельзя ступить шагу, что министры назначаются из состава парламентского большинства (неважно, чему именно присягает монарх) — монархист испытывает как конституции, проникнутые республиканским духом, и не сочувствует им. С точки зрения монархического правосознания при этих конституциях демократы данной страны оказываются гарантированными от монарха и от его воззрений, но страна

не является гарантированной от революционного распада и гибели. Пафос независимости противостоит монарху и обеспечивает себя от него, но он обеспечивает свободу действия и противогосударственным, и противонациональным партиям. Недоверие к главе государства, и в частности к монарху, предпочитает иметь гарантию против монарха и *не* иметь гарантию против революционного разложения страны. И если бы какой-нибудь республиканец возразил на это, что ведь республика может в минуту опасности выдвинуть *диктатора* — то это будет только признанием того, что возвращение к монархическому принципу бывает, неизбежно и для республиканцев; ибо диктатура есть явление монархическое в немонархии; и сколько раз в истории республика превращалась в монархию на путях диктатуры.

Итак, монархическому правосознанию присущ и характерен пафос доверия к главе государства; а республиканскому правосознанию — пафос гарантии *против* главы государства.

И наконец — понятно, что в монархии утрата доверия к монарху начинает разлагать весь государственный строй; а в республике — вопрос о доверии к президенту даже и не ставится; или, вернее, — всякий недоверяющий волен агитировать против него, подрывать к нему доверие, выставить другого кандидата и забаллотировывать неугодного. Недоверие к главе государства прямо узаконено в республике: и избирательностью президента, и срочностью его полномочий, и запретом переизбирать президента (это не во всех республиках), и ответственностью его за измену (тоже не во всех республиканских конституциях), и правом агитировать против него, и голосовать не за него. По самому существу дела, республиканский глава государства есть кандидат на законное свержение — и *эвентуальный*²⁶⁷ *изменник своей страны*. Обязанность честного монархиста *доверять* главе своего государства; обязанность честного республиканца *не доверять* главе своего государства. Недоверяющий монархист — близок к измене своему государству, настолько же, насколько к измене своему государству приближается доверяющий своему президенту республиканец.

ОПАСНОСТИ МОНАРХИИ

Проблема, и притом не одна, а целый ряд роковых проблем, начинается для монархического правосознания не здесь, а в вопросе о *пределах* своей верности.

Само собою разумеется, что верность монарху угасает со смертью подданного и переносится со смертью монарха на заранее намеченного и подготовленного субъекта в лице наследника. Этот наследник далеко не всегда бывает и бывал потомком угасшего монарха или его родичем, членом династии. История знает, например, традицию римских императоров, провозглашавших себе наследника — или просто в виде преемника, или в виде усыновления постороннего лица, или же в виде сопровозглашения его в качестве одновременного, но младшего царя (традиция Мервингов).

Во всех этих случаях вопрос сравнительно прост. Оложения начинаются вот когда:

- 1) когда наследника нет;
- 2) когда монарх не умирает, а отрекается;
- 3) еще большие и трагические затруднения встают тогда, когда монарх при жизни всем своим образом действия нарушает или даже разрушает в душах подданных доверие к себе, быть может, все еще продолжая требовать от них верности.

Первые два случая высоко казуистичны: решение их возможно только в каждом отдельном случае в зависимости от сложившихся обстоятельств; и мы видим в истории, какие последствия могут наступать при отсутствии или при спорности законного наследника, когда целые народы годами борются с явлениями спорности прав, самозванчества, новоизбрания, столкновения претендентов, борьбы между династиями.

Все эти явления вследствие их казуистичности и вследствие того, что они не касаются нашей основной проблемы «монархии-республики», — я оставляю в стороне.

Что же касается вопроса о законных пределах повиновения монарху и тесно связанного с ним трагического вопроса о цареубийстве, то здесь мы как раз имеем ту сферу, в которой монархическое правосознание и республиканское правосознание сплетаются и смешиваются.

Это есть специально область *соблазнов и искушений*

для монархического правосознания; и если оно не справляется с ними, то оно переживает своеобразное крушение и перерождение, на котором необходимо остановиться.

* * *

Исследуя те свойства и черты, которые отличают монархическое правосознание от республиканского, мы установили, что

1) монархическому правосознанию присуще доверять главе государства (пафос доверия), а республиканскому правосознанию присуще искать и устанавливать в законах и в учреждениях гарантии против главы государства (пафос гарантии); и далее, что

2) монархическому правосознанию присуще питать верность к главе государства, даже до смерти, а республиканскому правосознанию этот пафос верности *не* присущ; напротив, республиканское правосознание обеспечивает себе по отношению к главе государства независимость, право личной смены, иногда даже запрет переизбрания того же самого лица, право критики, агитации и даже партийной интриги против главы государства. Это есть вера в необходимость и возможность от времени до времени на срок избирать так называемого «наилучшего из равных».

С этим, сказал я, связана для монархического правосознания особого рода сложная и острая проблема, которая совсем не существует или почти не существует для республиканского правосознания. Это есть вопрос о пределах верности подданного монарху.

Для республиканца вопрос прост и ясен: президент, как орган государства, имеет свою, определенную в законах публично-правовую компетенцию: утверждение указов, законов, международных договоров; назначение министров из состава парламентского большинства и т. д.; то, что он совершает в законной форме и в пределах своей компетенции — решает вопросы и связывает соответствующие органы государства; и наконец, ни о какой личной верности граждан президенту, его потомству или его роду не может быть и речи. Такая верность возможна — кто-нибудь может подать в отставку при окончании срока полномочий президента, отойти вместе с ним от дел, считать *его* врагов

*своими врагами, его друзей своими друзьями; даже уехать за ним в ссылку. Но все это будет совершенно лишено публично-правового значения: это будет делом личной дружбы или семейной преданности, но отнюдь не делом государственной воли, чувства и правосознания. Верность Ласказа, последовавшего за Наполеоном на остров Св. Елены; верность камер-гусара Струцкого, в объятиях которого скончался Фридрих Великий*²⁶⁸; верность Татищева, Долгорукого, Боткина, Гендриковой и Шнейдер²⁶⁸, погибших вместе с семьей Государя Николая II,— все это есть явления или поступки государственного значения, рыцарственные акты публичного правосознания. Различие ясно; и если оно кому-нибудь все-таки не ясно, то это только означает, что он совсем не представляет себе основной природы монархического правосознания.*

И вот именно для монархического правосознания, утверждающего себя в *верности* не государственному органу, а *лицу*, живому человеку, его семье и его роду (именно потому, что это *лицо*, и *семья*, и *род* — по природе своей, по крови своей — уже получили и имеют пожизненно государственное призвание, право и обязанность нести власть и бремя верховного государственного органа в этой стране)—для монархического правосознания имеется сложный и трудный вопрос о пределах своей верности монарху, о возможном диспенсировании (отвязании, угашении) своей обязанности пожизненно служить монарху. Это проблема отнюдь не выдуманная, не подсказанная тайным республиканством, не внушенная скрытым бонапартизмом. Вряд ли кто заподозрит во всем этом преп. Иосифа Волоцкого. Однако и он не только ставил этот вопрос, но и давал ему острое, прямое, недвусмысленное разрешение. Описавши нрав порочного царя, одержимого скверными страстями, грехами и неверием, он договаривает: «Таковый царь не Божий слуга, но диаволь, и не царь, но мучитель; ...и ты убо такового царя или князя да не послушаеши, на нечестие и лукавство приводяща тя,

* Задыхаясь от удушья, Фридрих Великий не мог уже ни лежать, ни сидеть в кресле; Струцкий, стоя на одном колене, посадил умирающего императора на другое, держа его за спину и охваченный рукой Фридриха за шею,— и так держал его, облегчая ему муку, два часа подряд, пока король не умер (Карлейль, «Friedrich», 526).

аще мучить, аще смертию претить»... И заключает: «сице подобает служити царем и князем»*.

Для того, чтобы сразу и недвусмысленно поставить этот вопрос, приведу пример из истории Византии. В середине IX века при императоре Михаиле, прозванном Пьяницей, когда государством фактически правил дядя Михаила — Варде, был при дворе шут, взятый из конюхов, известный педераст Василий Кефал. Ловкою интригою он скомпрометировал и устранил Варде, убил его, стал соправителем Михаила, затем убил и его; и *воцарился***²⁷⁰. Повинно ли монархическое правосознание повинованием такому императору? Повинно ли оно верностью монарху захватчику; монарху изменнику, предавшему своего монарха; монарху, лишенному чести; монарху педерасту и шуту?

Возьмем другой пример. В первом томе своей истории Фукидид²⁷¹ рассказывает, как лакедемонский главнокомандующий, а потом и царь, Павсаний, низложенный и изгнанный своими согражданами, предложил персидскому царю Ксерксу передать ему в подчинение (как он дословно выразился) «Спарту и остальную Элладу» -- в отместку за неудачу его карьеры на родине. Пусть низложение царя не прекращает верность ему. Но акт предательства, совершенный царем по отношению к родине? Верность монарху сильнее ли верности родине? Царь живет для родины или родина служит царю? Царь есть орган народа и государства — или народ и государство есть суть объект, созданный для удовлетворения стремления монарха к власти?

Тем самым мы подошли к проблеме *тирана*. Слово опошленное, скомпрометированное от тех злоупотреблений, которым его вот уже несколько тысяч лет подвергают республиканцы. И тем не менее — не только не потерявшее своего смысла для монархиста, но обозначающее одну из самых трудных и роковых проблем. Тирани и тирания не выдумка республиканцев, а реальность, и притом трагическая реальность. Тирани есть монарх, не стоящий на высоте своего призвания; и более того — извращающий свое призвание, свою национально-политическую функцию и тем подрывающий монархическое правосознание в своем

* «Просветитель», Слово Четвертое²⁶⁹.

** Безобразов, «Очерки», 15—18.

народе и монархическую форму своего государства.

Позвольте привести вам кое-что из собранных мною по этому вопросу материалов. *Аристотель* пишет: «Тиран стремится к осуществлению грех целей: 1. вселить малодушное настроение в своих подданных, 2. поселить в своих подданных взаимное недоверие, 3. лишить подданных политической энергии»*. Все три стремления как раз обратны тому, к чему призван монарх. *Фюстель де Куланж* характеризует деятельность греческих и римских тиранов: «Тираны везде с большей или меньшей жестокостью вели одну и ту же политику. Один коринфский тиран просил однажды у тирана милетского совета относительно управления. Последний вместо ответа срезал все хлебные колосья, превышавшие своим ростом прочих. Таким образом, правилом их поведения было рубить головы, поднимавшиеся чересчур высоко, и, опираясь на народ, наносить удары аристократии». Для народа же тиран был орудием борьбы с высшими слоями, с аристократией: «Тиран являлся вследствие необходимости борьбы; потом за ним оставляли власть из признательности или по необходимости, но как только проходило несколько лет и воспоминание о тягостной олигархии забывалось, тиран обыкновенно свергался**». В другом месте своей книги *Фюстель де Куланж* отмечает у тиранов вечный страх, жажду мести, готовность ко всякой конфискации и потакание низменным инстинктам толпы. *Аристотель* поясняет еще по существу: «Тиран не обращает никакого внимания на общественные интересы, а имеет в виду исключительно лишь свою личную выгоду***. Ему выгодно «вообще устраивать все так, чтобы все оставались но преимуществу чужими друг другу, так как взаимное общение способствует образованию солидарности»****. «Цари получают охрану своей власти от граждан, а тираны должны охранять себя против граждан»*****. «Тиран должен держать шпионов или подслушивателей: в страхе перед такого рода лицами подданные отвыкают свободно обмениваться мыслями, а если и ста-

* «Политика», V, 9, 8—9.

** «Cite antique», 260.

*** «Политика», V, 8, 6.

**** Там же, V, 9, 2.

***** Там же, III, 9, 4.

нут говорить свободно, то скрыть им свои речи трудно»*. «Тираны любят все дурное в людях; когда им льстят, они этому рады; а льстить разве станет какой-нибудь свободный мыслящий человек?»

Позвольте пополнить этот замечательный политический рисунок еще следующими ссылками:

Фукидид пишет: «Все тираны, бывшие в эллинских государствах, обращали свои заботы исключительно на свои интересы, на безопасность своей личности и на возвеличение своего дома. Поэтому при управлении государством они преимущественно, насколько возможно, озабочены были принятием мер собственной безопасности». *Де ла Бозси* пишет, что к тирану всегда собираются тиранята — люди алчные, негодяи. *Тацит* рассказывает, что при *Нероне* «добродетель влекла за собою смертный приговор». *Фихте Старший* определяет сущность тирании так: «нравственное унижение подчиненных становится орудием господства». Русский нравоучительный памятник XVI века «*Наказание князьям*» пишет: «царю неправедцу — все слуги под ним беззаконны суть». *Цицерон*, с искренним умилением отзывающийся о патриархальной царской власти, рассказывает о Юлии Цезаре следующее: «в лагере Цезаря находятся одни только бесчестные люди, которые либо боятся за свое прошлое, либо питают преступные надежды на будущее. Нет такого негодяя в Италии, который не был бы с ним». Это объясняется тем, что Цезарь не убеждал своих сторонников — «он употреблял более простые надежные доводы — он платил». Он организовал обширную систему подкупа. Средства для этого доставила ему Галлия. Он ограбил ее так же энергично, как и покорил. Являвшиеся к нему никогда не уходили от него с пустыми руками; он не пренебрегал даже тем, чтобы делать подарки рабам и вольноотпущенным, если те имели влияние на своих господ. Торг открывался, и вельможи являлись к нему один за другим, дожидаясь своей очереди. Однажды в Лукке их явилось сразу такое множество, что в зале было насчитано двести сенаторов, а у входа 120 ликторов. Историк комментирует это так: «у господина нет недостатка в прихвостнях, и Цезарь, хорошо им плативший, имел их более, нежели кто-либо; но нам решительно неизвестно, чтобы у

* «Политика», V, 9, 3.

него были искренние и преданные друзья,— ни один не остался ему верен»*.

Худших тиранов знала *Византия* — таков был, например, правивший перед крестовыми походами император Андроник Комнин, который, по словам современного историка, «считал потерянным тот день, когда он не захватил и не ослепил какого-нибудь знатного человека, думая гибелью других упрочить свою власть. Столица жила в постоянной тревоге. Зверство соединялось у него с крайним сладострастием. При этом он постоянно заигрывал с городской чернью, которая однажды свергла его и надругалась над ним»**.

Подобных тиранов и тиранчиков знала во множестве *Италия* XIV и XV века — не говоря уже о Цезаре Борджиа²⁷², так жестоко обманувшем ожидания благородного патриота Макиавелли; и сверх того — все эти Каструччио-Кастракани, Браччио Мантуанские, Пиччинино, Малатеста Риминийские, Сфорца Миланские²⁷³ и т. д. О первом Сфорца, кондотьере Франческо Сфорца — Макиавелли пишет: «ничто ...не удерживало его: ни страх, ни стыд клятвопреступления, потому что он знал... что обманом стыдно лишь потерять, а не выиграть»... Про сына его Галеаццо Сфорца (1466—1476) историк Целлер пишет: «Блеск двора он заменил расточительностью, воинский дух — парадом, правительственный авторитет — тиранией, благоразумие в политике мелким задором, сдержанность в частной жизни — распушенностью. Он делал немало смотров, и ни разу не командовал в битве. Любя удовлетворять свои страсти, он еще более любил предавать публичному позору семейную честь своих подданных. Для своих жертв он изобретал истязания гнусные и отталкивающие и при их исполнении присутствовал лично, как художник, желающий судить о достоинстве своего произведения»***.

Все эти примеры, которые можно было бы умножить без конца, вскрывают достаточно природу тирана: своекорыстие, пренебрежение благом страны, стравливание классов и сословий, искоренение верхнего слоя, заигрывание с чернью, правление террором и т. д. Из этого вы уже видите

* Буасье, «Цицерон», 27, 157, 168, 171.

** Безобразов, 4—7.

*** Ардашев, 35.

(мимоходом говоря), что примеры Ленина и Сталина.— не единичны в истории; напротив, это типичные тираны, но только с исключительно сильной организацией власти и с коммунистическим направлением политики. Замечательно, что еще в России, особенно после введения НЭПа, мне приходилось наблюдать, как у людей умных, патриотичных и благородных опустевшее, заброшенное и поруганное монархическое правосознание пыталось прилепиться мечтою к Ленину — появлялись намеки на его мудрость, пытались свалить с него ответственность за террор, ждали от него оздоровления страны...; я убежден, что простой народ не только по приказу ходил кланяться его разлагающемуся праху; сюда же относится крестьянский говор после указа Сталина от февраля 1930 года — «батюшка Сталин запретил колхозы» и т. д. Словом, тиран есть всегда сходнородный антипод монарха; пусть карикатура на монарха, пусть постыдная обезьяна его — но для монархического правосознания всегда и горе, и искушение, и разочарование, и соблазн.

И прежде всего проблема: вопрос о пределе повинения. Замечательно, что вопрос этот разрешался в самом христианстве различно. Я приводил вам категорический ответ преп. Иосифа Волоцкого. Вы знаете, наверное, что среди монархомахов, т. е. государе-поражателей — политических мыслителей, считавших царевубийство допустимым и иногда даже обязательным, — имелись *иезуиты* и теоретики, и практики. Наряду с этим, позвольте привести суждение Иоанна Златоуста²⁷⁴. Описав тип византийского тирана, его всенародную вредность и общепризнанную неудобовыносимость, он заключает: «видя царствующим сурового князя, человекоубийцу, жестокого — не молись, чтобы он был изъят из среды живых, но примиришься с Богом, который может укротить его жестокость. Если же не примиришься с Богом, он может возбудить других, более жестоких князей». Отсюда вы видите чрезвычайно сложный характер вопроса и трудность ответа на него. Я лично не думаю, чтобы ответ здесь мог бы быть единообразен и мог бы предусмотреть все случаи и затруднения. Однако некоторые принципиальные указания, как *подходить* к разрешению этого вопроса в конкретных случаях, я думаю, все же дать можно и должно.

1. *Царь существует для страны, для государства, для*

нации, а не страна для царя. Власть монарха не высшая, не самодовлеющая цель; служение и верность ему тем более не являются самодовлеющей целью. Верность Павсанию, предающему свою родину — есть не что иное, как соучастие в его предательстве; эту верность можно извинить духовно слепому рабу — так, как Гус²⁷⁵ простил старушке ее вязанку, которую она подложила ему в костер; это эксцесс слепого правосознания, это рабская преданность предателю, лишенная смысла и губящая родину; монархизм, предпочитающий царя родине, при неизбежности выбора — не есть политическая добродетель; он столь же нелеп, как тезис ожесточенного демократа — пусть страна моя станет демократией, хотя бы ценою собственной гибели. Также нелепа верность Василию Кефалу. Царь, извращающий, роняющий, унижающий собственное звание — нуждается со стороны подданных не в повиновении, а в *воспитывающем его неповиновении*. Есть случаи, когда подданный, будучи монархистом, *обязан дерзать и не повиноваться* — не уклоняясь трусливо, не симулируя повиновение, а открыто и обоснованно отказываясь повиноваться*.

2. Отсюда второй принцип: повиновение кончается не там, где подданный думает, что он *имеет право* не повиноваться, но там, где он глубоко убежден в том, что неповиновение становится его *священной обязанностью*. Сознание права и сознание обязанности духовно и практически неравноценны вообще в жизни человека; пользование правом есть вопрос усмотрения; осуществление обязанности сопровождается чувством невозможности (несмения) иначе действовать; поэтому идея обязанности превосходит критерий, вызывает более глубокую проверку, приводит в движение последнюю, верную и священную духовную глубину души. Этим я утверждаю, что неповиновение монарху может стать и бывало много раз в истории — обязанностью подданного. Для тех, кто еще сомневается: подданный обязан менять веру по приказу монарха? значит, и поклоняться идолам? Ни христианин, ни верующий человек (ни один) ни чувствовать, ни думать так не может. Это будет не монархизм, а сервиллизм, низкопоклонничество, пресмыкательство, раболепство — извращение монар-

* У графа Л. К. Толстого — Дружина Морозов и Репнин, правдивый князь.

хического правосознания и правосознания вообще; подавление человеческого выше Божьего.

Еще добавочный критерий: тот, кто ссылается на свое *право* неповиновения — тот обычно будет склонен уклониться от неприятных последствий этого неповинующегося поступка; ибо за пользование своим *правом* неприятных последствий *не* причитается; и тогда это не право, а лишенность или ограниченность права. Но тот, кто ссылается на свою *обязанность* неповиновения, тот имеет столь существенные и сильные мотивы неповиновения, которые обычно ведут его к готовности *стать* за своим поступком, целиком присутствовать в нем и отвечать за него; конечно, за исполнение обязанности, вытекающей из закона, неприятных последствий тоже не полагается; однако ясно уже, что здесь дело идет не о законе государственном, а о естественно-правовой обязанности.

Вот почему я бы считал правильным формулировать весь вопрос так: *обязанность повиновения монарху всегда остается ограниченной, а именно — ОБЯЗАННОСТЬЮ неповиновения ему.* Именно здесь начинается тот предел, который отделяет подданного от раба, монархиста от льстеца, монархии от тирании, государева советника от временщика, слугу родины от карьериста. Именно из такого правосознания написаны эти отличительные, превосходные строфы А. К. Толстого:

Вдруг гремят тулумбасы; идет караул,
Гонит палками встречных с дороги;
Едет царь на коне, в зипуне из парчи,
А кругом с топорами идут палачи,—
Его милость собираются тешить,
Там кого-то рубить или вешать.

И во гневе за меч ухватился Поток.
«Что за хан на Руси своеволит?»
Но вдруг слышит слова: «То земной едет бог,
То отец наш казнить нас изволит!»

И на улице, сколько там было толпы.
Воеводы, бояре, монахи, попы,
Мужики, старики и старухи —
Все пред ним повалились на брюхи.

Удивляется притче Поток молодой:
«Если князь он, иль царь напоследок,

Что ж метут они землю пред ним бородой?
Мы честили князей, но не эдак!
Да и полно, уж вправду ли я на Руси?
Ог земного нас бога Господь упаси!
Нам Писанием велено строго
Признавать лишь небесного Бога!»

И потом дальше:

С
А
С

«...Ведь вчера еще, лежа на брюхе, они
Обожали московского хана,
А сегодня велят мужика обожать.
Мне сдается, такая потребность лежать
То пред тем, то пред этим на брюхе
На вчерашнем основана духе!»

Итак: если первый принцип устанавливает целевую подчиненность монарха родине, а второй требует обсуждения вопроса о неповиновении как обязанности, а не как права, то ясно уже — что *вся* постановка вопроса предполагает, в-третьих,

3. исходный пункт в виде настоящего, искреннего и убежденного, *естественно-правового монархического правосознания.*

Для республиканского правосознания вся проблема есть мнимая. Но для полуреспубликанского правосознания, более или менее тянущего к растворению личного начала в коллективе, живущего пафосом равенства, утилитарными критериями и т. д., — вопрос этот будет всегда разрешаться в сторону *нежелания повиноваться, в сторону права на неповиновение* и т. д. // ^повиновение монарху будет для республиканца естественным, заурядным умонастроением и волеуправлением; и потому почувствовать и осознать всю остроту и сложность проблемы он не будет в состоянии. Мало того: и монархист, ставя перед собою эту проблему, должен углубляться в сущность своей *правовой совести* или, если угодно — поставить вопрос *не* перед своим положительным правосознанием, но перед *естественным правосознанием*; он не должен ссылаться на традицию, на свои привычки, на свою формально-государственную присягу, на свои вкусы или на логику — все это есть *уклонение* от проблемы, бытовая отписка, попытка разрешить стереометрическую проблему в планиметрических терминах; здесь не может весить и ссылка на свои

мистические наклонности, на свое беспредметное умиление при слове царь, на свое нежелание или несмение рассуждать («могу ли сметь свое суждение иметь?»).

Бремя решения остается на самом человеке, на подданном, который в известных случаях жизни *обязан* не повиноваться монарху — и притом **НЕ** *вопреки своей присяге, а в исполнение своей присяги*. Ибо в самом деле: что он присягал монарху, присягавшему своей стране, или же монарху, оставившему за собою право *изменить* своей стране? Присяга его освобождала его от верности родине? Присяга его отменяла ли его веру в Бога и служение Богу? Присяга его была ли отречением от своей совести, чести и от своего человеческого достоинства? Присягал ли он повиноваться монарху *против* своей родины, веры, совести, чести и достоинства?

Я могу себе представить такое извращенное, больное воззрение, которое будет утверждать, что присяга монархиста заменяет ему родину — веру — совесть — честь — и достоинство. Но это означало бы только, что такой человек совсем не знает, какова природа и в чем значение этих начал; он не понимает, что присяга и монархическое правосознание *покоятся* на этих функциях духа, *вытекают* из них, *суть видоизменение* их, питаются и держатся ими и *теряют без них весь свой смысл*. Это нелепо, бессмысленно, извращенно и губительно — чувствовать, жить и говорить так: родины я не признаю, но монарху своему я верен (тогда это не монарх, а кондотьер — это присяга не царю, а наемному предводителю ландскнехтов, в авантюристическую свиту которого записался присягавший). Или: веры у меня нет, Бога не имею, но религиозный акт клятвы на верность вождю связывает меня. Такой человек не мог присягать — а монарх не мог принять такой присяги; у него нет духовного органа для присяги, ему *ничем* присягнуть -- не словами же и не пальцами руки; и как будет религиозно верен человек, который готов менять свою веру по приказу светского владыки? Верить по приказу нельзя; по приказу можно только симулировать веру; верным на смерть можно быть, по-видимому, и из чисто моральных, религиозно безразличных убеждений — но тогда *мораль заменяет веру*, становится верой человека и несет ее функции.

Можно представить себе, что у кого-нибудь от всей ве-

ры только и осталось, что присяга королю и верность ему — но тогда самая присяга и верность его построены на болоте и напоминают собою пристрастие и идолопоклонство. Нелепо говорить — присяга поглотила мою совесть, ибо это значит признать себя готовым на бессовестные поступки по чужому приказу*. В виде курьеза или чудовища можно представить себе такого Лепорелло, такого раба в услужении у Цезаря Борджиа, такого Малюту Скуратова или Ваську Грязного²⁷⁷ — но монархизм ли это? Не унижительный ли сервиллизм? Честь родит и питает присягу — или присяга есть источник чести? Честное слово бесчестного человека? И какая ценность присяги, данной человеком, лишенным чувства собственного достоинства? Словом: присяга предполагает, что человек есть духовное существо и этой духовностью осмысливается и питается; присяга есть проявление естественного правосознания человека и его религиозности — и потому она не может ни поглотить их, ни погасить, ни отменить.

Мне могут еще сказать, что в таком случае у подданного остается как бы право контроля над монархом; что он каждый раз обязан рассматривать приказы монарха с точки зрения своих верований и воззрений; что это есть своего рода «постольку поскольку»; что этим разрушается всякий порядок и всякая дисциплина; что этаким монархизм хуже республиканства — это анархия. Однако я подчеркнул, что монархическому правосознанию свойственно прежде всего *доверять* монарху и что именно это *доверие* лежит в основе *верности*. Дело монарха *быть верным* — вере, своей стране, своему призванию, своей совести и чести — и тем поддерживать во всем народе не только доверие к себе, но и самые эти начала в душах своих подданных. То, что я рассматриваю — есть случай патологический или тератологический²⁷⁸: монарх духовно и государственно выпадает из своего ритма — что тогда? Беспредельна ли обязанность подданного повиноваться именно в этом случае? или же он слепо обязан идти за монархом — на бесчестие, бессовестность, предательство, преступле-

* Венецианский посол при дворе французского короля Франциска I пишет: «Отныне королевская власть — все, даже в деле правосудия: никто не осмелился бы слушаться своей совести, если бы для этого пришлось послушаться своего государя» (Ардашев, 108).

ние? (например, когда в конце VIII века императрица византийская Ирина ослепила своего сына императора Константина).

Повторяю, для республиканца по правосознанию — этот вопрос совсем и не стоит; даже тогда, если он является гражданином монархического государства: он своему монарху *уже* не доверяет. Для монархиста — самая *идея* о необходимости не доверять монарху тягостна и противна; наступающая же необходимость не доверять или не повиноваться вызывает в его душе целую бурю и муку. И бывают случаи, когда он должен разрешать всю эту проблему в сторону неповиновения. Но при соблюдении еще следующих двух правил.

4. Проверить себя, свои мотивы и свое сердце, что он собирает этот вопрос, исходя не из своего личного, или сословного, или классового интереса — ибо этот интерес всегда может нашептать ему *выгодность* неповиновения, или *выгодность* дворцового переворота, или *выгодность революции*; нашептать — и притом (как это часто бывает в неискренней или криводушной совестной работе) замаскировать себя софизмами, неверными наблюдениями, пристрастием в наблюдении и истолковании фактов и т. д.

5. И наконец, пятое условие — это неповиновение монархист должен сам испытывать и осуществлять как единственный и верный путь, ведущий не к разрушению, а к строительству монархии.

Замечательно, что великие монархи нередко умели ценить эти акты протеста и неповиновения (наподобие известного случая Якова Долгорукова, разорвавшего указ Императора Петра). И надо признать, что такое *неповиновение* может блюсти присягу: тогда как лезть, которою обыкновенно окружают монархов, есть уже сама по себе — прямое и сущее нарушение присяги.

Римский сенат в эпоху империи, прославившийся своей льстивостью — от Траяна и Домициана до Грациана и Феодосия — был явлением не монархическим, а антимонархическим, разлагающим*. Уже император Август задыхался от этого фимиама лести; и однажды велел снять около 80 пеших и конных серебряных статуй своих, поставленных ему в Риме, перелить их и обратить вырученные

* См. Буасье, «Падение язычества», 347—8.

деньги на драгоценные приношения в храме Аполлона — от *своего* имени и от имени жертвователей*, желая этим подчеркнуть, что поклонение подобает Богу, а императору не подобает принимать лесть. Но уже преемники его, даже такие, как Траян, принимали эту лесть. Оратор и философ Фемистий пишет о льстецах императора Юлиана: «несчастные игрушки прихоти наших господ, мы поклоняемся их пурпуру, а не Богу и принимаем новый культ с новым царствованием»**. Князь Щербатов, автор известного трактата об упадке нравов в России (18 век)²⁷⁹, пишет, что «у вельмож отъялась смелость изъяснять свои мысли, они учинялись не советниками государевыми, а дакальщиками любимцев». Это люди, «имена которых были славнее их дел», любили уже и сами дакальщиков и охотно окружали себя людьми искательными***. А La Bruyere²⁸⁰ отмечает: «il n'y a rien qui enlaidisse certains courtisans comme la presence du prince: a peine les puis-je reconnoitre a leurs visages, leurs traits sont alteres et leur contenance est avilie: les gens fiers sont les plus defaits, car ils perdent plus de leur; celui qui est honnete et modeste, s'y soutient mieux, il n'a rien a reformer»²⁸¹.

Нетрудно понять, почему *лесть нарушает присягу*. Являясь по внешности ярким проявлением преданности, почтения и верности, лесть внушает монарху, что он лично, как он есть, не имеет надобности строить, воспитывать, очищать и укреплять свою душу; он якобы уже достиг совершенства; божественно-ноуменальная часть его существа, в которую верит монархическое правосознание, якобы уже достигла такой власти и цельности и так поглотила его эмпирически-личную грешную душу, что он имеет право считать себя совершенством****. Этим лесть ослепляет самочувствие монарха, угашает его бдительность и трезвение, притупляет его внутреннюю самокритику, избаловывает его морально, развращает его волю к самосовершенствованию; а так как монарх есть прежде всего орган

* См. Герье, «Август», 464.

** Буасье, «Падение язычества», 90.

*** Лесков, «Захудалый род», ч. II, гл. 4.

**** Были льстецы, которые уверяли, например, Императрицу Екатерину II, что она «премудрее самого Господа Бога», и Ключевский осуждает ее за то, что она не приказывала выталкивать таких министров (Ключевский, «Очерки», 315).

своего народа, орган его инстинкта, его молитвы, его судьбы, орган, служащий его духу посредством власти над его жизнью и телом,— то такие льстецы и угождатели, такие «дакальщики» являются настоящими вредителями своего народа. Если же принять во внимание, что большинство этих людей действует *не от глупого обожания, а от хитрого своекорыстия*, то низость и вредность их станет совершенно ясной. Такие люди разложили дух и скомпрометировали не одного монарха и довели до крушения не один монархический режим. История монархии полна примеров такого *вредительства*; и монарх, не умеющий удалять таких людей — рано или поздно *станет сам их жертвою и отдаст свою страну на растерзание*. Льстивость есть порок и извращение монархического правосознания. Лесть есть скрытая, внутренняя язва монархического строя.

Но было бы напрасно думать, что в основе этого порока и этой опасности лежит всегда грубое своекорыстие. Лесть нередко рождается из того своеобразного *монархического бессмыслия и безыдейности*, которые господствуют в душе у монархистов: люди не чувствуют художественно, не прозревают нравственно, не понимают умственно — в чем состоит то внутреннее делание, которое характеризует и отличает монархическое правосознание от республиканского; то внутреннее делание, которое обязательно для каждого монархиста. Ибо большинство монархистов воображает, что быть монархистом — это значит считать, что лучше царь, чем республика, и затем исполнять, что царь прикажет, стараясь ему угодить и опасаясь навлечь на себя его немилость. Между тем на самом деле одна из первых обязанностей монархиста состоит нередко в том, чтобы *не опасаться той немилости*, которую ему, вероятно, придется рано или поздно навлечь на себя. Если подданный призван «угождать» монарху, то только и исключительно ноуменальному существу его; а это ноуменальное существо монарха нередко стоит в прямом и остром расхождении с эмпирически-личным укладом, характером, нравом монарха, с его страстями, прихотями и капризами. Окружение царя нередко этого не понимает, совершенно не понимает: берут человека, как он есть, и начинают ему угождать. При этом — угождать нередко для того, чтобы привлечь его, подчинить его, завладеть им, сделать его своим орудием; или, точно выражаясь — *оставить ему видимость*

власти, а самую власть похитить у него и присвоить ее себе.

Льстецы нередко подобны ворам, вкрадывающимся в доверие для того, чтобы ограбить; или шулерам, которые обыгрывают фальшивыми картами. Можно было бы сказать, что в каждом льстеце скрыт более или менее способный и хищный временщик; и вряд ли найдется временщик, который, пробираясь к власти, обошелся бы без лести. Это ступени единой лестницы: льстец — фаворит — временщик; ибо фаворит есть преуспевший в своей вкрадчивости льстец, а временщик есть преуспевший в своем властолюбии фаворит.

Мы наблюдаем здесь замечательное явление, присущее всем государственным формам — и монархическим, и республиканским, но тем и другим по-особому: вокруг верховной власти, как таковой, происходит все время некоторая давка и толкотня, суетливое вращение; подобно игре в большой мяч, вокруг которого все толпятся, стараясь дать ему толчок посильнее. Иногда поднимается целая волна честолюбия и властолюбия. (Это далеко не одно и то же — честолюбец часто не способен к власти и не призван властвовать, а властолюбец нередко презирует почести.) Когда эта волна поднимается, достигает известной страстности и бурности, то создается иногда что-то вроде гражданской войны в зародыше, иногда что-то напоминающее ходынку или хлыстовское радение. Эта толкотня и суетня выражается в республиках в форме более крикливой, механизированной, открытой, откровенной, как бы самосознательной интриги, интригующей над множеством; в монархии эта толкотня приобретает формы более прикровенные, но именно поэтому может быть более ядовитые и опасные: здесь не кричат, а шепчут; не ругают, а восхваляют, льстят; интригуют, стараясь замаскировать свою интригу; интригуют не над имперсональным^{2 2} множеством, а над определенной, высокопоставленной личностью. И от времени до времени над этим закулисным шепотом, из этой льстивой паутины — иногда стремительно, чаще медленно и постепенно — поднимается фигура временщика.

Но проблема временщика теснейшим образом связана с проблемой автономного монарха и не может быть разрешена помимо ее. Монарх автономен, т. е. самозаконен, самостоятелен на престоле тогда, когда воля его в своих решениях зависит в конечном счете от предметных источни-

ков его религиозности, его правосознания и его самостоятельного государственно-политического видения. Иными словами, когда он *слушается* Бога и своей государственной совести, а других людей только *выслушивает*. Монарх утрачивает свою автономию тогда, когда он позволяет стать между государственным делом и своим решением другому человеку или другим людям, искажающим его волю или навязывающим ему *свои* воззрения и решения.

История указывает семь таких типических возможностей, которые требуют особого внимания и анализа: когда монарх оказывается в зависимости 1. от других членов династии, 2. от женщины или женщин (любовницы), 3. от войска (преторианцы), 4. от деньгодателей и банкиров, 5. от придворных партий и камарильи, 6. от духовенства, 7. от временщика. Понятно, что судьбы монарха и монархии слагаются каждый раз по особому, по-своему — смотря по тому, кто подчиняет себе его волю и в зависимости от каких людей, групп и сил он оказывается. Одно ясно: что на всех этих путях монархия сталкивается с особыми, ей присущими опасностями и идет по неверным, больным путям.

И еще одно: *верность монарху* — а для нас это сегодня самое существенное — состоит не в том, чтобы угождать ему, слепо и угодливо пресмыкаться, а в том, чтобы *за совесть и бескорыстно помочь ему сохранить свою автономию*. Верность монарху есть верность автономному монарху и потому прежде всего *автономии монарха*. И для соблюдения этой верности — есть свои особые пути, средства и правила (...)²⁸³.

КОММЕНТАРИИ

В настоящий том включены работы И. А. Ильина, в которых рассматриваются темы «Право» (традиционно — «Философия права») и «Государство» («Государствоведение», или нетрадиционно «Философия государства»), То, о чем пойдет речь в этом томе, более точно можно выразить словами самого Ильина — «Учение о правосознании» (так первоначально он планировал назвать свою монографию «О сущности правосознания»).

Право одно из наиболее труднопостижимых понятий в истории человеческой мысли, хотя оно самое «практическое» и самое «конкретное» из всего того, что испокон веков занимало умы философов и государственных деятелей. На протяжении истории разные народы и страны открывали и развивали в нраве определенные и важные его стороны, обогатив человеческий опыт и знание, придав этому понятию несомненную зримую историчность.

Рано обнаружилась его двойственная, объективно-субъективная природа. Греки и германцы, например, придерживались преимущественно воззрений на право как объективное, покоящееся на традициях явление; для римлян, воспринимавших право как результат действия воли, напротив, была важна субъективная его сторона. Это видно даже из этимологии слова «право» в двух языках: греческое *ἴσχυαιον* (от *ἰσχυ-* — обычай, уклад, веление, закон) и латинское *jus* (имеющего своим корнем санскритское *ju* - связывать, обязывать).

С момента зарождения право находилось в тесной связи с моралью. «На языке всех образованных народов,— пишет по этому поводу немецкий философ-правовед Г. Арена в своей «Юридической энциклопедии, или органическом изложении науки о праве и государстве, на основании принципов этической философии права» (М., 1863.— С. 20),— выражением «право» (*rectum, right, droit, recht*) обозначается направление известных действий или отношений к известной цели». Эту цель часто понимали по-разному, но она всегда была «дозволенной» и по большей части «этической».

Связь права с этикой столь глубока, что вначале оно не выделялось из моральных норм и нравственных учений и во многом подменялось ими (у Платона и Аристотеля это была «правда», своего рода «нравственная истина», которую они помещали соответственно в идеальном и реальном планах бытия, подчеркивая естественность и положительность права).

Христианство внесло бесконечный (божественный) элемент в теорию права, указывая на высокое достоинство его духовной природы, признавая внутреннее соединение права с религией и нравственностью, но не принимая, однако, относительной самостоятельности права. Здесь следует отметить имена двух христианских мыслителей — Св. Блаженного Августина и Фомы Аквинского, наиболее полно отразивших религиозное воззрение на право и государство.

Реформация в лице Гуго Гроция и его предтеч Филиппа Меланктона, Иоганна Ольдендорпа, Николая Геммннга, Альберика Гентилиса, и в особенности Бенедикта Винклера возродила теорию «естественного права», выводя его из «природы человека». И хотя ими не ставилась под сомнение внутренняя связь с религией и нравственностью, это был первый шаг к полному отделению права от религии и этики. Более четко указанная идея проведена позже в учении Кристиана Томазия.

Философия права Лейбница и Вольфа призвала снова соединить между собой три главные этические системы — религию, нравственность и право, как бы предчувствуя (исторически бессознательно) и предупреждая грядущий субъективно-формальный уклон И. Канта, отрешившего мыслящий дух от объективного, физического и нравственного содержания и поставившего «целью» права «свободу». Реакцией на критическую правовую философию Канта стали: *историческая* школа (Фридрих Савиньи, Густав Гуго), ставившая задачей распознать бытие и жизнь права в истории; *теологическая* школа (Жозеф де Местр, Франц Баадер), понимавшая право не как плод человеческого произвола, но как божественное установление; *философско-спекулятивная* школа (Гегель), пытавшаяся понять право и государство как законное, диалектическое, всемирно-историческое явление; различные *этические* (в частности, *этико-нормативная*) школы, связывавшие право с нравственностью; *мистическая* школа (Карл Краузе), признававшая право как вечную идею, которая проявляется во временном развитии человечества, находясь в постоянной связи со всеми историческими, реальными человеческими отношениями, как изначально присущий этим отношениям божественный жизненный порядок, распознающийся посредством разума и реализуемый посредством свободы. К перечисленному следует еще добавить последователей Канта — *формально-юридическую* школу (Поль Лабанд, Георг Иеллинек и др.), а также чисто *юридическую* школу (Рудольф Иеринг). Таким образом, в истории философии права существовал широкий спектр учений.

Ильин, как ученый-правовед и философ права, стоит здесь особняком. Он хорошо знал достижения мировой юридической и философско-правовой мысли, но был совершенно не похож ни на одного из своих предшественников, даже на своего учителя П. И. Новгородцева, возрождавшего в России естественное право и написавшего фундаментальное исследование «Об общественном идеале».

Его установку можно обозначить как православно-христианскую, относящую право к тайне творения Господня и замыслу Бога о человеческом обществе. Согласно Ильину, *законы*, которые *должны* осуществляться между людьми в их жизни и деятельности,— это *нормы*, или *правила*, указывающие человеку искомым им *лучший* путь его внешнего поведения. При выборе способа своего поведения (совершенно *свободно*, в силу присущей ему от природы и Бога *свободы*) человек бывает всегда всегда «прав», если он следует в русле этого установленного пути, и «неправ», если он его не придерживается. Поэтому создание людьми порядка социальной жизни по своему произволу хотя и возможно, но всегда обречено на неудачу (философ дает исчерпывающую историческую иллюстрацию тщетности попыток воплощения в жизнь «неправых» норм права).

Государственная цель, по Ильину, есть «дело Божье на земле», т. е. опять-таки осуществление божественного назначения человека (замысла

Бога о человеке) в этой жизни, другими словами — построение христианской культуры. Реализация этого «дела» — главная, но не единственная и самостоятельная задача, она связана с другими человеческими обязанностями — и религиозными, и нравственными, и национально-политическими, и хозяйственными, а также с многочисленными духовными и материальными дарами Господа.

Такова, вкратце, суть философской установки И. А. Ильина в подходе к рассмотрению права. Более обстоятельное представление читатель получит по прочтении тома.

ПОНЯТИЯ ПРАВА И СИЛЫ

Статья «Понятия права и силы» — первая научная работа И. А. Ильина, опубликованная в журнале «Вопросы философии и психологии» (М., 1910. <Год> XXI. Кн. 101 (II). С. 1—38) и выпущенная тогда же в виде отдельной брошюры. В 1912 году она вышла в Германии на немецком языке в переводе самого Ильина (в этом ему помог доктор Самуэль Лурье из Гейдельберга), снабженная дополнительными текстовыми сносками специально для немецкого читателя. («Die Begriffe von Recht und Macht. Versuch einer methodologischen Analyse». Dr. Iwan Ujin, Dozent an der Universität Moskau, Sonderabdruck aus dem Archiv für systematische Philosophie herausgegeben von Ludwig Stein, Achtzehnter Band, 1912, Heft 1, S. 63—88, Heft 2, S. 125—144, Berlin.) В настоящем издании текст статьи воспроизводится по указанному журналу. Составитель счел целесообразным включить сюда и дополнительные сноски, перевод которых выполнен З. Г. Антипенко. Они даются в комментариях закавыченными, с обозначением в скобках (I|jin Iw. BRM) и указанием соответствующей страницы немецкого оригинала.

В дополнительных сносках И. А. Ильин приводит ряд имен — в частности, Erdmann, Windscheid, Puchte, Erleben, Dernburg, Brinz, Kipp, — хорошо известных тогдашнему немецкому читателю, но в настоящее время практически не упоминаемых в справочной и научной литературе. Полностью откомментировать этих авторов и принадлежащие им труды в рамках данного издания не представляется возможным, ибо установление их требует специальной научно-поисковой работы.

Ильинская статья не осталась незамеченной среди ученых-правоведов, вызвав критические замечания. Здесь следует упомянуть фундаментальный аналитический разбор ее в книге Б. А. Кистяковского «Социальные науки и право. Очерки по методологии социальных наук и общей теории права» (М.; 1916), где ей отведено 16 страниц (с. 301—317). Кистяковский считал, что Ильин грешит формализмом в вопросе о праве и это, по его мнению, является «возрождением крайнего номинализма». Значительно позже другой правовед, Н. Н. Алексеев, в книге воспоминаний «В бурные годы» (Новый журнал. 1958. № 4) упрекал Ильинга в схематизме статьи.

¹ «Следует недвусмысленно подчеркнуть, что мы на протяжении всего предлежащего нам исследования из многозначного понятия *силь* (*Macht*.— З. Л.)* будем иметь в виду только тот аспект, который прибли

* Здесь и далее в скобках даются уточнения переводчика.

жает это понятие к понятию «сила» (Kraft. 3. A.). «Силу» (Macht. - 3. A.) здесь следует понимать как способ выражения понятия «сила» (Kraft. - 3. A.). И этого будет достаточно для нашего исследования, поскольку данный способ имеет в себе, согласно общепринятому правилу, все признаки, присущие родовому понятию. Значит, у нас Macht есть сила исключительно как понятие, в других, специальных, областях знаний оно имеет более тонкое, совершенное значение и соответственно ему в них употребляется» (Hjlin lw. BRM₁ S. 6.4).

² *Софисты* — условное обозначение группы древнегреческих мыслителей середины V — первой половины IV вв. до н. э. Российский ученый XIX в. Н. И. Пилиякевич так комментирует их взгляды на соотношение силы и права: «...Софисты обучали искусству, красноречию и политике — как искусству управлять государством, т. е. народом, советом и судьями, по своему усмотрению или желанию <...>. Существо права они поставили в произволе народа, а справедливость в праве сильного; сильного не могут связывать, по их понятию, никакие договоры, условия или общественные постановления. Он может действовать всегда по своему произволу» (Пилиякевич П. И. История философии права.— Киев, 1870. С. 20).

Макиавелли Николо ди Бернардо (1469 -1527)—итальянский политический мыслитель, общественный деятель, историк и писатель. В его теоретических разработках сила приобретала статус правовой нормы. Макиавелли считал государство высшим проявлением человеческого духа, высшей целью политики, а служение ему — высшим смыслом жизни. Его необходимость он связывал с потребностью обуздания безграничных индивидуальных устремлений человека, который эгоистичен по своей природе. И если в обществе не развиты гражданские добродетели, если оно руководствуется эгоистическими побуждениями своих сограждан, пребывает в состоянии хаоса, то для наведения порядка и создания крепкого государства допустимо использование любых средств, включая насилие. При этом возможно игнорирование существующих законов и требований морали.

⁴ *Монархомахи* — букв.: борцы против монархии, тираноборцы. Название, применяемое в истории политических теорий к сторонникам революционных учений, оправдывающих насилие, восстание и тираноубийство во имя естественного права. В более узком историческом смысле к ним относят лишь западноевропейских публицистов и политических теоретиков второй половины XVI — начала XVII в., выступавших в эпоху религиозных войн против абсолютизма (во Франции — Готман, Дюпlessis-Морне, Буше; в Шотландии — Бьюкенен; в Испании — Мариана и Суарец; в Германии — Альтюзий). Термин появился впервые у Барклея — шотландского писателя, жившего во Франции на рубеже XVI — XVII вв., в работе «De regno et regali politestate adversus Buchmanum, Brutum, Bucherium et religios monarchomachos eibri sex».

⁵ *Ламе* Гюбер (1518—1581)—французский писатель-публицист, известный как автор блестящих этюдов на правовые темы.

⁶ *Гоббс* Томас (1588—1679) — английский философ-материалист. Он связывал право с природой государства. Согласно его воззрениям, государство возникло на основе общественного договора из естественного догосударственного существования, когда люди жили разобщенно и находились в состоянии войны «всех против всех». Таким образом, оно выступало гарантом общественного порядка. И право выводилось из

необходимости поддерживать гражданский мир с помощью сильной государственной власти.

⁷ *Спиноза* Бенедикт (Барух) (1632—1677) — нидерландский философ. Взгляды Спинозы на право изложены в его последнем, неоконченном произведении «Политический трактат» (см.: Спиноза Б. Избр. произв.: В 2 т. Т. 2. М., 1957. С. 287 -382). Под правом он понимает «законы или правила, согласно которым все совершается, т. е. самую мощь природы» (с. 291), природную, естественную силу. Она лежит в основе деятельности каждого отдельного человека, с ее помощью он «стремится утвердиться в своем бытии» (с. 292). Действуя, люди стараются объединить свои силы, ибо «вместе они могут больше и, следовательно, вместе имеют больше права» (с. 295). Так возникает государство, т. е. правовое объединение граждан. Их общее право, покоящееся на мощи, силе народа, олицетворяет верховная власть. Она и определяет законы государства и законы гражданского общества.

⁸ *Штирнер* Макс (наст. имя и фамилия Каспар Шмидт) (1806—1856) — немецкий философ-младогегельянец. Рассматривал все социальные институты, в том числе и право, как уродливое порождение сознания отдельной личности. Считал, что индивид не должен признавать никаких обязательных для себя общественных установлений; первоисточник права и морали видел в силе и могуществе конкретного человека.

Галлер Карл-Людвиг (1768—1854) швейцарский государственный деятель, правовед. В своих сочинениях обосновывал право как волю сильного. Опровергая теорию Руссо о договорном характере государства, выдвинул учение о том, что в государстве, как и в природе, должен властвовать сильнейший. Единственной гарантией против его злоупотреблений может служить только религия.

¹⁰ *Гумплович* Людвиг (1838 -1909) —известный австрийский социолог и юрист, государствовед, по происхождению поляк. Выводил право из борьбы отдельных социальных групп за господствующее положение. Считал, что на заре истории враждовали между собой расово-этнические человеческие орды. В результате порабощения одних орд другими возникло государство, в котором борьбу между собой ведут иовые общественные группы - сословия, классы, партии и т. д. Таким образом, согласно Гумпловичу, право покоится на насилии.

¹¹ Методологический плюрализм надо отличать от онтологического плюрализма как признания исконной множественности центров и начал бытия. И. А. Ильин не был онтологическим плюралистом (он всегда оставался христианским монистом, признающим единство происхождения мира) и принимал плюрализм только в логическом ряду, при выборе метода и формы изучения предмета.

¹² *Лаванд* Поль (1838 -1918) — немецкий юрист, общепризнанный глава и яркий представитель формально-юридической школы, называемой его именем.

В статье И. А. Ильин ссылается на предисловия автора к 1-му (1876), 2-му (1887) и 4-му (1901) изданиям книги: *Das Staatsrecht des Deutschen Reiches von D. Paul Laband.*- В. 1.— Tübingen und Leipzig, 1901.

¹³ *Иеллинек* Георг (1851—1911) —немецкий ученый-юрист, представитель формально-юридической школы. В статье И. А. Ильина упоминается его работа: *Das Recht des moderneii Staates. Erster Band.*

Allgemeine von Dr. Georg Jellinek.— Berlin, 1909. Zweites Kapitel. «Die Methodik der Staatslehre».

¹⁴ «А именно, System der Subjektiven öffentlichen Rechte. § 12—20. Die Lehre von den Staatenverbindungen, § 3—16» (I jin lw. BRM, S. 66).

Ласк Эмиль (1875—1915) — немецкий философ, представитель неокантианства.

¹⁶ *Вебер* Макс (1854—1920) — немецкий социолог, историк, экономист и юрист.

¹⁷ *Новгородцев* Павел Иванович (1866—1924) — русский юрист, правовед, философ; стремился возродить в России идею естественного права. Упоминаемую И. А. Ильиным его работу «Государство и право» см.: Вопросы философии и психологии.— М., 1904.— <Год> XII.— Кн. 74 (IV).— С. 397—450; М., 1904.— <Год XI>.— Кн. 75(V).— С. 508—538.

¹⁸ *Алексеев* Александр Семенович (1851—1916) — русский ученый-правовед, профессор. В приводимом И. А. Ильиным труде он разделяет взгляды формально-юридической школы Лабанда, Йеллинека и Генеля на теорию государства как юридического лица. См.: Алексеев А. К учению о юридической природе государства и государственной власти: (По поводу эмпирических исследований д-ра Лингга и Субъективного реализма проф. Коркунова).— М., 1895.

¹⁹ *Кистяковский* Богдан (Федор) Александрович (1868—1920) — русский юрист и социолог, профессор Киевского университета (с 1917). Один из авторов сборников «Проблемы идеализма» (1903) и «Вехи» (1909).

Шершеневич Габриэль Феликсович (1863—1912) — известный русский юрист, специалист в области гражданского права, член Государственной думы. Занимался анализом действующего права и сведением его в логически законченные стройные системы.

²¹ *Политико-телеологическое рассмотрение* — т. е. рассмотрение с точки зрения соответствия правовых явлений определенным политическим целям и средствам.

²² *Предикат* (от лат. praedicatum — сказанное) — в узком смысле то же, что свойство отдельного предмета; в широком смысле — отношение, т. е. свойство нескольких предметов.

²³ *Лейбниц* Готфрид Вильгельм (1646—1716) — немецкий философ, математик, физик, юрист, историк, языковед. «Смотри: Leibniz. Die philosophische Schriften. Ausg. Gerhardt B. 4, S. 472. Leibniz Opera Philosophica. Ed. Erdmann. Pars Prisz. p. 146, 158, 191. Monadologia» (I jin lw. BRM, S. 70).

²⁴ *Фишер* Куно (1824—1907) — немецкий историк философии, гегельянец. Автор «Истории новой философии» (Т. 1—6. Мюнхен, 1852—1877; Т. 1—8. СПб., 1901—1909). И. А. Ильин ссылается на его работу: Geschichte der neueren Philosophie. — Bd. 2. Descarts Schule. Spinoza Leben. Werke und Lehre.— Heidelberg-C. Winter, 1898.

²⁵ *Фихте* Иоганн Готлиб (1762—1814) — немецкий философ, представитель немецкой классической философии. «Это можно считать условным в том смысле, как его обозначил Виндельбанд в своей «Истории новейшей философии», т. 2, с. 211, однако при этом должно не выпускать из виду места на стр. 41, 45, 393, 439 и ряд других его «Наукоучений» 1794 г.» (I jin lw. BRM, S. 70.)

²⁶ Кант Иммануил (1724—1804) — немецкий философ, родоначальник немецкой классической философии. «Смотри, например, Kant, Kritik der reinen Vernunft. Ausg. Hrdmann. S. 108». (*Iljin Iw. BRM, S. 70*).

Ницше Фридрих (1844—1900) — немецкий философ, представитель иррационализма и волюнтаризма, развивший учение о бытии как стихии, о присущей всему живому «воле к власти».

²⁸ Шопенгауэр Артур (1788—1860) — немецкий философ, создатель пессимистического учения, рассматривавшего мир как проявление еле пой, стихийной «воли к жизни».

²⁹ *Per genus proximum (lat.)* — Через наиболее близкий род.

³⁰ «При этом условимся, что отдельное есть конкретно-эмпирическое, а конкретно-эмпирическое есть существующее. Это делается в целях упрощения изложения» (*Iljin Iw. BRM, S. 76*).

⁵¹ «Норма, в общем, формальном смысле этого слова, всегда означает нечто *должное*, если речь идет по сути о том, что *может* или *должно* быть. При этом надо особо подчеркнуть, что несмотря на то, что сознание *должного* по своему генезису в ряде отдельных случаев ассоциируется с понятием *хотеть*, с «чуждым *хотеть*», все же *должное* с логическое и любой другой точки зрения можно и нужно рассматривать отдельно» (*Iljin Iw. BRM, S. 76*).

³² Этой сноске предшествует следующее дополнительное рассуждение Ильина: «Предпринятое нами исследование не ставит своей целью дать исчерпывающее или объективное, так сказать, «материальное определение; задача состоит в том, чтобы с помощью методологического анализа подготовить к тому определению, то есть установить, *как*, в *качестве чего* можно и должно определить право: как тезис, норму, индивидуальное переживание, как социальное переживание и т. д. Даже общих чертах мы не можем дать собственного определения права. Решение этого вопроса требует особого рассмотрения» (*Iljin Iw. BRM, S. 78—79*).

³³ «Мы хотим быть понятыми при этом так, что методологическое систематическое отношение между логическим и нормативным рядами правоотношения приобретает вид логической априорности первого. Логический анализ права как тезиса предшествует в методологическом отношении нормативному анализу права. Нормативное в праве нельзя *Г* понять, ни исследовать до тех пор, пока не будет уяснен смысл упоминутного предметного содержания соответствующего тезиса. О дальнейшей методологически-систематической структуре правоотношения — *ч* ниже» (*Iljin Iw. BRM, S. 80*).

³⁴ «Так, например, можно понять возражение Штёрка против метада, примененного Лабандом — «К методологии общественного права. — см. с. 70—90» (*Iljin Iw. BRM, S. 82*).

³⁵ Деландр Морис Чарльз Эммануэль (1862—?) — французский правовед. Известны его сочинения: *De l'assurance sur la vie: etude de droits de l'assure, des beneficiaires, des cessionnaires, et des creanciers*. Paris, 1889; *Droit romain, Droit francais*. -- Paris, 1889.

³⁶ «Deslandres M. La crise de la science politique et le probleme de la methode» (*Iljin Iw. BRM, S. 82*).

³⁷ Гирке Отто Фридрих (1841—1921) — немецкий юрист, историк права, специалист в области гражданского права и государстве

³⁸ «Gierke O. Labands und die deutsche Rechtswissenschaft.

Jahrbuch für Gesetzgebung, Verwaltung und Volkswirtschaft 1883». (*I l j i n I w. BRM, S. 82*).

³⁹ *Коррелат* (лат.) — соотносительное понятие.

⁴⁰ *Петражицкий* Лев Иосифович (1867—1931) — русский юрист, один из основателей психологической школы права. Профессор Петербургского, а после эмиграции в 1918 г. Варшавского университета. Речь идет о его книге: Теория права и государства в связи с теорией нравственности.—Т. 1.—Спб., 1907.

⁴¹ «Мысль о том, что норма может служить для отграничения познаваемого предмета, точнее, регулируемой его действительности, мы находим (хотя в несколько другом значении и направлении) в остроумной статье Макса Вебера «Р. Штаммлер. Преодоление материалистического понимания истории». В. XXIV, S. 134 -136» (*I l j i n I w. BRM, S. 86*).

⁴² *Телос* (гр.) — цель.

⁴³ *Prius* (лат.) — исходное, предшествующее.

⁴⁴ Gumpłowicz L. Die sociologische Staatsidee von Ludwig Gumpłowicz.— 2. verm. Aufl.— Innsbruck, Wagner, 1903.

⁴⁵ *Иеринг* Рудольф (1818-1892) — немецкий юрист. Трактовал право как юридически защищенный интерес. Учение Иеринга оказало влияние на формирование ряда правовых доктрин XX века — «юриспруденцию интересов» в Германии, «юридический прагматизм» в США и т. д.

⁴⁶ Ihering Rudolf von. Der Kampf um's Recht von Rudolf von Ihering. - 2. Aufl.— Wien, Manz, 1872.

⁴⁷ Ihering R. v. Geist des römischen Rechts auf den verschiedenen Stufen seiner Entwicklung. Von Rudolf von Ihering, Prof.— 5-te Aufl. - 1 Bd. Leipzig, 1891.

⁴⁸ Ihering R. v. Der Zweck im Recht. Von Rudolf von Ihering.— Leipzig. Bd. 1, 1877.

⁴⁹ *Меркель* Адольф (1836 -1896) - немецкий ученый-юрист, автор знаменитой «Юридической энциклопедии» (пер. Ф. К. Зейделя. Спб., 1902). Делается ссылка на его работу: Recht und Macht. Von Dr. Merkel. Leipzig: Duncker Humblot, 1887

⁵⁰ «Также Thon, Rechtsnorm und Subjektives Recht S. 1—4 и Bierling E., Juristische Prinzipienlehre B. 1 S. 19 und 29. См. смотри Ann. 12 на с. 76 предшествующих книг» (*I l j i n I w. BRM, S. 128*).

⁵¹ *Регельсбергер* Фердинанд (1831—1911) — немецкий юрист, специалист в области гражданского права. И. А. Ильин ссылается на его работу: Regel sberger F. Pandekten, B. 1, S. 58. (*I l j i n I w. BRM, S. 130*).

⁵² *Колер* Иосиф (1849 -1919) — немецкий юрист. Занимался онтологическим правопониманием, философией права. И. А. Ильин имеет в виду его работы: Kohler I. Einführung in die Rechtswissenschaft.— S. 1—3; Lehrbuch des Bürgerlichen Rechts, S. 8—28. (*I l j i n I w. BRM, S. 130*).

⁵³ *Гарейс* Карл (1844—1923) — немецкий юрист. И. А. Ильин ссылается на его работу: Gareis K. Enzyklopadie und Methodologie der Rechtswissenschaft, S. 14 (*I l j i n I w. BRM, S. 130*).

⁵⁴ *Руссель* Адольф (1809—1875) — сведений о нем найти не удалось. Известна лишь одна его работа: Rous sel A. Encyclopede du droit. Bruxelles, 1843.

⁵⁵ *In abstracto* (лат.) — отвлеченно, в абстракции.

⁵⁶ «Так, у Виндшайда институт права есть «совокупность правовых предписаний, относящихся к правовому положению». Учебник правовых пандектов (кратких извлечений из законов.— Ю. Л.); с. 140. Также У Пухте: «Тезисы права, которые составляют право народа, в определенной мере составляются на основании отношений, которые их определяют; это количество правовых положений получает название правовых институтов. Право состоит из правовых институтов, последние — опять же из отдельных правовых положений». Курс институтов, т. 1 истории, с. 8. Близок к этому Гирке: «Совокупность противоположений института права. Немецкое частное право», т. 1, с. 124. И у Эркслебена: «Институт права есть совокупность противоположений, относящихся к определенной стороне жизненных отношений». Введение в частное римское право, с. 1. При этом мы можем условно отказаться от того, что говорит о «правоотношениях» и «правоположениях» Виндшайд, в то время как у других речь идет о «правоуложениях» и «жизненных отношениях». Вопреки такого рода определениям — Дернбург (Пандекты, с. 91) делает различие между понятиями — норма и институт права, а Бринц (Учебник пандектов, с. 4) — между правоуложениями и институтом права» (*I I jin Iw. BRM, S. 135*).

⁵⁷ «Так, у Савиньи: «фактически всякое правовое отношение подчинено соответствующему институту права как своему образцу». При этом Савиньи говорит о «живой связи составных элементов института права» и о его «прогрессирующем развитии». Система современного римского права, с. 9. Логические предпосылки подобных соображений здесь, к сожалению, не объясняются. Подобное же находим у Регельсберга: «Институт права есть упорядоченные правом основные формы, в которых протекает общественная жизнь». Они абстрагированы от «правовых отношений как явлений и образуют как бы «типичные абстрактные правовые отношения». — Пандекты, с. 73» (*I I jin Iw. BRM, S. 135—136*).

Савиньи Фридрих Карл фон (1779—1861) — немецкий юрист, глава исторической школы права. Считал, что право есть выявление «духа народа», в силу чего оно не может быть реформировано с помощью законодательства.

⁵⁸ «Так, у Дернбурга: «Институт права есть упорядоченные правом организации гражданского общества». — Пандекты, с. 91. При этом интересно отметить, что, например, Теодор Кунп, издатель учебника Виндшайда «Определения института права», которые (определения.— З. А.) принадлежат всем трем — Дернбургу, Регельсбергу и Гирке — добавляет: «И здесь различия не очень велики» — см. Виндшайд: Учебник, § 37, App. 2, с. 140. Здесь очень многое переплавлено из Иеринга: «Отдельные правовые отношения ... бьют... по более системным единствам — институтам права». — Дух римского права, ч. 1, с. 36. «Правовые отношения собираются, в известной мере, в более высокое агрегативное состояние, образуя элементы и качества институтов права». — Там же, с. 37. При этом надо иметь в виду, что у Иеринга «тезис права» и «норма права» не совпадают. И поэтому совершенно непонятно, когда он в другой своей работе говорит об «историческом развитии отдельных институтов» или, опять же, о «систематическую далеко друг от друга лежащих институтах». — История развития римского права. С. 10, 11» (*I I jin Iw. BRM, S. 136*).

⁵⁹ Муромцев Сергей Андреевич (1850—1910) — русский ученый,

юрист, публицист, профессор Московского университета, председатель 1-й Государственной думы. Придерживался идеи Иеринга о сближении науки с жизнью, теоретического знания с практическим.

⁶⁰ *Par excellence* (фр.) — по преимуществу.

⁶¹ «*De Cive*» («О гражданине») — трактат Гоббса, изданный в 1642 г. Это третья часть его трилогии «Основы философии».

⁶² *Potentia* (лат.) — сила.

⁶³ *Potentia rei naturalis* (лат.) — сила природной вещи.

⁶⁴ Имеется в виду «Богословско-политический трактат» (1670) — второе (и последнее) из произведений Спинозы, вышедших при его жизни.

⁶⁵ *Ipsissima Dei potentia* (лат.) — Господня (Божия) сила.

⁶⁶ «Stirner. Der Einziger und sein Eigentum. S. 121, 133, 196, 220—223, 227, 239—240, 244, 249, 294, 299, 348 и. а.» (*Iljin Iw. BRM, S. U).*'

ОБЩЕЕ УЧЕНИЕ О ПРАВЕ И ГОСУДАРСТВЕ

Работа является первой частью книги «Основы законовещения: общедоступные очерки И. А. Ильина, В. М. Устинова, И. Б. Новицкого и М. Н. Гернета», опубликованной в Москве и Петрограде в 1915 году издательством товарищества «В. В. Думнов, наслед. бр. Салаевых». Это было 4-е, исправленное и значительно дополненное издание, предназначенное в качестве учебного пособия для гимназий. В первых трех И. А. Ильин не участвовал. Текст работы воспроизводится по указанному изданию.

¹ *Императив* — категорическое, безусловное требование.

² Ср.: «Итак будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный» (Мтф. 5, 48). «И сказал Бог: сотворим человека по образу Нашему, (и) по подобию Нашему» (Быт. 1, 26). Богословы трактуют «образ» как идеал, «подобие» как реализацию этого идеала. «Первое (хат е'тхоуа -- по образу) — говорил св. Григорий Нисский, — мы имеем но сотворению, а последнее (хат Ыцол(вату — по подобию) мы совершаем по произволению» (Толковая Библия/Под ред. А. П. Лопухина. Т. 1. Спб., 1904. С. 12).

Идеальный, «совершенный» образ здесь означает богоподобие как «дело свободных личных усилий человека, которое может достичь довольно высоких степеней своего развития в человеке» (там же).

³ И. А. Ильин хорошо различал и чувствовал то, что в современной науке именуется двойственностью. К примеру, в математике — это законы двойственности Пуанкаре, Александра, Понтрягина; в физике — принцип неопределенности Гейзенберга, корпускулярная и волновая теория света, Лагранжев и Гамильтонов формализм и т. п. Другие области знания — не исключение.

Суть двойственности состоит в наличии пар сопряженных теорий, понятий, в частности, таких, как бесконечное и конечное, внутреннее и внешнее, непрерывное и дискретное, интегральное и дифференциальное, центростремительное и центробежное, иррациональное и рациональное и т. д. Отметим, что эта двойственность объективна, присуща всем вещам, не зависит от нашего психологического восприятия и тем

более нашего произвола. Она составляет основную структуру бытия, восходя к Тайне Творения мира.

Характерная черта упомянутых пар — равнозначность и сопряженность составляющих их начал, которые обретают смысл и бытийственную полноту только в совместном существовании. Эти пары отличны от пар дуалистических (таких, как добро и зло, истина и ложь и т. д.) и диалектических (как, например, бытие и ничто, жизнь и смерть, тезис и антитеза и им подобных). Первым, согласно дуалистической трактовке, свойственно равноправие и абсолютная независимость противоположных начал друг от друга, что ведет к их противоборству и несовместимости. Вторым — диаметральной противоположностью, причем истина содержится не в одном из них, а во взаимном их определении, в «движении непосредственного исчезновения одного в другом» (Гегель. Соч.— Т. V.— М., 1937.— С. 67—68); т. е. истина раскрывается в триаде: тезис — антитезис — синтез, выражая идею органического развития, которое основано на известной «борьбе противоположностей», переходящей в «новое качество».

И. А. Ильину были чужды как дуалистический, так и диалектический принципы, а раскрытые им связи естественного и положительного права, правосознания (как внутреннего Приятия права) и правовой нормы (как внешнего поведения), монархического и республиканского правосознания позволяют рассматривать содержательную наполненность его философии как объективный идеализм-реализм.

⁴ Действительная религия зиждется на принципе двойственности. В ней необходимо и обязательно присутствие второго элемента двойственной пары «имманентное — трансцендентное», ибо человек переживает связь с тем, что выше его, т. е. с тем, что за пределами по отношению к миру явлений, находится за его гранью, что ирреально. Если этого нет, если, например, Бог отождествляется с природой (пантеизм), с космосом (космизм), с энергией или любым внутренним, имманентным бытием, то, собственно, тогда отсутствует и религия (связь, соединение как ее признак и универсальный принцип). Истинные религии имеют дело с Богом как трансцендентным Духом. «В религии человек ощущает, что его видят и знают, прежде чем он себя узнает, но вместе с тем он сознает себя удаленным, отторгнутым от этого благого источника жизни, с которым стремится восстановить связь, установить религию. Итак, в самой общей форме можно дать такое определение религии: религия есть опознание Бога и переживание связи с Богом. Если эту религиозную формулу перевести на язык философский, она получает такое выражение: религия есть переживание трансцендентного, становящегося постольку имманентным, однако при сохранении своей трансцендентности, переживание трансцендентно-имманентно» (Булгаков С. Свет Невечерний.— М., 1917.— С. 6).

⁵ Не проводя формального различия между терминами «нравственность» и «мораль», И. А. Ильин тем не менее всегда правильно употреблял их в конкретных контекстах и никогда не отождествлял. Следует указать на различие этих понятий. Слово «нравственность» происходит от слова «нрав» (житейские правила, привычки, обычаи). По В. И. Далю, нрав — это «одна половина или одно из двух основных свойств духа человека: ум и нрав слитно образуют дух (душу в высшем значении); ко нраву относятся как понятия подчиненные: воля, любовь, милосердие, страсти и пр., а к уму: разум, рассудок, память и пр. Согласный союз нрава и

уча, сердца и думки, образует стройность, совершенство духа... *Нравственный* противоположен телесному, плотскому; *духовный, душевный*. Относящийся к одной половине духовного быта, противоположный *умственному*, но составляющий общее с ним духовное начало', *к умственному относятся истина и ложь; к нравственному — добро и зло»* (Д а л ь В. И. Толковый словарь живого великорусского языка. - Т. 2.— М., 1955. - С. 558).

Слово «мораль» в русский язык пришло из французского и означает нравственное учение, правила, которыми должен руководствоваться человек в делах своей воли и совести; коротко говоря, это выраженная в словах нравственность.

Различие этих понятий имеется и в некоторых философских системах (см., напр.: Гегель. Философия права, - М.; Л. 1934 — С 58 59 176, 177).

⁶ «Свобода каждого человека простирается лишь до той границы, от которой начинается свобода других людей» — фраза, которую в ряде своих работ И. А. Ильин приписывает древним мудрецам. Источник ее установить не удалось; скорее всего, это плод коллективного философского творчества.

⁷ *Чурания* (от др.-рус. чур - грань, граница, рубеж, межа) — за-
ключения против «нечистой силы».

⁸ См.: Гер нет М. Н. Русское уголовное право//Основы законовещения.--М.; Пг., 1915,- Ч. IV,—С. 337 -412.

⁹ Персидский царь *Ксеркс* / (?--465 до н. э.), начав готовиться к походу на Абидос, приказал построить мост через Геллеспонт (Дарданеллы) из Азии в Европу. «Когда же, наконец, пролив был соединен мостом, то разразившаяся сильная буря снесла и уничтожила всю эту постройку. Узнав об этом, Ксеркс распалился страшным гневом и повелел бичевать Геллеспо. г, наказав 300 ударами бича, и затем погрузить в открытое море пару оков. Передают еще, что царь послал также палачей заклеить Геллеспонт клеймом» (Геродот. История. - Кн. VII.— Л., 1972. - С. 325).

¹⁰ Природа по-гречески — «фюсика», в русской транскрипции — физика.

¹¹ В э^ом, по Ильину, состоит соотношение (сопряжение) естественного и по. жительного права.

¹² *Остзейский* (от нем. Ostsee — Восточное, т. е. Балтийское, море)--
восточнопр"Балтийский регион, включавший современные территории Эстонии и Латвии.

¹³ Здесь и далее имеется в виду книга «Основы законовещения: общедоступные очерки И. А. Ильина, В. М. Устинова, И. Б. Новицкого и М. Н. Гернет» (М.; Пг., 1915).

¹⁴ *Людовик XIV* (1638—1715) - французский король с 1643 г. Его правление - апогей французского абсолютизма. Легенда приписывает ему изречение: «Государство — это я».

¹⁵ Свои взгляды на государственное устройство Руссо изложил в работе «Об общественном договоре, или Принципы политического права» (Амстердам, 1762). См. также комм. 19 на с. 592.

¹⁶ См., например: Гегель Г. Философия права//Сочинения. — Т. VII.- М.; Л., 1934. - С. 117 -118.

¹⁷ Аристотель выделял три вида нормального государственного

устройства и такое же число их извращений. К разряду нормальных видов государственного устройства он относил: *царскую власть*, или правление *одного*; *аристократию*, или правление *немногих*; *тимократию* (чаще употреблял термин *политеия*), или правление *многих*. Им соответствуют извращения: царской власти - *тирания*, аристократии — *олигархия* и тимократии — *демократия* (см.: А р и с т о т е л ь. Никомахова этика//Соч.: 15 4 т. Т. 4.- М., 1984. С. 234). В настоящее время предпочитают называть третью пару иначе: демократия—охлократия (власть толпы, черни), считая первую истинной, вторую — ее переродившейся формой.

⁴ *Герминский союз государств* - объединение 39 самостоятельных германских территорий. Был создан на Венском конгрессе европейских стран (июнь 1815 г.) после разгрома наполеоновской Франции и ее союзников. В нем главенствовала Австрия. Ликвидирован после поражения Австрии в войне 1866 г. с Пруссией.

Австро-Венгрия в 1867- 1918 гг. представляла собой двуединую монархию во главе с австрийским императором, одновременно являющимся и венгерским королем. Распалась в 1918 году. На ее месте были образованы Австрия, Венгрия, Чехословакия, часть территории вошла в состав Югославии, Румынии, Польши, Италии.

²⁰ *Швейцария* — конфедерация, состоящая из 23 кантонов (3 из них разделены на полукантоны) во главе с президентом. Окончательно оформилась в 1848 г. после победы буржуазной группировки над феодально-клерикальной в ходе гражданской войны 1847 г.

²¹ *Германская империя* была провозглашена в 1871 г. после франко-прусской войны 1870- 1871 гг. Представляла собой союз отдельных немецких княжеств, подчиненных власти германского императора.

²² *«Свод Законов Российской империи»* — собрание действующих законодательных актов, расположенных в тематическом порядке. Первое издание (1832 г.) и последующие (1842 и 1857 гг.) состояли из 15 томов.

²³ *Судебные уставы* - законодательные положения, принятые 20 ноября 1864 г. Составили основу судебной реформы 1864 г. в России.

²⁴ *Уголовное Уложение 1903 г.* - уголовный кодекс царской России.

О СУЩНОСТИ ПРАВОСОЗНАНИЯ

Об этой книге многие отзывались как о живом слове, «о той духовной атмосфере, в которой нуждается право и государство для своего процветания» (см. статью Р. М. Зиле, посвященную памяти И. А. Ильина: Наши задачи.—Т. 2.- Париж, 1956. - С. 650, а также С. 416 второй книги тома II настоящего издания). И. А. Ильин написал ее в Москве в 1919 году и назвал «Учение о правосознании».

Естественно, что в то время выпустить работу в России было невозможно. Не нашел Ильин издателя и в эмиграции. До конца своей жизни он продолжал шлифовать текст и полностью подготовил его к публикации, которую осуществила его жена Наталия Николаевна Ильина уже после смерти автора. Книга под названием «О сущности правосознания» была напечатана в Мюнхене в 1956 году в типографии обителю преп. Иова Почаевского. Настоящий текст воспроизводится по этому единственному изданию.

¹ Первая глава во многом текстуально совпадает с публичной речью И. А. Ильина, произнесенной им на открытии Русского научного института в Берлине 17 февраля 1923 года (см.: Ильин И. А. Проблема современного правосознания.— Берлин, 1923).

² Ильин И. А. Аксиомы религиозного опыта: Исследование.— Париж, 1953,— Т. I—II.

³ Ильин И. А. Религиозный смысл философии: Три речи. 1914—1923.— Париж, б. д. (сдана в издательство ИМКА-ПРЕСС в 1924 г., вышла в 1925 г.).

⁴ См. также: Гегель Г. Философия права//Собр. соч.— Т. VII,— М.; Л., 1934. С. 235.

⁵ Ильин И. А. Понятия нрава и силы.— М., 1910.

⁶ *Иррелевантный* (англ. irrelevant) - неуместный, не относящийся к делу.

⁷ *Lex imperfecta (lat.)* — несовершенный закон.

⁸ *Релевантный* (англ. relevant) — относящийся к делу, существенный.

⁹ *De jure (lat.)* — по праву.

¹⁰ *Гелоты* (илоты) — земельное бесправное население в Спарте, государственные рабы из числа жителей покоренных территорий.

" «Раб от природы тот, кто причастен разуму лишь настолько, чтобы понимать (чужие) мысли, но не настолько, чтобы иметь (свои)» (Аристотель. Политика//Соч.: В 4 т. Т. 4,—М., 1984,—С. 383).

¹² *Индетерминизм* — философское учение, отрицающее обусловленность природных и социальных явлений объективными причинными связями, а также отвергающее используемый в науке причинный метод объяснения исследуемых событий.

¹³ Лейбниц различал метафизический мир истинно сущего (реальный) и мир являющийся нам, феноменальный (физический). По Лейбницу, основу реального мира составляют психические неделимые первоэлементы бытия — монады. Они находятся между собой в отношениях гармонии, установленной Богом, но непосредственно не связаны друг с другом, автономны, как бы самоизолированы и «вовсе не имеют окон, через которые что-либо могло войти туда или оттуда выйти» (см.: Антология мировой философии,— Т. 2.-- М., 1970. С. 451). Однако Бог заложил в них способность воспринимать, отражать в себе через Него все другие монады и весь мир, а потому они являются «постоянным живым зеркалом Вселенной» (там же. С. 459).

¹⁴ Выражение, заимствованное из Послания св. апостола Павла к колоссянам (см.: Кол. 3, 11).

¹⁵ См.: Аристотель. Политика//Соч.: В 4 т. Т. 4.- М., 1984,- С. 439, 619.

¹⁶ То есть социально чуждом, чужеродным по отношению к человеку.

¹⁷ *Cognatio servilis (lat.)* — рабская связь, отношение. Здесь: в положении раба.

¹⁸ *Obligatio naturalis (lat.)* — естественное обязательство.

¹⁹ Речь идет об идее народного суверенитета французского мыслителя Ж.-Ж. Руссо, развитой им в теории так называемого общественного договора. Согласно Руссо, в основе правильного государственного устройства должен лежать общественный договор, т. е. взаимное соглашение членов общества относительно формы этого устройства. Идея народного суверенитета совмещает принцип индивидуальной свободы с

началом общежития при условии, что все одинаково подчиняют свою личную волю воле общей и вместе с тем становятся равноправными участниками этой общей воли.

Однако здесь возникают проблемы, заключающиеся в принципиальной трудности определения общей воли и в абсолютности народного суверенитета как верховной власти народа (на самом деле это фундаментальные трудности демократии), что очень хорошо понимал и сам Руссо. «Поэтому,— пишет он,— дабы это общественное соглашение не оказалось пустой формальностью, оно молчаливо заключает в себе следующее обязательство, которое одно только может придать силу другим обязательствам, а именно: если кто-нибудь откажется повиноваться общей воле, то он будет принужден к повиновению всем политическим организмом; а это означает лишь то, что его силой заставят быть свободным, так как соглашение в том и заключается, что, предоставляя каждого гражданина в распоряжение отечества, оно гарантирует его от всякой личной зависимости. Это условие составляет секрет и двигательную силу политической машины, и только оно одно делает законными гражданские обязательства, которые без этого были бы нелепыми, тираническими и давали бы лишь повод к огромным злоупотреблениям» (Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре.— М., 1938.— С. 16).

²⁰ Афинский суд поставил в вину Сократу следующее: он «преступает законы тем, что портит молодежь, не признает богов, которых признает город, а признает знамения каких-то новых гениев» (Платон. Апология Сократа//Соч.: В 3 т. Т. 1. М., 1968. С. 91). Сократу был вынесен смертный приговор. За такое наказание проголосовали 280 человек, против — 221; для оправдания философа не хватило 30 голосов. Сократ мог спастись бегством, как предлагали ему его друзья и ученики, но он отверг это, ибо полагал, что законам своего государства следует повиноваться, даже если их применяют неправильно (см.: Платон. Критикон//Соч.: В 3 т. Т. 1.— М., 1968.—С. 126 -130).

Secundum legem (лат.) — в соответствии с законом.

²² *Пенитенциарный* (от лат. *poeniteus* — раскаивающийся, покаянный) здесь: система наказания; в более общем смысле - исправительная система.

²³ *Legis lereudae (лат.)* - то, что подлежит законодательному установлению.

²⁴ Сократ имел возможность повлиять на решение судей до приговора, когда ему самому предстояло определить себе наказание, чем он и воспользовался. В заключительной речи на суде философ сказал: «Итак, чего же я заслуживаю за то, что я такой? Чего-нибудь хорошего, афиняне, если уж в самом деле воздавать по заслугам, и притом такого, что мне пришлось бы кстати. Что же кстати человеку, заслуженному, но бедному, который нуждается в досуге для вашего же назидания? Для подобного человека, афиняне, нет ничего более подходящего, как обед в Пританее! Ему это подобает гораздо более, чем тому из вас, кто одержит победу на Олимпийских играх в скачках или в состязаниях колесниц, двуконных и четвероконных; ведь он дает вам мнимое счастье, а я - подлинное, но он не нуждается в пропитании, а я нуждаюсь. Итак, если я должен по справедливости оценить мои заслуги, то вот к чему я присуждаю себя — к обеду в Пританее» (Платон. Апология Сократа//Соч.: В 3 т. Т. 1. -М., 1968.—С. 106).

Обед на общественный счет в Пританее был чрезвычайно почетен,

этим правом, в частности, пользовались победители Олимпийских игр. После такой речи число голосов, поданных против Сократа, увеличилось на 80, что и предопределило вынесение ему смертного приговора.

²⁵ *Taedium vitae* (лат.) — отвращение к жизни.

²⁶ *Summum jus* (лат.) — высшее право; *summa injuria* (лат.) — наибольшая несправедливость, высшее бесправие.

²⁷ *Вильяме Роджер* (1603— 1683) — основатель колонии англичан поселенцев Род-Айленд на атлантическом побережье Северной Америки. Приверженец религиозной свободы, кальвинист. Будучи нонконформистом, уехал в колонию Массачусетс, а позднее сам основал город Провиденс на острове Род, проповедовал среди индейцев, белых, в частности среди анабаптистов и квакеров. Первый президент штата Род-Айленд. Один из первых защитников принципа разделения церкви и государства. Выступал за свободу совести. Свои взгляды выразил в книге «The Blount Tenent of Persecution for the Cause of Conscience» (1644).

²⁸ *Onus essendi* (лат.) — тяжесть бытия.

²⁹ *Атлас* (Атлант) — в греческой мифологии титан, сын Иапета и океаниды Климены (по другой версии — Асии), брат Прометея. Древнее доолимпийское божество, отличающееся большой силой. После порожения титанов в борьбе с богами-олимпийцами Атлас в наказание подерживал на крайнем западе, вблизи сада Гесперид, небесный свод.

³⁰ Ильин неверно указывает год издания этой работы. Правильно: Вопросы философии и психологии. — М., 1914. <Год> XXV. — Кн. 12 (V). — С. 797-826.

³¹ *In spe* (лат.) — в надежде.

³² Здесь в оригинале пропущена часть предложения. Мы вставили ее, взяв из работы И. А. Ильина «Путь духовного обновления» (Мюнхен 1962. С. 221). Только после этой вставки становится понятным следующее за ней предложение.

³³ См.: Платон. Государство//Соч.: В 3 т. Т. 3. — Ч. 1, — М. 1971. — С. 273-276.

³⁴ Фраза, обычно приписываемая иезуитам.

³⁵ Ср. слова Гераклита: «Эфесцы заслуживают того, чтобы их казнили всех поголовно, а город оставили на беззубых юнцов за то, что они изгнали Гермодора, <мужа> из них наилучшего, со словами: «Сред нас никто да не будет наилучшим, а коли есть такой, быть ему на чужбине и с другими!» Когда же они спросили его дать им законы, он пренебрег их просьбой, сославшись на то, что город уже во власти дурного государства (т. е. демократии)» (Диоген Лаэртский. I жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1979. С. 359).

³⁶ *Калибан* — персонаж пьесы Шекспира «Буря», получеловек-полуживотное.

³⁷ *Rebus sic stantibus* (лат.) — при данном положении вещей здесь: при наличных исторических условиях.

³⁸ *Nonsens* (лат.) — бессмыслица, нелепость.

³⁹ *Инвеститура* (от лат. investio — облачаю) — в средневековой Европе юридический акт введения во владение феодальной собственностью, в государственную и церковную должность или сан.

⁴⁰ *Котерия* — кружок, сплоченная группа лиц, преследующих какие-либо узкогрупповые корыстные цели.

⁴ *Адамант* — алмаз, бриллиант. В переносном смысле — человек твердый в своих убеждениях.

⁴² *Хам* — в библейской истории один из трех сыновей Ноя (Хам, Иафет, Сим), от которых «населилась вся земля» после всемирного потопа. Проклят Богом за то, что насмеялся над наготой своего отца.

⁴³ *Терсит* (Ферсит) — в греческой мифологии незнатный воин, участвовавший в Троянской войне на стороне ахейцев, недруг Ахилла и Одиссея. На собрании войска выступил с оскорблениями в адрес Агамемнона, обвинив его в том, что тот захватил себе большую часть добычи. За это Одиссей избил Терсита.

⁴⁴ *Divide et impera* (лат.) — разделяй и властвуй.

⁴⁵ Во время первой мировой войны 24 октября 1917 г. в районе Капоретто (северо-восток Италии) австро-германские войска прорвали фронт итальянцев и к 9 ноября, разгромив две итальянские армии, продвинулись в глубь территории на 100—140 км.

⁴⁶ Имеется в виду серия серьезных неудач русской армии на германском фронте. В мае 1915 г. русские войска оставили Галицию, в июле Польшу, в августе потерпели поражение в Восточной Пруссии и на виленском направлении.

⁴⁷ *Хлыстовство*—религиозное течение (секта духовных христиан), возникшее в России в конце XVII в. Хлысты считают возможным прямое общение со Св. Духом, воплощение Бога в праведных сектантах — «Христах» и «Богородицах». На радениях доводят себя до религиозного экстаза.

⁴⁸ *Скопчество* — религиозное течение, выделившееся из хлыстовства и распространившееся в России во второй половине XVIII в. Проповедовало аскетизм в его крайних формах вплоть до оскотления верующих.

⁴⁹ «Шиканой называется в юриспруденции пользование своим правом исключительно во вред другому» (Ильин И. А. Яд большевизма.— Женева, 1931,—С. 13).

⁵⁰ Рим. 13, 1.

⁵¹ Согласно мнению А. П. Лопухина, комментатора Ветхого и Нового завета, «это — характеристичное библейское выражение. Ходить пред Богом — значит угождать Ему или жить в полном согласии с Его святой волей (Быт. 5, 24; Пс. 50, 13; 1 Салун. 2, 12; Быт. 4, 1 и др.)» (Толковая Библия. Т. 1. Пб., 1904—1907. С. 146—147). В другом месте Лопухин уточняет: «...и везде оно означает высшую степень нравственного направления жизни человека, когда он стал глубоко проникаться благоговейным чувством божественного всеприсутствия, что очами веры как бы постоянно видит Бога пред собою, и в строгом соответствии с этим согласует весь образ своего поведения и каждый шаг своей жизни» (там же. С. 42).

⁵² *Вотан* — верховное божество древних германцев. Бог войны, неистовый иотель, покровитель поэтов, торговцев, мореплавателей.

Иллюзионизм— воззрение, согласно которому пространственно-временной внешней мир есть только видимость, иллюзия, феномен мозга. В истории философии иллюзионистские воззрения приписывают картезианцам, французскому философствующему католику Франсуа Фенелону (1651—1715), немецкому философу Артуру Шопенгауэру (1788—1860).

Ceteris paribus (лат.) — при прочих равных обстоятельствах.

Summum jus summa injuria (лат.) — высшее право — высшая несправедливость.

⁵⁶ Очевидно, текст набран неверно. Представляется правильным следующий вариант: «...механическое сопоставление «признаков», указанных в норме, и «свойств», данных в жизни».

⁵⁷ *Per compromissum (nam.)* — через компромисс.

О МОНАРХИИ И РЕСПУБЛИКЕ

В январе 1909 года И. А. Ильин начал работать над проблемой власти и государственного устройства и занимался этой темой до конца своей жизни. В двадцатые годы он задумал монографию «О монархии» (все материалы и черновики находятся в архиве Ильина в Мичиганском университете— Courtesy of Michigan State University Libraries Special Collections — под номерами 140 и 195), но тогда так и не написал ее. Им была подготовлена особая библиографическая подборка «Литература о монархии» (см.: Архив Ильина, № 195, док. 43, ед. хр. 3). Сохранились его «Тезисы и прения по докладу «О монархии» (см.: Архив Ильина, № 195, док. 43, ед. хр. 6), прочитанному во Внепартийном национальном объединении в Берлине в 1927 году. Чуть позже в Праге Иван Александрович сделал сообщение на тему «Проблема государственной формы» (см.: Архив Ильина, № 195, док. 43, ед. хр. 4). В 1929/30 учебном году в Русском научном институте в Берлине он прочитал курс лекций «Понятия монархии и республики» (см.: Архив Ильина, № 195, док. 41).

План и тезисы задуманной книги «О монархии» философ изложил в наброске письма (предположительно в 1930 г.) итальянскому королю (см.: Архив Ильина, № 140— на русском языке и № 195— на французском). Книга должна была состоять из введения, двух частей (12 глав) и заключения. В начале пятидесятых годов Ильин закончил «Введение» и первые семь глав, но полностью завершить работу не успел. Невосполнимыми после смерти Ивана Александровича остались пять глав (в них предполагалось осветить такие вопросы, как основные задачи монарха и его качества; положение подданного в монархии, его предназначение и цели деятельности; опасности, подстерегающие монархическую форму правления; процесс перехода монархии в республику и обратно), а также «Заключение» (в нем Ильин намечался раскрыть идею монархии «как бессмертную и священную в истории человечества»).

В какой-то степени этот пробел могут восполнить другие его статьи и работы на данную тему, вышедшие за границей и помещаемые в 8-м томе настоящего издания. В частности, «Речь на Российском зарубежном съезде», опубликованная в парижской газете «Возрождение» (1926. № 312), «Республика-монархия» (Возрождение. 1926. № 341), «Мы не предрашаем» (Возрождение. 1931. № 2275), «О монархе» (Возрождение. 1935. № 3501 и 3506), «О монархе» (Известия высшего монархического совета. 1955. № 13).

Формально незаконченный труд Ильина, над которым философ работал около 46 лет, впервые был напечатан Н. П. Полторацким: Ильин И. А. О монархии//Русское Возрождение.— Нью-Йорк, 1978.— № 1—4. Позднее Н. П. Полторацкий подготовил и выпустил эту работу отдельной книгой (Ильин И. А. О монархии и республике.— Нью-Йорк, Изд-во «Содружество», 1979). Он считал, что такое название монографии более соответствует ее содержанию и совпадает с тематикой включенных в нее лекций.

Настоящий текст публикуется по указанному изданию. Составителем сделаны исправления типографских опечаток в латинских и греческих словах.

¹ *Jeu-de-paume* (фр.) — букв. игра в лапту. Депутаты французского Национального собрания 22 июня 1789 г., придя в зал заседаний, нашли его закрытым. Тогда под руководством председателя собрания Байи они отправились в ближайший зал для игры в мяч — Жё-де-пом — и провели там свое заседание, на котором приняли клятву не прекращать работы до тех пор, пока не будет составлена Конституция Франции.

² Заседание распушенной 1-ой Государственной Думы состоялось 9 июля 1906 г. в гостинице «Бельведер» (г. Выборг, Финляндия), где собралось 178 человек. Было принято обращение к гражданам России, так называемое «Выборгское воззвание».

³ *Контрассигнация* (от лат. *contra* — против, и *assigno* — ставлю печать) — подпись, скрепа министра на акте, исходящем от главы государства или парламента, означающая, что юридическую и политическую ответственность за этот акт министр принимает на себя.

⁴ Сведений о них найти не удалось. И. А. Ильин в конце настоящей работы, в разделе «Внутреннее делание монарха и его качество», приводит цитаты из Блэкстона, Гладстона и Беджота по данному вопросу.

⁵ В тексте опечатка. Имеется в виду английская Конституция 1657 г. 31 марта парламент предложил Оливеру Кромвелю, бывшему в то время лордом-протектором, а фактически диктатором Англии, трон монарха. Он отклонил королевский сан, но принял выработанный парламентом проект конституции, который, в сущности, и создавал конституционную монархию, но без королевского титула. Новый строй государства был торжественно провозглашен 26 июня 1657 г.

⁶ *Верховный Тайный Совет* — высшее совещательное государственное учреждение России в 1726—1730 гг. Формально Совет имел совещательный характер, но фактически решал все важнейшие государственные вопросы. После смерти Петра II 19 января 1730 г. члены Верховного Тайного Совета пригласили на престол Анну Иоанновну — дочь царя Иоанна Алексеевича, ограничив ее власть особыми «пунктами», или «кондициями», которые состояли в следующем: иностранные дела, объявление войны и заключение мира, установление новых податей, присвоение чинов выше полковничьего, назначение на важные гражданские, военные и придворные посты, пожалование земель должны производиться императрицей не иначе как по решению Верховного Тайного Совета. Императрица обязывалась также не лишать дворян жизни, имущества и чести без суда. Неисполнение «кондиций» влекло за собой смещение ее с престола. После их подписания Анна Иоанновна стала императрицей, однако политика Верховного Тайного Совета не нашла поддержки дворянства, и манифестом от 4 марта 1730 г. он был упразднен.

⁷ *Карл Великий* (742—814) — франкский король с 768 г., с 800 г. — император. По его имени названа династия Каролингов. Завоевания Карла Великого (в 773—774 гг. — Лангобардского королевства в Италии, в 722—804 гг. — области саксов и других) привели к образованию обширной империи, которая распалась после смерти Карла. Раздел ее между его внуками был закреплен Верденским договором 843 г.: Лотарь получил Италию и земли вдоль Рейна и Роны (Лотарингия), Карл Лысый — земли на западе от Рейна, Людовик Немецкий — на востоке от Рейна.

⁸ Во второй половине XIII — середине XVI в. в ряде городов Северной и Средней Италии возникла форма политического устройства, называемая тиранией или синьорией, при которой вся полнота гражданской и военной власти сосредоточивалась в руках единоличного правителя — тирана (синьора). Сначала устанавливалась пожизненная диктатура, затем она становилась наследственной (например, рода Висконти в Милане, Медичи во Флоренции).

⁹ *Герье* Владимир Иванович (1837—1919) — русский историк. Имеется в виду его статья: Август и установление Римской империи//Вестник Европы.— Спб., 1877,—Т. III.—Кн. 6,— Июнь; Т. IV—Кн. 7,— Июль; Т. V.— Кн. 8.— Авг. Далее в сносках И. А. Ильин указывает соответствующие части и страницы этой работы.

¹⁰ *Imperium* (лат.) — верховная власть; первоначально—высшая военная власть.

¹¹ *Директория* (Исполнительная директория) — с ноября 1795 по ноябрь 1799 г. правительство Французской республики, состоявшее из 5 «директоров».

¹² *Семибоярщина* — боярское правительство в России в 1610 г. (номинально до 1612 г.), состоявшее из семи человек.

¹³ *Staatshaupi* (нем.) — глава государства (в качестве первого лица государства, президента).

¹⁴ *Spitzedes Staates* (нем.) — глава государства (в качестве главы совета, главы правительства).

¹⁵ *Август Октавиан* (63 до н. э.— 14 н. э.) — римский император с 27 г. до н. э. Внучатый племянник Юлия Цезаря, усыновленный им в завещании. После победы над римским полководцем Антонием сосредоточил в своих руках власть, сохранив, однако, традиции республиканского учреждения. Этот режим получил название «принципат».

¹⁶ *Буасье* Гастон (1823—1908) — французский историк античности. И. А. Ильин ссылается на его работу: Цицерон и его друзья. Очерк римского общества времен Цезаря.— М., 1880.

¹⁷ *Галлиен* (218—268) — римский император с 253 г. (до 260 г. соправитель своего отца Валериана). Его единоличное правление, длившееся восемь лет, сопровождалось непрерывными смутами, междоусобными войнами, раздорами и возмущениями в провинциях.

¹⁸ См.: Буасье Гастон. Падение язычества.— М., 1892.

¹⁹ *Диоклетиан* Гай Аврелий Валерий (243 -- между 313 и 316) — римский император в 284—305 гг., пытавшийся упредить императорскую власть и ликвидировать возможность ее узурпации. Для этого он взял себе в соправители (Цезари) наиболее способного из числа своих военачальников — Максимилиана, который вскоре стал императором (Августом). В дальнейшем Диоклетиан предложил, чтобы по особому договору оба Августа избирали себе двух преемников — Цезарей и правили вчетвером, каждый в своей части империи. Этот проект не удался, но он открыл дорогу честолюбцам, пытавшимся захватить власть.

²⁰ *Роман IV Диоген* (?—1072) — византийский император в 1068—1071 гг.

²¹ *Константин X Дука* (?—1067) — византийский император в 1059—1067 гг., основатель династии Дуков. Евдокия Макремболитесса его жена.

²² *Безобразов* Павел Владимирович (1859—1918) — известный

византинист. Дается ссылка на его работу: Очерки византийской культуры.— Пг., 1911.

²³ *Династия Меровингов* — первая королевская династия во Франкском государстве (кон. V в.— 751). Названа по имени полулегендарного основателя рода Меровея.

²⁴ *Rex francorum* (лат.) — царь франков.

²⁵ *Бруннер* Генрих (1840—1915) — немецкий историк. Упоминается его работа: *Deutsche Rechtsgeschichte*.— Leipzig, 1892.

²⁶ *Флах* Жак (1846—1919) — французский историк. Дается ссылка на его работу: *Flach Jacques. Les origines de l'ancienne France X et XI siecles*. - III. - Paris, 1904.

²⁷ *Roi associe* (фр.) — король сопричастный.

²⁸ *Каролинги* — королевская (с 751 г.) и императорская (с 800 г.) династия во Франкском государстве. Первый король — Пипин Короткий. Название династии — от имени Карла Великого. После распада его империи (843 г.) правила: в Италии до 905 г., в Германии до 911 г., во Франции -- до 987 г.

Majorem potestatem (лат.) — высшая власть.

³⁰ *Regali potestate* (лат.) — королевская власть.

³¹ *Гуго Канем* (ок. 940—996) — французский король с 987 г., основатель династии Капетингов.

³² *Consors regni* (лат.)—совластитель; *co-souverein* (фр.) — соправитель.

³³ *Людовик XVIII* (1755—1824) — французский король в 1814—1815 и 1815—1824 гг.

³⁴ *Иоанн Алексеевич* (Иван V) (1666—1696) и *Петр Алексеевич* (Петр I Великий) (1672—1725) — русские цари с 1682 г., сыновья царя Алексея Михайловича. По 1689 г. правили вдвоем, фактически же всем заведовала регентша, их сестра Софья. После 1689 г. царский трон занял Петр.

³⁵ *Фюстель де Куланж* Ньюма Дени (1830—1889)—французский историк. Цитируется его работа: *Древняя гражданская община* (La cite Antique). Исследование о культуре, праве, учреждениях Греции и Рима. - - М., 1895. В этой и других цитатах из указанной работы курсив принадлежит И. А. Ильину.

³⁶ *Клеомен UI* (ок. 260—219 до н. э.) - царь Спарты в 235—221 гг. до н. э.

³⁷ *Ликург* (?—?) — безвольный царек, который после бегства Клеомена III в Египет правил в Спарте под влиянием Македонии.

³⁸ *Само* (?—658) — славянский князь с 623 г., основатель первого политического объединения западных и части южных славян в так называемом государстве Само (включившем в себя территории Чехии, Моравии, Словакии, земли Лужицких сербов, отчасти словенцев и хорватов), которое распалось после его смерти.

⁹ *Амальгамирование* — • здесь: слияние.

⁴⁰ *Abbon de Fleury* - аббат де Флери (945—1004), француз, блистательный философ, дипломат.

⁴¹ *Facit concordia totius regni* (лат.) — делает королем по общему согласию.

⁴² *Капетинги* — династия французских королей в 987—1328 гг. Важнейшие представители: Гуго Капет, Филипп II Август, Людовик IX Святой, Филипп IV Красивый.

⁴³ «Я вовсе не узурпировал корону, я вытащил ее из грязи; народ надел ее мне на голову, уважайте же его действия» (фр.).

⁴⁴ *Las Cases* Эммануэль А. де (1766—1842) — французский историк, исследователь жизни и деятельности Наполеона Бонапарта.

Цитируется: *Las Cases Emmanuel A. de. Memorial de Sainte-Helene, ou Journal ou se trouve consigne, jour par jour, ce qu'a dit et fait Napoleon durant dixhuit mois.*— 6 vol.— Paris, 1830—1832. И. А. Ильин ссылается на т. 3 этого издания.

⁴⁵ *Конрад I* был избран королем в 911 г., правил до 918 г.

⁴⁶ *Гогенштауфены* — династия германских королей и императоров Священной Римской империи в 1138—1254 гг., в 1197—1268 гг. также короли сицилийского королевства. Главные представители: Фридрих I Барбаросса, Генрих IV, Фридрих II Штауфен.

⁴⁷ Временем междоусерстия обычно называют в истории средневековой Германии период от смерти Конрада IV (1254 г.), последнего из династии Гогенштауфенов, до избрания в 1273 г. главой государства Рудольфа I Габсбургского.

⁴⁸ То есть Рудольфа Габсбургского.

⁴⁹ *Карл IV* (1316—1378) — германский король и император Священной Римской империи с 1347 г. В 1356 г. он утвердил Золотую буллу — законодательный акт, принятый имперским сеймом. Она узаконила избрание императора коллегией курфюрстов, закрепляла за ними ряд привилегий. Это способствовало политической раздробленности Германии. Булла действовала вплоть до 1806 г.

⁵⁰ Здесь и далее указываются даты правления.

⁶¹ *Династия Пястов* — первая династия польских князей в 960—1025 гг. и королей в 1025—1079 гг. и в 1295—1370 гг. Основатель ее — легендарный крестьянин-колесник Пяст. Крупные представители Метко I, Болеслав I Храбрый, Болеслав III Кривоустый, Казимир I Восстановитель, Казимир III Великий.

⁵² *Владислав III* (Ягайло/Ягелло) (ок. 1350—1434) — великий князь литовский в 1377—1392 гг., король польский с 1386 г., основатель династии Ягеллонов.

⁵³ *Казимир IV* Ягеллончик (1427—1492) — великий князь литовский с 1440 г., король польский с 1447 г. Сын Ягайло.

⁵⁴ *Сергеевич* Василий Иванович (1832—1910) — русский юрист. Дается ссылка на его работу: *Русские юридические древности.*— Т. 2. Вече и князь. Советники князя.— Спб., 1900.

⁵⁵ *Елизавета Петровна* (1709—1761)—российская императрица с 1741 г., дочь Петра I. Возведена на престол гвардией.

⁵⁶ *Екатерина II Алексеевна* (1729—1796)—российская императрица с 1762 г. Немецкая принцесса Софья Фредерика Августа Анхальт-Цербтская. Пришла к власти, свергнув с помощью гвардии своего мужа Петра III.

" Предводитель группы германских племен Рицимер в период 459—492 гг., после хозяйничания вандалов в Риме возводил и низвергал императоров по своему произволу, сообразуясь с преобладанием и значением в жизни римского общества того или другого германского народа.

⁵⁸ *Орест* (?—476)—один из военачальников, восставший против императора Льва I, правившего после смерти Рицимера.

Ромул Августул — последний император (475—476 гг.) Западной Римской империи, свергнутый военачальником Одоакром.

⁶⁰ *Карл V* (1500—1558) — император Священной Римской империи германской нации в 1519—1556 гг.

⁶¹ *Франциск I* (1494 -1547) — французский король с 1515 г. из династии Валуа.

⁶² *Ликторы* — в Древнем Риме служители, сопровождавшие и охранявшие высших должностных лиц - магистратов.

⁶³ *Дмитрий Самозванец* (Лжедмитрий I) (?—1606) — русский царь с 1605 г. (предположительно, Г. Отрепьев). Самозванец, объявившийся в Польше в 1601 г. под именем сына Ивана IV Грозного — Дмитрия.

⁶⁴ *Маргарита Датская* (1353—1412) — королева Дании и Норвегии (с 1387 г.), а также Швеции (с 1389 г.). Стремясь сохранить за своей династией власть в скандинавских государствах, она стала инициатором так называемой Кальмарской унии — союза Дании, Норвегии (с Исландией) и Швеции (с Финляндией), объединенных под верховной властью датских королей.

⁶⁵ *Pater* (лат.) — отец, глава рода.

⁶⁶ *Фратрия* (греч.) — подразделение племени; объединение, состоящее из нескольких родов.

⁶⁷ *Триба*— племя (в Древней Греции).

⁶⁸ *Одоакр* (ок. 431—493) — начальник одного из наемных германских отрядов, состоявших на римской службе. В 476 г. низложил последнего императора Западной Римской империи Ромула Августула и захватил власть.

⁶⁹ *Герулы* и *руги* — германские племена.

⁷⁰ *Бенефиций* (от лат. *beneficium* — благодеяние) — в средние века в Западной Европе земельное владение, пожалованное королем вассалу в пожизненное пользование на условии несения им военной или административной службы.

⁷¹ *Пепин Геристальский* — Пипин Короткий (714—768), франкский король с 751 г. Будучи майордомом, сверг в 751 г. последнего короля из династии Меровингов и основал династию Каролингов. В тексте опечатка: дата (687 г.) указана неверно.

«Герцоги, графы и представители династии более чем равны королям; они — их господа» (фр.).

⁷³ *Хинкмар* (ок. 806—882) - премьер-министр при западнофранкском короле Карле Лысом. Был в сложных отношениях с Людовиком III и Карломаном.

Людовик III (863/864—882) — восточнофранкский король, старший сын Людовика II (Заики). Вступил на трон в 879 г.

Карломан (?—884) — восточнофранкский король, младший сын Людовика II. Унаследовал трон умершего бездетным своего брата Людовика III.

⁷⁶ «Вы обладаете скорее номинальной, чем фактической властью» (Фр.).

⁷⁷ *Салийцы* — приморские франки, обитавшие первоначально по реке Эйсэл, а к середине IV в. расселившиеся в низовьях Рейна.

«сверхъестественную или мистическую власть» (фр.).

Гаральд - Гарольд II (?-1066), последний англосаксонский король Англии. Фактический правитель страны с 1053 г. Погиб в битве с нормандскими войсками при Гастингсе.

И. А. Ильин указывает страницы неизвестного комментатору издания. Мы приводим здесь и ниже соответствующие страницы по

другому изданию: Герье В. И. Республика или монархия установятся во Франции? // Сборник государственных знаний. — Т. III. — Спб., 1873. — С. 111-112.

⁸¹ *Missi dominici* (лат.) — посланцы Господа, наместники.

⁸² *Леуисты* (от лат. *legis* — закон) — средневековые западноевропейские юристы, разрабатывавшие и внедрявшие римское право, которое они противопоставляли феодальному (обычному) праву. Особое значение леуисты приобрели во Франции в XIII в., когда они, выходцы из городского сословия, стали замещать административные и судебные должности в государстве.

⁸³ *Тэнн* Ипполит (1828- 1893) — французский историк, философ, литературовед. Указана его работа: Наполеон Бонапарт, — М., 1912. *Эвпатриды* — родовая земледельческая знать в Афинах.

⁸⁵ *Костомаров* Николай Иванович (1817—1885) - русский и украинский историк, писатель. Приводится его работа: Русская история в жизнеописаниях ее главнейших деятелей. — Т. I. — Пг., 1915.

⁸⁶ *Эфоры* (греч.) — букв, наблюдатели. Коллегия высших должностных лиц в Спарте, оплот олигархического режима.

⁸⁷ Агас (Агис IV) (ок. 262—241 до н. э.) — спартанский царь, правил с 245 по 241 г. до н. э., стремился провести ряд государственных реформ для улучшения положения граждан. Обвинен в стремлении к тирании и казнен.

⁸⁸ *Антигон III Досон* — царь Македонии в 229- 220 гг. до н. э., из династии антигонидов. Стремился добиться единства Эллады под гегемонией Македонии. В 222 г. до н. э., победив в битве при Селасии Клеомена III, Антигон восстановил в Спарте старые олигархические порядки и стал играть в Греции руководящую роль.

⁸⁹ *Павсаний* (? —385 до н. э.) - спартанский царь в 408—394 гг. до н. э. На него возложили вину за разгром войска Спарты во время Коринфской войны в 395 г. и приговорили к смерти. Однако ему удалось бежать в Тегею, где он и умер.

⁹⁰ Русский перевод см., напр.: Вольтер. Философские повести. — М., 1954, — С. 176, 187-188. В приводимом И. А. Ильиным перечне свергнутых царей есть пропуски, а именно: «Карл I» и «император». Для точности мы эти пропуски восстанавливаем.

⁹¹ *Ахмед III* (1673—1736) - турецкий султан в 1703—1730 гг. Вел войны с Россией и Персией. Военные неудачи вызвали восстание янычар, и 1 октября 1730 г. он был вынужден отречься от престола. Умер в темнице, вероятно, был отравлен.

Иван VI Антонович (1740—1764) —номинальный российский император в 1740—1741 гг. За младенца правили Э. М. Бирои, затем мать Анна Леопольдовна. Свергнут гвардией, заключен в тюрьму, убит при попытке освободить его.

Карл Эдуард Английский (Эдуард II) (1284-1327) -английский король с 1307 г. из династии Плантагенетов. Находился в постоянном конфликте с баронами. Во время одного из выступлений баронов, которых поддержали рыцарство и горожане, был низложен и убит.

Август III (1733— 1763) — курфюрст саксонский и король польский, сын Августа II (1670—1733), также упомянутого Вольтером.

Станислав Лещинский (1677—1766) - польский король в 1704--1711 и 1733—1734 гг. Избран под нажимом Швеции, не признан шляхтой.

Восстановлен на престоле французской дипломатией (дочь Лешинского в 1725 г. стала женой Людовика XV). Изгнан из страны в ходе войны за польское наследство (1733—1735 гг.).

Теодор Корсиканский (?—1756) — барон Теодор фон Нейгоф, вестфальский авантюрист. В 1736 г. избран королем Корсики, восставшей против генуэзцев. Не сумев удержаться на престоле и всеми оставленный, умер в Англии.

Эглон царь моавитский, покорил израильтян и правил ими в продолжение 18 лет. Убит судьей Аодом (Суд. III, 12—22).

Авессалом третий сын Давида, царя Израильского (И Цар. III, 3). Как гласит предание, славился своею красотой, особенно длинными, густыми волосами. Восстал против отца, изгнав его из столицы, но вскоре потерпел поражение близ Иордана. Спасаясь бегством на муле, зацепился своими волосами за сучья большого дуба и был пронзен стрелами преследователей (II Цар., XVIII).

Надаб (Надав/Нават) — царь израильский. После двух лет царствования убит при осаде г. Гаваона заговорщиком Ваасой (III Цар., XIV 20 и др.).

Эла — по-видимому, Ила, царь израильский. Убит своим рабом Забрием (III Цар., XVI, 8—10).

Охозия -- царь иудейский, сын израильского царя Иорама. Убит военачальником Инуем вместе с отцом (IV Цар., IX, 16—27).

Гофолия - царица Иудой, жена Иорама, мать Охозии. Убита в царском доме во время государственного переворота (IV Цар., XI).

Иоаким (Иоаким) — старший сын иудейского царя Иосии, брат и преемник иудейского царя Иохазы. Был пленен вавилонским царем Навуходоносором, но выкупился на свободу. На одиннадцатом году своего царствования умер (IV Цар., XXIII, 34-36 и др.).

Иехония — старший сын иудейского царя Иоакима. Царствовал только три с небольшим месяца, затем стал пленником Навуходоносора. После тридцатилетнего заключения получил свободу. Умер в Вавилоне (IV Цар., XXIV, 6 15; XXV, 27-30).

Седекия — сын иудейского царя Иосии, последний царь Иудеи. Свергнут вавилонским царем Навуходоносором, ослепившим его и убившим всех его детей (IV Цар., XXIV, 17-20; XXV, 1-7).

Крез (595—546 до н. э.) царь Лидии в 560—546 гг. до н. э. Был взят в плен персидским царем Киром II Великим, а царство его оказалось присоединенным к Персии.

Астиаг - последний царь Мидии, правивший в 584—550/549 гг. до н. э. Низложен Киром II Великим.

Дарий III (Кодоман) последний персидский царь из династии Ахеменидов. Правил в 336—330 гг. до н. э. После поражения в войне с Александром Македонским в 331 г. до н. э. бежал в Восточный Иран, где был убит своим сатрапом Бессом.

Дионисий Сиракузский (Дионисий II Младший) - тиран Сиракуз в 367—357 и 346—344 гг. до н. э. В 343 г. до н. э. был свергнут.

Пирр (319—273 до н. э.) — царь Эпира в 307--302 и 296—273 гг. до н. э. Во время похода в Пелопоннес пал в битве у ворот г. Аргоса.

Персей (ок. 213—166 до н. э.) — последний царь Македонии, правивший в 179—168 гг. до н. э. В Третьей Македонской войне (171—168 гг. до н. э.) против Рима его войско было разбито, а сам он попал в плен и погиб в заключении.

Аннибал (Ганнибал) (247 или 246—183 до н. э.) — карфагенский полководец и государственный деятель. Успешно воевал против Рима. Будучи в изгнании и не желая попасть в руки римлян, покончил с собой, приняв яд.

Югурта (160—104 до н. э.) — царь Нумидии (Сев. Африка) со 117 г. до н. э. Потерпел поражение от римлян в Югуртинской войне (111—105 гг. до н. э.). В 104 г. до н. э. был взят в плен и казнен.

Ариовист (1 в. до н. э.) — вождь германского племени свевов. Попытки Ариовиста укрепиться на территории Галлии привели к столкновению с галлами и войне с Римом. Около 58 г. до н. э. разбит Цезарем.

Помпей Гней (106—48 до н. э.) — римский военачальник и политический деятель. Принимал активное участие в борьбе за власть. Поначалу поддерживал Цезаря, в 60—53 гг. до н. э. входил (вместе с Цезарем и Крассом) в триумvirат — высший властный орган Рима. Но в 50 г. до н. э. выступил во главе войска против Цезаря, в 48 г. до н. э. потерпел от него жестокое поражение и бежал в Египет, где был убит.

Нерон (37—68) — римский император с 54 г. Был свергнут в результате народного восстания и с помощью своего раба покончил с собой.

Оттон (Оттон Сильный) — один из приятелей Нерона, провозглашенный императором в 69 г. Потерпел поражение от Авла Вителлия — претендента на императорский трон. От отчаяния в том же году лишил себя жизни.

Вителлий Авл — римский военачальник, ставший в 69 г. императором при поддержке легионеров прирейнской армии. Однако другой кандидат на императорскую власть — Флавий Веспасиан — в том же году нанес поражение Вителлию и приказал умертвить его.

Домциан (51—96) — римский император с 81 г. Убит во время дворцового заговора.

Ричард II (1367—1400) — английский король в 1377—1399 гг., последний из династии Плантагенетов. Свергнут в результате мятежа феодалов. Умер в заточении.

Генрих VI (1421—1471) — английский король в 1422—1461 гг. из династии Ланкастеров. Низложен в ходе войны Алой и Белой роз (1455—1485). После временной реставрации в 1470 г. вновь низложен, а затем убит.

Ричард III (1452—1485) — английский король с 1483 г., последний из династии Йорков. В 1485 г. в битве при Босворте потерпел поражение от своих противников и был убит.

Мария Стюарт (1542—1587) — шотландская королева в 1542—1567 гг. (фактически с 1561 г.). Претендовала также на английский престол. По приказу королевы Англии — Елизаветы I была заключена в тюрьму, предана суду и казнена.

Скарл I /> Стюарт (1600—1649) — король Англии, после революции бежал от войск Кромвеля, но вскоре попал в плен. За подстрекательство к восстанию был судим, признан виновным как тиран, изменник и враг отечества и казнен.

Три Генриха французских — это:

1) Генрих II (1519—1559) — король Франции с 1547 г. из династии Валуа. Погиб вследствие несчастного случая;

2) Генрих III (1551—1589) — французский король с 1574 г., по-

следний представитель династии Валуа. Враждовал с Генрихом Наваррским (будущим королем Генрихом IV) и феодальным домом Гизов. Убит монахом — приверженцем Гизов;

3) Генрих IV (1553—1610) — французский король с 1589 г., первый из династии Бурбонов. Убит католиком-фанатиком.

<Император> *Генрих IV* (1050—1106) — германский король с 1056 г. В ходе борьбы за власть был взят в плен своим вторым сыном (тоже Генрихом), в поисках союзников бежал в Люттих, где вскоре и умер.⁹²

⁹² Масуди (кон. IX в.—956 или 957) — арабский историк, географ и путешественник.

⁹³ *Бестужев-Рюмин* Константин Николаевич (1829—1897) — русский историк. См. его работу: Русская история.— Т. 1.— Спб., 1872.— С. 80-81.

⁹⁴ *Светоний* Гай Транквилл (ок. 70—ок. 140) — римский историк и писатель. Приводится его книга: Жизнь двенадцати цезарей.— Кн. IV, -5.

⁹⁵ *Сенека* Луций Анней (ок. 4 до н. э.— 65 н. э.) — римский политический деятель, философ и писатель. И. А. Ильин упоминает его произведение: *De vita beata*.— Paris, 1882.

⁹⁶ *Карсавин* Лев Платонович (1882—1952) — русский религиозный философ и историк. Названа его работа: Основы средневековой религиозности в XII—XIII веках преимущественно в Италии.— Пг., 1915.

⁹⁷ *Фрейзер* Джеймс Джордж (1854—1941) — знаменитый английский ученый, исследователь истории религии. И. А. Ильин ссылается на его работу: *Frazier J. Q. Le Rameau d'Or*.— V. V.— Paris, 1923.

⁹⁸ *Фукар* Поль (1836—1926) — французский историк. Дается ссылка на его работу: *Foucart P. Les mysteres d'Eleusis*.— Paris, 1914.

⁹⁹ *Курия* — в Древнем Риме здание, где проходили заседания Сената.

¹⁰⁰ *Апотеза* (апофеза) (*гр.*) — в Древней Греции и Риме восходящий к культуре предков религиозный обряд обожествления кого-либо.

¹⁰¹ *Феодосий I* (Великий Флавий) (346—395) — римский император с 379 г. В сражении при р. Фригиде, к северу от города Аквилен, ему удалось разбить войска Аргобаста и Евгения и отомстить за смерть своего родственника императора Валентиниана. Феодосий I был последним императором, объединившим (394—395) власть над восточной и западной частями Римской империи.

¹⁰² *Хильдерих III* был низложен и пострижен в монахи в 751 г.

¹⁰³ *Карл Толстый* (839—888) — король Восточнофранкского (876—877) и Западнофранкского (884—887) королевств, император франков (881—887). Временно объединил под своей властью территории бывшей империи Карла Великого. В 887 г. был свергнут мятежными феодалами.

¹⁰⁴ *Константин V Копроним* (719—775) — византийский император в 741—775 гг., один из самых известных государей эпохи иконоборчества; исключительные таланты сочетались в нем со способностями искусного политика.

¹⁰⁵ *Исаак II Ангел* (ум. 1204) — византийский император. Был свергнут заговорщиками в 1195 г. Престол занял его брат Алексей IV, который велел ослепить Исаака и держать в заключении.

¹⁰⁶ *Андроник I Комнин* (ок. 1123—1185) — византийский император с 1183 г. Проводил политику террора по отношению к аристократии. Свергнут знатью Константинополя с помощью народных масс и казнен.

¹⁰⁷ *Конрадин Гогенштауфен* — сын германского короля Конрада IV, последний потомок Гогенштауфенов, герцог Швабский (1252—1268).

¹⁰⁸ *Шустер Г. Ю.* Тайные общества, союзы и ордена: В 2 т. Т. 1.— Спб., 1905.

¹⁰⁹ «Пошадите человеческую жизнь!» (фр)

¹¹⁰ *Александр I Карагеоргиевич* (1888—1934) — с 1921 г. король Югославии (до 1929 г.— королевства сербов, хорватов и словенцев). Убит в Марселе в результате заговора хорватских усташей.

¹¹¹ *Святополк I Окаянный* (ок. 980—1019) — старший сын Владимира Красное Солнышко, с 988 г. князь туровский, с 1015 по 1019 г. князь киевский. В 1015 г., убив своих братьев Бориса и Глеба, завладел киевским престолом. Позднее изгнан Ярославом Мудрым.

¹¹² *Забелин Иван Егорович* (1820—1908/1909) — русский историк, археолог. Цитируется его работа: История русской жизни с древнейших времен.—Т. 1,—М., 1876.

¹¹³ В 1097 г. в г. Любече на Днепре состоялся съезд русских князей с целью договориться о прекращении междукняжеских распри из-за уделов и сплотиться против разорявших Русь половцев. На нем присутствовало шесть князей, среди которых были Святополк Изяславич, Владимир Мономах, Давид Святославич, Давид Игоревич, Василько Ростиславич. Сразу же после этого съезда Давид Игоревич, страдавший жадой политических интриг, оклеветал Василько Ростиславича и с согласия киевского князя Святополка ослепил его, что повлекло новые междоусобные войны.

Михаил Тверской (Ярославич) был казнен в 1319 г. (а не в 1318 г., как указано у И. А. Ильина) по приказанию хана, обвиняемый в утайке дани. Н. И. Костомаров полагает, что орднская версия убийства Михаила Юрием Даниловичем возникла позже.

¹¹⁵ *Сергей Александрович* (1857—1905) — великий князь, сын императора Александра II, в 1891-1905 гг. московский генерал-губернатор. Убит эсером И. П. Каляевым.

¹¹⁶ *Михаил Александрович* (1878- 1918) — великий князь, сын Александра III. В 1917 г. после отречения Николая II в его пользу также отказался от прав на российский престол. Расстрелян большевиками в Перми в феврале 1918 г.

¹¹⁷ *Беляев Иван Дмитриевич* (1810—1873) — русский историк. Упоминается его работа: История Новгорода Великого от древнейших времен до падения.— М., 1864.

¹¹⁸ *Ассасины* (фр.) — убийцы.

¹¹⁹ «*Rusques du metier*» (фр.) — об опасностях ремесла.

¹²⁰ *Альфонс XIII* (1886-1941) король Испании с 1902 по 1931 гг. из династии Бурбонов.

¹²¹ *Прескотт Вильям* (1796—1859) — американский историк и литературовед. Упоминается его работа: История царствования Филиппа второго, короля испанского.— Ч. 1.— Ки. 1.— Спб., 1858.— С. 1—18.

¹²² *Кондотьеры* — в Италии XIV—XVI вв. предводители наемных военных отрядов, находившихся на службе у государей или римских пап. Сначала эти отряды состояли из иноземных рыцарей, впоследствии

из итальянцев. Кондотьеры нередко захватывали власть в городах, основывая синьории (тирании) — форму политического устройства с неограниченными властными полномочиями единоличного правителя (тирана).

Имеется в виду Толстой Алексей Константинович (1817—1875) — русский писатель и поэт.

Приведена неточная цитата из его письма к Б. М. Марковичу от 13 декабря 1868 г. Правильно: «Я терпеть не могу деспотизм», далее по тексту (см.: Толстой А. К. О литературе и искусстве. — М., 1986. — С. 148—149).

¹²⁴ «Знаменитые слова Людовика XIV — «l'Etat c'est moi» («Государство - это я») — не были выражением одного только деспотического тщеславия и беспредельного самоуправления властью; в этих словах заключается ясное сознание той ступени, которой достигла Франция в своем историческом развитии, и верная оценка свойств и характера тогдашней королевской власти» (Герье В. И. Республика или монархия установятся во Франции? // Сборник государственных знаний. — Т. III. - - Спб., 1873, — С. 117).

¹²⁵ «*Rex est ipsa civitas*» (лат.) — «король есть гражданин».

¹²⁶ *Лао-цзы* (Ли Эр) (VI—V вв. до н. э.) — предполагаемый автор древнекитайского трактата «Лао-цзы» (древнее название «Дао дэ цзин»), канонического сочинения даосизма — религиозно-философского учения, в основе которого лежит понятие дао (первосущность мира), метафорически уподобляемое воде (податливость и неодолимость).

¹²⁷ *Буланже* Жорж (1837 -1891) — французский генерал, в 1886—1887 гг. военный министр. В 1887—1889 гг. возглавил шовинистическое движение, среди лозунгов которого были пересмотр республиканской конституции и роспуск парламента.

¹²⁸ *Мак-Магон* Патрис (1808- 1893) - маршал Франции, в 1873—1879 гг.— президент Французской республики. Монархист, в 1877 г. участвовал в подготовке сорвавшегося монархического переворота.

¹²⁹ *Макартур* Дуглас (1880—1964) — американский генерал. В 1941—1942 гг. командующий вооруженными силами США на Дальнем Востоке, в 1942—1951 гг. верховный командующий союзными войсками в юго-западной части Тихого океана, одновременно с 1945 г. командующий оккупационными войсками в Японии, в 1950—1951 гг. руководил военными операциями в войне с Северной Кореей.

¹³⁰ *Петен* Анри Филипп (1856—1951) — французский маршал. В июне 1940 г., будучи премьер-министром, отказался от сопротивления немецким войскам и капитулировал. В 1940—1944 гг. во время гитлеровской оккупации Франции глава сотрудничавшего с немцами правительства «Виши». За предательство национальных интересов в 1945 г. приговорен к смертной казни, замененной пожизненным заключением.

³¹ Нехо (Нехо II) — египетский фараон в 610—595 гг. до н. э. Деятельный правитель, завоевал Сирию и Иудею.

¹³² *Адриан* (76—138) - римский император со 117 г. из династии Антонинов. При нем усилилась императорская власть и централизация государственных учреждений, на границах империи была создана система мощных укреплений и оборонительных валов.

¹³³ *Фридрих II Великий* (1712- 1786) — прусский король с 1740 г. из династии Гогенцоллернов. Крупный полководец. В юности находился под влиянием французских просветителей, со многими из которых и

в дальнейшем поддерживал связь, в частности с Вольтером. Стремился укрепить за собой славу ценителя и покровителя искусств. Автор ряда философских и исторических сочинений. Действуя в духе так называемого «просвещенного абсолютизма», провел ряд реформ (отмена пыток, учреждение независимого суда и др.).

¹³⁴ «Шу Цзин» («Книга исторических преданий», «Книга истории», «Книга документов») — памятник древнекитайской литературы. Содержит материалы по истории Китая от легендарного правления Яо (3-е тыс. до и. э.) до 624 г. до и. э. По преданию, составлена Конфуцием (см.: Древнекитайская философия. - Т. 1.— М., 1973). И. А. Ильин, по-видимому, пользовался, переводами на европейские языки.

¹³⁵ См.: Законы Мьну.—М., 1960.

¹³⁶ Древнеиндийские божества.

¹³⁷ *Пифия*— в древнегреческой мифологии жрица-прорицательница.

¹³⁸ *Солон*. (между 640—635 — ок. 559 до н. э.) — афинский военный и политический деятель, социальный реформатор.

¹³⁹ *Атауальпа* (1500—1533) — правитель инков. В 1532 г. взят в плен испанскими колонизаторами и казнен.

¹⁴⁰ См.: Древний мир. Изборник источников по культурной истории Востока, Греции и Рима.—Ч. 1: Восток.—М., 1915.—С. 4—6.

Морэ Александр (1868—1938) — французский египтолог. См. его работу: Цари и боги Египта.— М., 1914.

¹⁴¹ *Тит Ливий* (59 до и. э.— 17 и. э.) — римский историк, автор «Римской истории от основания города».

¹⁴² *Пиндар* (ок. 518—442 или 438 до и. э.) — древнегреческий поэт-лирик.

¹⁴³ *Страбон* (64/63 до н. э.— 23/24 н. э.) — древнегреческий географ и историк.

Атений — греческий грамматик и учитель красноречия из г. Навкрата (Египет). Жил в конце II — нач. III в. сначала в Александрии, затем в Риме.

¹⁴⁴ *Горацій* (65—8 до н. э.) - - римский поэт.

¹⁴⁵ *Плиний Младший* (61 или 62 - ок 114) —римский писатель.

¹⁴⁶ «*Inter deos receptus est*» (лат.) — «Принят среди богов».

¹⁴⁷ *Voissier Q a s t o p*. La religion romaine d'Auguste aux Antonins.— Т. V.— Paris, 1906.

¹⁴⁸ «*Dominus ac deus nosier*» (лат.) — «Владыка и Господь наш».

¹⁴⁹ *Гарнак* Адольф (1851—1930) —немецкий историк и богослов. См. его книгу: Lehrbuch der Dogmengeschichte.-Tubingen, 1931.

¹⁴⁰ «*Praeseus et corporalis deus*» (лат.) — «Сущий и телесный бог».

¹⁵¹ *Корелин* Михаил Сергеевич (1855—1899) — русский историк. Дается ссылка на его книгу: Падение античного миросозерцания.— Спб., 1901.

¹⁵² *Клеопатра* (69—30 до н. э.) — последняя царица египетская (с 51 г.) из династии Птолемеев, была возлюбленной Цезаря, позже — Антония (с 37 г.—его жена).

¹⁵³ *Мессалина* — первая жена римского императора Клавдия (10 до н. э.— 54 н. э.).

¹⁵⁴ *Церера* — в римской мифологии богиня земледелия и плодородия.

¹⁵⁵ *Потпея* — вторая жена римского императора Клавдия.

¹⁵⁶ *Юнона* — в римской мифологии одна из верховных богинь, супруга Юпитера.

¹⁵⁷ *Максим Валерий* (I в. н. э.) — римский писатель, составитель сборника поучительных исторических примеров для риторических целей «О замечательных деяниях и изречениях».

¹⁵⁸ *Калигула* (12—41) — римский император с 37 г. из династии Юлиев-Клавдиев.

¹⁵⁹ *Арвальские братья* (братья-пахари) — одна из древнейших римских жреческих коллегий. Ежегодно в мае они совершали торжественный обход полей для их освящения — амбарвалии.

¹⁶⁰ *Дюшен Луи* (1843—1922) — французский аббат, историк церкви, археолог. Дается ссылка на его произведение: История древней церкви. — Т. 2. — М., 1914, — С. 128.

¹⁶¹ Имеется в виду эдикт императора Юстиниана 544 г., в котором осуждался как еретические сочинения священнослужителя феодора Мопсуэстийского и его почитателей — блаженного Феодорита Кирского и Ивы Эдесского. (Подробнее об этом см.: П о с н о в М. Э. История Христианской церкви.— Брюссель, 1964; Киев, 1991.— С. 438).

¹⁶² *Третий Вселенский собор* происходил в Эфессе в 431 г. Дал определение Иисуса Христа как воплощенного Слова Божия и Марии как Божией Матери.

¹⁶³ *Монотизиты* — еретики, признававшие только одну — божественную — природу в Иисусе Христе и развивавшие учение о полном слиянии в нем божественного и человеческого начал путем поглощения второго первым.

¹⁶⁴ *Тертуллиан* (ок. 160 — после 220) — христианский теолог и писатель.

¹⁶⁵ *Мартин Конрад* (1812—1879) — немецкий католический теолог. Упоминается его книга: Lehrbuch der katholischen Moral.— Mainz, 1865.

¹⁶⁶ *Григорий Назианзин* (Григорий Богослов) (ок. 330 — ок. 390) — ранневизантийский церковный деятель и мыслитель, проповедник и поэт.

¹⁶⁷ *Боссюэ Жан Бенинь* (1627—1704) — французский епископ, писатель. «Hs son! des dieux et participent en queique facon a l'indpendance divine' (фр.) — «Они причастны богам и в некотором роде разделяют божественную независимость».

¹⁶⁸ *Беда Достопочтенный* (672 или 673 — ок. 735) — англосаксонский монах-летописец. «Vodan, de cuius stirpe multarum provinciarum regium genus originem duxit» (лат.) — «Один, от которого короли многих провинций ведут свое происхождение».

¹⁶⁹ *«Песнь о Роланде»* — средневековая французская эпическая поэма (создана около 1170 г.). Ее историческую основу составляют легенды о походах Карла Великого.

¹⁷⁰ *Фюльбер Шартрский* (Фульхерий Шартрский) (ок. 1059 — ок. 1127/28) — священник из Шартра, участник I-го крестового похода (1096—1099 гг.). На основе личных впечатлений, свидетельств очевидцев, документов создал хронику — один из наиболее достоверных источников по истории этого похода и иерусалимского королевства.

i-Sancte pater», «Tua sanctitas» (лат.) — «Святой отец», «Твоя святость».

¹ «Полагаю, что души правителей в руках Божьих» (лат.).

Иосиф Волоцкий (в миру Иван Санин) (1439/1440—1515) — основатель и игумен Иосифо-Волоколамского монастыря, православный

писатель. Его перу принадлежит «Просветитель» — сборник из 16 обличительных «Слов», направленных против новгородско-московских еретиков, а также многие послания. Цитату см.: Просветитель, или обличения ереси жидовствующих, творение преподобного отца нашего Иосифа, игумена Волоцкого.— Казань, 1882.— С. 340. Здесь и далее в цитатах курсив Ильина.

¹⁷³ Памятник древнерусской письменности XVI в.

¹⁷⁴ См. с. 304—305 в указанном выше издании «Просветителя».

¹⁷⁵ *Герберштейн* Зигмунд фон (1486—1566) — немецкий дипломат, бывал в России в 1517 и 1526 гг. См. его работу: Записки о Московии.— Спб., 1866.

¹⁷⁶ Имеется в виду *Ключевский* Василий Осипович (1841—1911) — известный русский историк. Цитируется его работа: Очерки и речи.— М., 1913.

¹⁷⁷ См.: Плутарх. Сравнительные жизнеописания.— Т. III.— М., 1963. - С. 38.

¹⁷⁸ *Хлодвиг* (ок. 466 -511) — король салических франков с 481 г. из рода Меровингов, основатель франкского государства.

¹⁷⁹ Мори Луис Фердинанд Альфред (1817—1892)—французский историк. См.: М а и г у А. Croyances et legendes du moyenage.— Paris,

¹⁸⁰ *Коркунов* Николай Михайлович (1853—1904) — русский ученый, юрист. Работу Н. М. Коркунова, на которую ссылается И. А. Ильин, установить не удалось.

¹⁸¹ *Ордали* (лат.— приговор, суд) — в широком смысле то же, что «Божий суд», в более узком смысле — конкретизированные формы «Божьего суда», суть которых сводилась к испытанию огнем, водой, ядом и т. д. для выявления правоты или виновности человека. Ордали широко применялись у всех европейских народов вплоть до позднего феодализма, а кое-где (Африка) известны и ныне.

¹⁸² *Поле* - - в русской юридической практике XIII—XVI вв. поединок по решению суда. Поражение или отказ от него означал проигрыш дела.

¹⁸³ *Гектор* - в греческой мифологии сын царя Трои Приама и Гекубы, один из главных троянских героев в «Илиаде» Гомера. Дважды вступал в единоборство с Аяксом Теламонидом, наиболее могучим после Ахилла ахейским героем.

¹⁸⁴ *Давид*—царь Израильско-Иудейского государства (X в. до н. э.). Во время войны с филистимлянами юноша Давид в поединке победил великана Голиафа (см. J Цар., XVII).

¹⁸⁵ Имеется в виду Декларация прав человека и гражданина — политический манифест Великой Французской революции, принятый Учредительным собранием 26 августа 1789 г.

¹⁸⁶ *Патримониальный* (лат.) - наследственный, родовой.

¹⁸⁷ *Кольбер* Жан Батист (1619—1683) — французский государственный деятель. Сын богатого купца. С 1651 г.— на службе у кардинала Мазарини, затем у Людовика XIV. С 1665 г. министр финансов. Принес большую пользу Франции своими преобразованиями.

¹⁸⁸ См.: Ранке Л. Исторические портреты.— М., б/д.

Шерзэль Пьер-Адольф (1809—1891) — французский историк. См. его работу: Histoire de l'administration monarchique en France, depuis l'avènement de Philippe-Auguste jusqu'à la mort de Louis XIV.— 1861.

Гальярден Клод-Жозеф-Казимир (1810—1880) - французский историк. См. его работу: *Histoire du regne de Louis XIV.*- 1871—1878.— 6 vol.

Клеман Жан-Пьер (1809- - 1870) — французский экономист и историк. См. его работу: *Histoire de la vie et de l'Administration de Colbert.* - Paris, 1846.

¹⁸⁹ *Депинг* Джордж Бернард (1784—1853) - франко-германский эрудит, писатель. См.: *Correspondance administrative de Louis XIV. Docum. inedits de l'Hist. de France.*—Paris, 1850—1853,—Т. 1. а III.

¹⁹⁰ *Карлейль* Томас (1795—1881) — английский историк и философ. См.: *Герои и героическое в истории.*— Спб., 1898.

¹⁹¹ *Интенциональные* — здесь: на что-либо направленные, ориентированные.

¹⁹² *Майорат* — в феодальном и буржуазном праве форма наследования недвижимости (прежде всего земельной собственности), при которой она переходит полностью к старшему из наследников.

¹⁹³ *Брут* Марк Юний (85—42 до н. э.) — в Древнем Риме глава (вместе с Кассием) заговора 44-х против Цезаря. Возглавил республиканцев в борьбе со 2-м триумвиратом.

¹⁹⁴ *Kopping (nore.)* князь, король, букв.: человек из (властного) рода.

¹⁹⁵ Не все страницы, указанные И. А. Ильным, соответствуют приведенным цитатам.

¹⁹⁶ *Бабёф* Гракх (1760 -1797) —французский социалист-утопист. При Директории (1795—1799) был одним из руководителей движения «Во имя равенства». В 1796 г. возглавил тайную антиправительственную повстанческую организацию. После ее раскрытия арестован и казнен.

¹⁹⁷ *Тьер* Адольф (1797—1877) —французский государственный деятель, историк. В 1871 г. возглавил правительственные войска и с исключительной жестокостью подавил Парижскую Коммуну.

¹⁹⁸ «*Sijus regio, ejus religio (lat.)* — «Чье царство, того и религия».

¹⁹⁹ *Юлиан Отступник* Флавий Клавдий (331—363) — римский император в 361—363 гг. Воспитывался в христианском духе епископом Евсевием. Став императором, объявил себя сторонником языческой религии, реформировав ее на базе неоплатонизма. Издал эдикты против христиан, за что и получил прозвище «Отступник».

²⁰⁰ *Филипп II* (1527—1598) — испанский король с 1556 г. из династии Габсбургов. Был фанатичным поборником католицизма, поддерживал инквизицию, поставив задачей искоренение протестантизма и ересей. В начале своего правления, стремясь к утверждению светской власти над церковью, восстановил против себя папу Павла IV. Своей политикой вызвал всеобщее недовольство народа, что дало толчок революции в Нидерландах (1566—1609).

²⁰¹ *Нантский эдикт* 1598 г. издан французским королем Генрихом IV. Он стал своего рода мирным договором между протестантами-гугенотами и правительством. Его подписанием завершились религиозные войны во Франции. По этому документу католицизм признавался господствующей религией в государстве, но гугенотам предоставлялась свобода вероисповедания и богослужения в городах, а также определенные политические права. С отменой в 1685 г. Нантского эдикта они теряли все права и вынуждены были либо перейти в католичество, либо покинуть Францию.

²⁰² *Ультрамонтанство* — в XV в. направление в католицизме, отстаивающее идею неограниченной верховной власти папы римского, его право вмешиваться в светские дела любого государства.

²⁰³ *Храм Соломона* — знаменитое святилище иудеев, построенное царем Соломоном по планам, составленным при его отце царе Давиде. Его возводили десятки тысяч людей в течение семи лет. Простоял он 428 лет. Был разрушен Навуходоносором. Подробное описание первого Храма Соломона см.: Библейская энциклопедия.— М., 1851.— С. 753—755.

²⁰⁴ *Вандаль Альберт* (1853—1910) — французский историк. См. его работу: Vandal Albert. L'avenement de Bonaparte, II. La Republique consulaire 1800. - Paris, 1915,—С. 459.

²⁰⁵ Имеется в виду *Владислав IV Ваза* (1595—1648) — польский король с 1632 г. В ходе польской интервенции в Русское государство в феврале 1610 г. был провозглашен частью московской знати царем. Но сесть на трон ему так и не удалось. Впоследствии во время войны с Россией в 1617—1618 гг. снова притязал на царский престол. Однако по Поляновскому миру, завершившему русско-польскую войну 1632—1634 гг., окончательно отказался от своих намерений.

²⁰⁶ См.: Соловьев С. М. История России с древнейших времен.— Т. 8: История Смутного времени.— М., 1866.

²⁰⁷ Речь о реставрации во Франции династии Бурбонов, свергнутой в конце XVIII в. Великой французской революцией. Различают 1-ю Реставрацию (1814—1815 гг.) и 2-ю Реставрацию (1815—1830 гг.), которые отделил друг от друга период «Сто дней» — попытка сосланного Наполеона Бонапарта вновь утвердиться у власти.

²⁰⁸ См.: Толстой А. К. Полное собрание стихотворений: В. 2 т Т. 1.— Л., 1984,—С. 99.

²⁰⁹ *«Noumen imperatories»* (лат.) — умопостигаемая сущность императора.

²¹⁰ *Трумэн Гарри* (1884—1972) — президент США в 1945—1953 гг.

²¹¹ *«Ote-toi que je m'y mette»* (фр.) — уходи, чтобы я мог занять твоё место.

²¹² *«Omnes fideles nostri»* (лат.) — все преданные мне.

²¹³ *«Les natifs»* (фр.) — уроженцы.

²¹⁴ *«Les originaires»* (фр.) — родом из.

²¹⁵ *«Naturctiitas»* (лат.) — естественность, природность.

²¹⁶ «Верность королю или законному господину» (фр.).

²¹⁷ *«Imbecillitas»* (лат.) — слабоумие.

²¹⁸ *«Les aristocrates a la lanterne»* (фр.) — аристократов вешать

²¹⁹ См. т. 1 наст. изд., с. 88 109.

²²⁰ *Эрик XIV* (1533—1577) — шведский король в 1560—1568 гг. Вел политику укрепления королевской власти. Разносторонне образованный и одаренный, в то же время правил причудливо и жестоко, что выдавало в нем полоумного. По этой причине братья вынуждены были отстранить его от правления.

²²¹ См.: Забелин И. Е. История города Москвы,—М., 1905.

²²² Имеется в виду *Михайло Репнин* — выходец из древнего княжеского рода, с 1558 г. бывший воеводой в Ливонии. На придворном балу у Ивана Грозного он высказался против опричнины, за что был казнен.

Филипп (Колычев Федор Степанович) (1507 — 1569) - русский мит-

рополит с 1566 г. Публично выступал против опричных казней Ивана IV. Низложен в 1568 г. и задушен по приказу царя.

Морозов Дружина Андреевич — родовитый боярин, отважный воин. За резкую критику политики Ивана Грозного и его окружения казнен.

²²³ Нокс Джон (1505 или ок. 1514—1572) — пропагандист кальвинизма в Шотландии, основатель шотландской пресвитерианской церкви; политический противник шотландской королевы-католички Марии Стюарт.

Платонов Сергей Федорович (1860—1933) — русский историк. Цитируется его работа: Статьи по русской истории (1883—1912). — Спб., 1912.

²²⁵ *Витте* Сергей Юльевич (1849—1915) — русский государственный деятель. Цитируются: Воспоминания. Царствование Николая II. — Т. 1. — Берлин, 1922.

²²⁶ См.: *Har den berg* F. Fragmente. — Dresden, 1929.

²²⁷ См.: Достоевский Ф. М. Поли. собр. соч.: В 30 т. Т. 10. — Л., 1974. — С. 319—326.

²²⁸ *Тигеллин* — временщик эпохи римского императора Нерона (37—68), человек темного происхождения, занял себя всеми видами преступлений, закончил жизнь самоубийством.

²²⁹ *Шешковский* Степан Иванович (1719/1720—1793) — известный сыских дел мастер при Екатерине II.

²³⁰ *Милютин* Дмитрий Александрович (1816—1912) — граф, русский генерал-фельдмаршал, писатель.

²³¹ *Маклаков* Василий Алексеевич (1869—1957) — адвокат, один из лидеров кадетов, депутат II—IV Государственных дум. Цитируется его работа: Власть и общественность на закате старой России. (Воспоминания современника). — <Париж, 1936>.

²³² *Четыреххвостка* — плетка, кнут. Имеется в виду политика, основанная на принуждении и жесткости.

²³³ *Половцев* — Половцов Петр Александрович (1874—?) — генерал, после гражданской войны — эмигрант, 1-й Надзиратель масонской ложи «Северное Сияние» (см.: Свитков Н. Масонство в русской эмиграции. — Париж, 1932, — С. 9). Упоминается его книга: Дни затмения (Записки Главнокомандующего войсками Петроградского Военного Округа генерала П. А. Половцова в 1917 году). — Paris, б/д. <1927?>.

²³⁴ *Крамарж* Карел (1860—1937) — чешский политический деятель, глава первого правительства Чехословакии в 1918—1919 гг., образовавшейся после распада Австро-Венгерской империи. Будучи одним из лидеров партии младочехов и депутатом австрийского парламента в 1891—1914 гг., в своей деятельности ориентировался на выход Чехии и Словакии из-под власти Габсбургов и сближение с Россией. В 1915 г. был арестован, обвинен в государственной измене и приговорен к смерти. Но в 1917 г. получил амнистию.

²³⁵ См.: Пушкин А. С. Евгений Онегин. Гл. 8, строфа IX.

²³⁶ *Одиум* (лат.) — ненависть, отвращение, позор, одиозность; здесь: неприятное время.

²³⁷ «Позор тому, кто дурно об этом подумает» (*фр.*).

²³⁸ «*Ich dien*» (нем.) — «Я служу».

²³⁹ *Диссимулировать* (от лат. *dissimulatio* — сокрытие) — утаивать что-л и; о.

²¹⁰ *Фронда* — общественное движение в 1648—1653 гг. во Франции против абсолютизма.

²⁴¹ См.: Забелин И. Е. Минин и Пожарский. Прямые и кривые в Смутное время.— М., 1883; Платонов С. Ф. Смутное время.— Прага, 1924.

²⁴² См.: Соловьев С. М. Учебная книга русской истории.— М., 1860.

²⁴³ *Оптиматы* (лат.) — букв. знатные; идейно-политическое течение в Римской республике (кон. II—I в. до н. э.), отражавшее интересы римской знати - нобилитета.

²⁴⁴ *Сулла* Корнелий Луций (138—78 до н. э.) — римский военный и политический деятель. Победил в гражданской войне полководца Гая Мариа. В 82 г. до н. э., разбив своих противников, стал диктатором Рима.

²⁴⁵ *Марий* Гай (ок. 157—86 г. до н. э.) — римский полководец и политический деятель. Противник Суллы, стремившийся с помощью войска утвердиться у власти. В 87 г. до н. э. взял Рим и стал консулом.

Пилсудский Юзеф (1867—1935) — фактически диктатор Польши после организованного им в мае 1926 г. военного переворота.

²⁴⁷ *Ульманис* Карл (1877—1942) — латвийский государственный деятель, в 1925—1934 гг. неоднократно возглавлял правительство. В 1934 г. произвел фашистский переворот, установил личную диктатуру. В 1936—1940 гг. премьер и президент Латвии.

²⁴⁸ Речь идет о приказе Петроградского Совета по военному гарнизону Петрограда, принятом 1 марта 1917 г. Его цель — вовлечение армии в водоворот революционных событий на стороне просоциалистических сил.

«Этот «приказ» состоял из семи пунктов. Солдатам предписывалось: 1) избирать полковые, батальонные и ротные комитеты; 2) выбрать депутатов в Совет; 3) в политических делах слушаться *только Совета и своих комитетов*; 4) думские приказы исполнять только, когда они не противоречат решениям Совета; 5) держать оружие в распоряжении комитетов и *«ни в коем случае не выдавать его офицерам даже по их требованию»*. Последними двумя пунктами объявлялось «равноправие» солдат с офицерами вне строя, отмена отдачи чести, титулования и т. д.» (Ольденбург С. С. Царствование Императора Николая II. - Вашингтон, 1981. - С. 633—634).

Приказ № 1 стал явочным порядком проводиться в жизнь в других воинских частях и на флоте, что способствовало дезорганизации армии.

²⁴⁹ См.: Фюстель де Куланж. Древняя гражданская община.— М., 1895.

²⁵⁰ *Третья Французская республика* — буржуазная республика во Франции в 1870—1940 гг.

²⁵¹ *Liberum veto* (лат.) — свободное вето. В польском сейме в XVI—XVIII вв. осуществлялось это право свободного запрета, в соответствии с которым любой член сейма мог опротестовать и сделать недействительными принятые решения.

²⁵² *Энтелехия* (гр.) — в философии Аристотеля целеустремленность, целенаправленность как движущая сила, активное начало, превращающее возможность в действительность.

²⁵³ «*Выну*» (др.-рус.) — всегда, ежедневно.

²⁵⁴ *Ростовцев* Михаил Иванович (1870-1952) - русский историк античности и археолог. После Октябрьской революции - эмигрант.

²⁵⁵ *Caesare stante dum loquimur (лат.)* — В то время как цезарь стоит, мы славословим.

²⁵⁶ *Ксенофонт* (ок. 430 -355 или 354 до н. э.) - древнегреческий писатель и историк.

²⁵⁷ *Феофан Прокопович* (1681 — 1736) - русский государственный и церковный деятель, писатель, историк, сподвижник Петра I. В политико-философских трактатах «Слово о власти и чести царской» и «Правда воли монаршей» доказывал необходимость в России «просвещенного абсолютизма».

²⁵⁸ *Чичерин* Борис Николаевич (1828- 1904) — русский юрист, историк, философ, родоначальник государственной школы — основного направления в русской историографии 2-й половины XIX — начала XX в. Стронник конституционной монархии.

²⁵⁹ *Зороастр* (Заратустра) (между X и 1-й пол. VI в. до н. э.) — древнеиранский пророк и религиозный реформатор, основатель религии зороастризма.

²⁶⁰ *Тихомиров* Лев Александрович (1852—1923) — революционный народник, позже — монархист, публицист. Его перу принадлежит фундаментальная монография «Монархическая государственность» (Спб., 1904, 1905).

Краткое замечание И. А. Ильина по поводу излагаемой Л. А. Тихомировым сущности монархии и монархического строя сужает и тем самым искажает трактовку этого вопроса автором. Тихомиров, с одной стороны, считал, что «если... в нации жив и силен некоторый всеобъемлющий идеал нравственности, всех во всем приводящий к готовности добровольного к себе подчинения, то появляется Монархия, ибо при этом для верховного господства нравственного идеала не требуется действия силы физической (демократической), не требуется искания и истолкования этого идеала (аристократия), а нужно только наилучшее постоянное выражение его, к чему способнее всего отдельная личность...» (Тихомиров Л. А. Монархическая государственность. Спб., 1992. С. 69.) Таким образом, монарх есть выразитель этого нравственного идеала в народе. С другой стороны, «признание верховной государственной власти одного человека над сотнями тысяч и миллионами подобных ему человеческих существ не может иметь места иначе, как при факте или презумпции, что в данной личности — Царе — действует некоторая высшая сверхчеловеческая сила, которой нация желает подчиниться или не может не подчиниться (там же. С. 78).

²⁶¹ *Елизавета I* Тюдор (1533 — 1603) — английская королева. О лжиности Елизаветы свидетельствуют ее лавирования между протестантами и католиками, между различными придворными группировками, история ее отношений с шотландской королевой Марией Стюарт (она казнила Марию, но переложила ответственность за это убийство на своего секретаря Дэвисона, поставившего печать на приговор, и наказала его долголетней тюрьмой).

²⁶² *Генрих VIII* (1491 —1547) — король Англии с 1509 г. Его «страстность» привела к разводу с женой Екатериной Арагонской и женитьбе на фаворитке Анне Болейн.

²⁶³ *Фундированный* (от лат. fundare — основывать, закладывать) — твердый, устойчивый, закрепленный. Здесь: религиозно подкрепленная.

²⁶⁴ *Амеросий Медиоланский* (ок. 339—397) — епископ Милана с 374 г. проповедник, богослов, церковный политик.

²⁶⁵ В тексте С. Ф. Платонова слово «воздержался» взято в кавычки. И. А. Ильин их опускает.

²⁶⁶ Имеется в виду Александр I Карагеоргиевич.

²⁶⁷ *Эвентуальный* (лат.) — случайный, возможный при соответствующих условиях, при некоторых обстоятельствах.

²⁶⁸ *Татищев* Илья Леонидович — генерал-адъютант. Добровольно отправился с царской семьей в ссылку. По прибытии в Екатеринбург заключен в тюрьму и расстрелян.

Долгоруков Василий Александрович — князь, гофмаршал. Убит в Екатеринбурге большевиками.

Боткин Евгений Сергеевич — лейб-медик Николая II. Расстрелян вместе с царской семьей.

Гендрикова Анастасия Васильевна — графиня, личная фрейлина императрицы Александры Федоровны. По прибытии в Екатеринбург заключена в тюрьму и расстреляна.

Шнейдер Екатерина Адольфовна — гоф-лектриса. Расстреляна в Екатеринбурге.

²⁶⁹ Ссылка Ильина неверна. Цитата взята из Слова Седьмого (см. упомянутое издание «Просветителя», с. 178). Мы исправляем опечатку вместо *аще* (ц.-с.—если) печатаем нужное *сице* (ц.-с.—так).

²⁷⁰ *Василий Кефал* правил в Византии с 867 по 886 г. под именем императора Василия I Македонянина.

Фукидид (ок. 460—400 до н. э.) — древнегреческий историк. Автор «Истории» (в 8 кн.) — труда о Пелопоннесской войне.

Цезарь Борджиа (Чезаре Борджиа) (ок. 1475—1507) — правитель Романьи (Италия) с 1499 г. С помощью своего отца, папы римского Александра VI (Родриго Борджиа) создал в Средней Италии обширное государство, в котором пользовался абсолютной властью. Макиавелли считал его образцом государя.

²⁷³ *Кастракани* Каструччо (1281—1328)—итальянский кондотьер на службе у французского короля, затем у правителей Милана и Вероны. С 1316 г. синьор Лукки, значительно расширивший ее владения.

Браччио Мантуанские — Браччио ди Монтонэ (Мантуанский) (1368—1424), знаменитый кондотьер, уроженец г. Перуджа, сражался по найму за разных итальянских владетелей. Отличался вероломством, жестокостью и честолюбием, но был тверд и опытен в политических и военных делах.

Пиччинино Николо (1388—1444)—знаменитый итальянский кондотьер, служил в миланских войсках, потом во Флоренции, участвовал в междоусобных войнах.

Малатеста Римнийские — феодальный род, правивший в Римини (Италия) с конца XIII в. до 1528 г.

Сфорца Миланские — династия миланских герцогов в 1450—1535 гг.

²⁷ *Иоанн Златоуст* (между 344 и 354—407) —византийский церковный деятель, с 398 г. епископ Константинополя. В Византии и на Руси был идеалом проповедника и неустрашимого обличителя.

²⁷⁵ Имеется в виду *Гус* Ян (1371—1415) — национальный герой чехов, идеолог чешской Реформации, осужденный церковным Собором в Констанце и сожженный на костре.

²⁷⁶ Толстой А. К. Поток-богатырь//Полн. собр. стихотворений: В 2 т. Т. 1.- Л., 1984,- С. 173 -174, 176.

²⁷⁷ *Малюта Скуратов* (Скуратов-Вельский Григорий Лукьяновч) (? -1573) -думный дворянин, приближенный Ивана Грозного, глава опричного террора.

Грязной Василий Григорьевич — приближенный и любимец Ивана Грозного. Участвовал вместе с Малютой Скуратовым, Афанасием Вяземским и другими во многих злодеяниях в период опричнины.

²⁷⁸ *Тератологический* (греч.) -уродливый, порочный.

²⁷⁹ *Щербатов* Михаил Михайлович (1733—1790) — князь, русский историк, публицист. И. А. Ильин упоминает его работу «О повреждении нравов в России».

²⁸⁰ «*La Bruyere*» — Лабрюер (1645—1696), французский моралист, мастер афористической публицистики.

²⁸¹ «Ничто так не уродует некоторых придворных, как присутствие **государя**: их едва можно узнать, так искажены их черты и столь униженным стало поведение; хуже всех выглядят самые высокомерные — ведь они могут понести наибольший ущерб; тот же, кто честен и скромнен, держится с большим достоинством, ему не нужно притворяться» (*фр.*).

²⁸² *Имперсональный* (лат.) — безличный.

²⁸³ Смерть не позволила автору рассмотреть все намеченные им предпочтения монархического и республиканского правосознания, которых насчитывается у него 20. Их приводит Н. П. Полторацкий в статье «Монархия и республика в восприятии И. А. Ильина», являющейся приложением к книге «О монархии и республике».

Монархическое правосознание	Республиканское правосознание
1. олицетворение власти и государства-народа	растворение личного начала и власти в коллективе
2. культ ранга	культ равенства
3. мистическое созерцание верховной власти	утилитарно-рассудочное восприятие власти
4. принятие судьбы и природы, ведомых Провидением	человеческое изволение выше судьбы и природы
5. государство есть семья — патриархальность и фамилиарность	государство есть свободный равный конгломерат, уравнительное всесмещение
6. пафос доверия к главе государства	пафос гарантии против главы государства
7. пафос верности	пафос избрания угодного « <i>Rebus sic stantibus</i> »
8. центростремительность	центробежность
9. тяга к интегрирующей аккумуляции	тяга к дифференцированной дискретности, атомизму
10. культ чести	культ независимости
11. заслуги служения	культ личного успеха, карьеры
12. стихия солидарности	стихия конкуренции
13. органическое восприятие государственности	механическое восприятие государственности
14. культ традиции	культ новаторства

- | | |
|---------------------------------------|--|
| 15. аскеза политической силы суждения | притязательность политической силы суждения |
| 16. культ дисциплины, армия | личное согласие, инициатива, добровольчество |
| 17. гетерономия, авторитет | автономия, отвержение авторитетов |
| 18. пафос закона, законности | пафос договора, договорности |
| 19. субординация, назначение | координация, выборы |
| 20. государство есть учреждение | государство есть корпорация |

СОДЕРЖАНИЕ

ПОНЯТИЯ ПРАВА И СИЛЫ (Опыт методологического анализа)	5
ОБЩЕЕ УЧЕНИЕ О ПРАВЕ И ГОСУДАРСТВЕ	45
§ 1. Понятие о законоведении	47
§ 2. Понятие о законе и норме	49
§ 3. Необходимость общежития	53
§ 4. Формы общежития	58
§ 5. Необходимость правил поведения	62
§ 6. Виды социальных норм	65
§ 7. Нормы религии и морали	68
§ 8. Нормы морали и права	72
§ 9. Естественное право. Требования справедливости	76
§ 10. Цель и значение права. Нравы	81
§ 11. Содержание права. Объективное право и субъективное право	85
§ 12. Субъект права. Лицо физическое и юридическое	89
§ 13. Правоотношение. Применение права	95
§ 14. Положительное право. Действие права по времени, по месту и по лицам	101
§ 15. Деление права. Право публичное и частное	105
§ 16. Понятие о государстве	111
§ 17. Основы государства: народ; территория; власть	117
§ 18. Возникновение государства. Его цель и задачи	129

§ 19. Государственное устройство. Монархия и республика.	
Сложные формы	134
§ 20. Виды правовых норм	137
§ 21. Деление наук о праве	143

О СУЩНОСТИ ПРАВОСОЗНАНИЯ 149

Глава первая. Проблема	151
Глава вторая. Знание права	160
Глава третья. Значение положительного права	170
Глава четвертая. Признание права	180
Глава пятая. Обоснование естественного права	188
Глава шестая. Обоснование положительного права	200
Глава седьмая. Борьба за право	210
Глава восьмая. Правосознание и уголовная вина	222
Глава девятая. Основа здорового правосознания	230
Глава десятая. О патриотизме	240
Глава одиннадцатая. О государственном правосознании	258
Глава двенадцатая. Сущность государства	267
Глава тринадцатая. Форма государства	276
Глава четырнадцатая. Аксиомы власти	291
Глава пятнадцатая. Первая аксиома правосознания	308
Глава шестнадцатая. Недуги самоутверждения	324
Глава семнадцатая. Вторая аксиома правосознания	335
Глава восемнадцатая. Недуги автономии	349
Глава девятнадцатая. Третья аксиома правосознания	361
Глава двадцатая. Недуги взаимного признания	376
Глава двадцать первая. Правосознание и религиозность	386
Глава двадцать вторая. Заключение	403

О МОНАРХИИ И РЕСПУБЛИКЕ 415

О монархии. Исследование.	
Введение. Проблема и ее затруднения	417

Часть I

Глава первая. Формальные черты монархии	424
Глава вторая. Проблема монархического правосознания	444

Часть II

Глава третья. Основные предпочтения— 1.	456
Глава четвертая. Основные предпочтения — 2.	475
Глава пятая. Основные предпочтения — 3.	490
Глава шестая. Основные предпочтения — 4.	506
Глава седьмая. Основные предпочтения — 5.	527

Из лекций «Понятия монархии и республики»

Основные задания монарха	545
Внутреннее делание монарха и его качества	550
Опасности монархии.	559
Комментарии	577

Ильин И. А.
И 46 Собрание сочинений: В 10 т. Т. 4/Сост. и коммент.
Ю. Т. Лисицы,— М.: Русская книга, 1994,— 624 е.,
1 ил. портр.

В 4-й том вошли основные произведения И. А. Ильина, относящиеся к философии права и государства: «Понятия права и силы», «Общее учение о праве и государстве», «О сущности правосознания», «О монархии и республике». В них автор предстает как ученый-правовед и государствовед, создавший идеальное, но вместе с тем и реальное учение о правосознании — основе всякого нормального и естественного устройства государственной и общественной жизни и основе власти как формы политического бытия.

На фронтисписе впервые публикуется фотография из частного архива Г. Н. Бен-Чавчавадзе.

И 0301030000—65 инф.94
М—105(03)94

87 3

ISBN 5—268—01393—9

ISBN 5—268—01394 т. 4

ИВАН АЛЕКСАНДРОВИЧ ИЛЬИН

Собрание сочинений
в 10 томах

Том 4

Редакторы **Т. И. Киреева, В. Н. Шмельков**
Художественный редактор **Г. Л. Шацкий**
Технический редактор **И. И. Павлова**
Корректоры **Л. М. Логунова,**
С. В. Мироновская, Л. В. Дорофеева